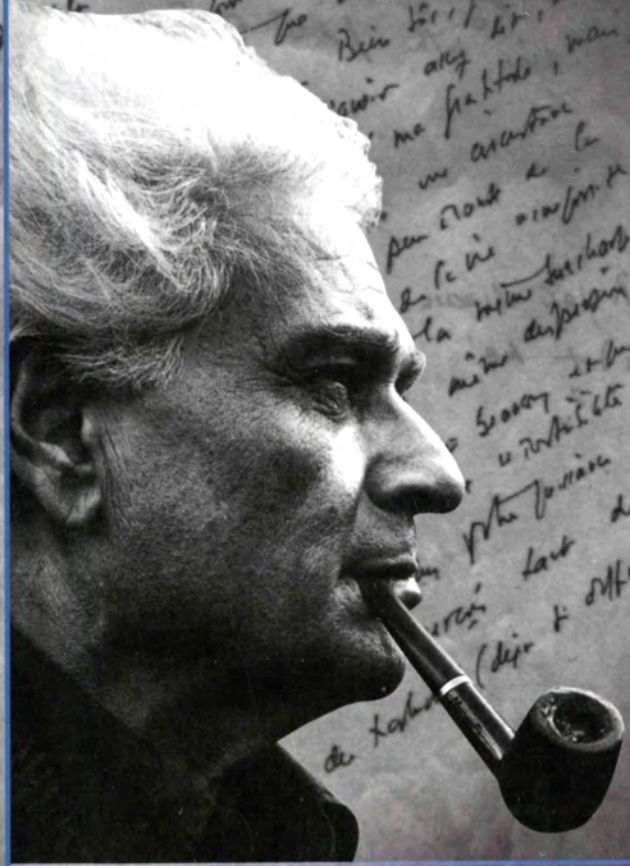
Российские Пропилеи

Наталия АВТОНОМОВА

Философский язык Жака Деррида



Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие
ведущие специалисты
Центра гуманитарных
научно-информационных исследований
Института научной информации
по общественным наукам,
Института философии
Российской академии наук

Российские пропилеи

Институт философии,
Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук

Наталия АВТОНОМОВА

Философский язык Жака Деррида

Москва
РОССПЭН
2011

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 11-03-16073д

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи»
С. Я. Левит

Редакционная коллегия серии:
Л. В. Скворцов (председатель), В. В. Бычков, Г. Э. Великовская, И. Л. Галинская, В. Д. Губин, П. С. Гуревич, А. Л. Доброхотов, В. К. Кантор, И. А. Осиновская, Ю. С. Пивоваров, Г. С. Померанц, А. К. Сорокин, П. В. Соснов, Т. Г. Щедрина

Научный редактор И. И. Ремезова
Художник П. П. Ефремов

Автономова Н. С.

А12 Философский язык Жака Деррида / Н. С. Автономова. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 510 с. — (Российские Пропилеи).

ISBN 978-5-8243-1618-6

Можно ли считать язык Деррида – яркой фигуры современной западной интеллектуальной культуры – философским? Ведь он столько сделал, чтобы этот язык «деконструировать», «рас-по-строить»? Автор книги полагает, что своеобразие письма и мышления Деррида – не причуда: этот язык рожден жизнью на переломе эпох, в которой неопределенность перевешивает все заранее заданные рецепты и поэтому является условием ответственности человека за выбор пути. В книге анализируется философский язык Деррида как открытая динамическая структура, показанная в контексте авторской концепции перевода. Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся современными проблемами западной философии, а также проблемами языка, культуры, перевода.

УДК 7.0(092)
ББК 85

9 0 6 2 2 2

ISBN 978-5-8243-1618-6 © Левит С. Я., составление серии, 2011
© Автономова Н. С., 2011

Жаку Деррида —
«сердечно, в знак признательности»

Вместо предисловия: Встречи с Деррида — экзистенциальные контексты

«Встречи» и пересечения с Деррида определили во многом замысел этой книги. Я пишу о самом важном для себя. Мне хотелось сберечь те импульсы, которые давало это общение. Впрочем, эти импульсы действуют непрямо: если я больше всего общалась с Деррида по поводу психоанализа, Фуко, Лакана или проблем перевода, то из этого не следует, что рассказывать я буду только об этом. Скорее, сохранившиеся воспоминания станут здесь экзистенциально-коммуникативным контекстом.

Первое значимое событие из разряда «встреч» — получение книг, которые Жак Деррида передал мне с Леоном Шертоком. Я, разумеется, не впервые их увидела. До этого я писала диссертацию и монографию о французском структурализме[1], пользуясь книгами в читальном зале Ленинской библиотеки. Это было в год знаменитого Тбилисского конгресса по проблемам бессознательного (1979), о котором потом во Франции много писали и говорили, и не только психоаналитики. На одной из этих книг — «Письме и различии» — он сделал надпись кириллицей, неловким почерком и красными чернилами: «Натали Автономовой сердечно», а ниже приписал по-французски — «в знак признательности Ж. Деррида». Очевидно, он писал это по-русски под диктовку своей жены Маргерит, прекрасно владеющей русским языком. А ниже — милое и вежливое добавление: «Я Вам посылаю только эти несколько работ, чтобы не очень перегружать Вас моей литературой, и также потому, что это единственные книжки, которые есть у меня дома. 2 сентября 1979». Все другие автографы на его книгах, мне подаренных, были на французском. Я совсем забыла про эту книжку с русскоязычной надписью, а когда недавно на нее на-

[1] *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа (критический очерк концепций французского структурализма). М.: Наука, 1977.

ткнулась, то обрадовалась и подумала, что мне тоже хотелось бы что-то ему подарить. Вот я и написала эпиграф эхом: «Жаку Деррида — "сердечно, в знак признательности"». Кому-то это, быть может, покажется неуместным: ведь человека нет в живых, и на этот случай предусмотрены другие формулы. Но для меня он и сейчас живой — в том смысле, который, думаю, его бы не покоробил, наоборот: лишний раз подтвердил бы наш общечеловеческий способ существования между жизнью и смертью, в котором нет ничего инфернального, но в котором есть (или должно быть) гостеприимство живущих по отношению ко всем, кто населяет этот мир, не уходя в небытие. Это — гостеприимство дружбы.

Почти одновременно с книжками пришло первое письмо — в ответ на мое, где я просила у него некоторых биографических уточнений: мне нужно было написать статью о Деррида для Философского энциклопедического словаря. Это письмо Деррида было напечатано на пишущей машинке, со многими опечатками и исправлениями: в нем был перечень всех его мест работы и должностей, а также содержалась просьба — прислать ему то, что у меня получится. При этом Деррида пояснял, что его жена и семья жены причастны к миру русской культуры (отмечу здесь, что отец Маргерит Деррида, Гюстав Окутюрье, был известным славистом и эту семейную традицию ныне продолжает ее брат Мишель Окутюрье), так что у него есть кому ознакомить его с моим текстом[1]. Внимание к тому, что о нем публиковалось, сохранилось у него, насколько я могу судить, и в дальнейшем: по крайней мере, мою большую вступительную статью к «Грамматологии»[2], как он мне потом писал, Маргерит ему переводила. Она училась в университете русскому языку и антропологии, а потом стала профессиональным психоаналитиком; она переводила с русского на французский художественные и научные книги, в их числе была и «Морфология волшебной сказки» В. Проппа. Я бесконечно благо-

[1] Точнее Деррида сказал, что через жену он «принадлежит к семье русистов и славофилов» (именно так: «russisants et slavophiles»). Строго говоря, французская форма «slavophile» должна была бы переводиться на русский как «славянофил», но поскольку речь здесь идет не об историческом «славянофильстве», но о чувстве притяжения к русской культуре, слово «славофил», не обремененное конкретными историческими ассоциациями, представляется более уместным.

[2] Книга Деррида озаглавлена «О грамматологии» (De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967, рус. пер. 2000), и название этой программной книги будет часто здесь встречаться. В большинстве случаев, особенно когда это название стоит в конструкциях с косвенными падежами (например, в «О грамматологии»), я предпочитаю опускать предлог и писать просто «Грамматология»; когда же это слово встречается в тексте без кавычек и со строчной буквы, значит, речь идет об особой дисциплине (грамматологии), возможность которой Деррида обсуждает в своей книге.

дарна ей за дружбу и доверие. Она носила мне книжки Жака (и о нем — в основном английские) тяжелыми сумками, а я возвращала ей очередные порции: мы встречались в кафе Ростан напротив Люксембургского сада на заранее условленных столиках, куда она приходила после своих психоаналитических сеансов (ее консультация находилась тогда неподалеку). Я нередко обсуждала с Маргерит переводческие эквиваленты, а во время нашей последней встречи зимой прошлого года рассказывала ей про то, что работаю над книгой о философском языке Деррида, она внимательно слушала и делала свои комментарии. В течение долгого времени Маргерит была единственным составителем библиографии работ Деррида, пока эту инициативу не подхватили профессиональные исследователи. А сейчас она является главным распорядителем и организатором 44-томного издания его семинаров. Я бесконечно признательна ей за то, что она была связующим звеном, даже, можно сказать, переводчиком между нами, она открыла Деррида мой русский язык и мои тексты. Тем самым она была участницей — зримой или незримой — этих встреч...

Самым последним событием в ряду «встреч» было празднование 20-летия Международного философского коллежа[1] в ноябре 2003 года. Первым директором Коллежа был Деррида, он воспринимал это гуманитарное сообщество как свое детище и связывал с ним надежды на свободное общение, не ограниченное установленными институциональными рангами. Существование Коллежа вовсе не было безоблачным, он много раз был на грани закрытия, но каждый раз выживал, возрождался, подтверждал свою жизнеспособность.

Итак, речь шла о «круглой» дате: на многодневную конференцию было приглашено много гостей, в том числе и иностранных, среди них — бывшие руководители программ в Коллеже. Франсуа Нудельман, который был тогда председателем коллегиальной ассамблеи Коллежа[2], пригласил меня вести Торжественное заседание. На этом настаивал Деррида, который тогда уже был тяжело болен и проходил курс изнурительного лечения. Было заранее решено, что я скажу вступительное слово, потом Деррида скажет свое, а потом они вместе с Жаном-Люком Нанси устроят небольшой публичный диалог, так сказать, беседу на людях, а в заключение я организую небольшую общую дискуссию с залом. Так все оно и случилось, хотя до самого последнего мгновения мы не зна-

[1] Я принимаю способ написания «Международный философский коллеж», но когда эта особая институция обозначается одним только словом «коллеж», я пишу его с заглавной буквы.

[2] Председатель коллегиальной ассамблеи — это самая важная административно-научная должность в Коллеже.

ли, сможет ли он прийти. Все мы сидели в президиуме. Деррида чувствовал себя очень плохо и, уже ближе к концу заседания, попросил позволения выйти из зала; правда, через какое-то время он смог вернуться. Но сколько это породило слухов: это он ушел, чтобы не слушать X или чтобы не отвечать Y: вспоминать это сейчас смешно и горько.

Выступление Деррида не было теоретическим докладом. Это была скорее манифестация симпатии, солидарности с Коллежем, и при публикации ее попросту назвали «Открытие», «Увертюра»[1]. Уже в самом начале Деррида символически обратился к Канту и его знаменитой работе о Просвещении. Коллеж — по Канту — достиг возраста эмансипированного совершеннолетия, при котором человек становится ответствен за свои мысли и поступки. И это, сказал Деррида, должно отличать нынешний Коллеж от той его ранней стадии, когда он еще не мог нести ответственность за определенную политическую и философскую ситуацию во Франции и в мире.

Тогда я не знала, что это была наша последняя встреча.

Между первой и последней «встречами» прошло четверть века.

Помню, как во время одной из наших поздних встреч в кафе «Лютеция», где Деррида обычно встречался с коллегами и друзьями, он сказал: «Как я боюсь переводчиков! Они читают текст так внимательно, по нескольку раз, а мне уже давно хотелось бы его переделать...» Деррида стремился быть другим, он постоянно хотел переделывать и переписывать тексты. Это его выражение: «я все хочу переделать» — как раз и свидетельствует о том, что язык Деррида — это открытая структура, что он может быть верным себе только через отказ от себя, что даже об «одном и том же» он пишет по-разному. В нем, думаю, есть определенная устойчивость, чтойность, как бы сам он ни сопротивлялся такому термину, как метафизическому. В нем есть то, что делает Деррида им самим, то, что позволяет Деррида быть Деррида. Правда, когда я его ищу, он уходит от меня. Он все время хочет себя переделать, и я тоже хочу себя переделать, и в этом вся сложность. Мне кажется, я что-то в нем понимаю, улавливаю его стиль. Или, по крайней мере, знаю, где его искать: на пересечении с экзистенцией. Бюффон говорил, что стиль — это человек. Именно потому, что я долго (не скажу — всю жизнь, но многие годы) изучала стиль и философский язык Деррида, я чувствую за собой право разговаривать не просто с Деррида, но с текстом (или наоборот: каждый раз не просто с текстом, но с Деррида). Диалог с Деррида в сме-

[1] См. публикацию материалов под общим заглавием: *Jacques Derrida & Jean-Luc Nancy.* Ouverture // Rue Descartes. 2004. № 45. Les 20 ans du Collège international de philosophie.

не его ипостасей и манер письма возможен в поле, где работают такие методологические операции, как перевод. Вне поля возможного и невозможного перевода, постоянных стычек с непереводимостью о Деррида и о философском языке Деррида нечего и говорить. Сам он, когда кого-то переводил, подчас искал слова и смыслы долго и мучительно, и оставил нам свидетельства этой своей работы.

Построение фразы, подбор слов, эксперименты на уровне вербальном и выходящем за пределы вербального, изобретение новых слов и новых способов обращения со словами: согласимся с Шарлем Балли, который считал, что стилистика тоже может быть объективной — как выраженное, как структура, как целое. Деррида был неистощим на выдумки, а я, работая над этой книгой, придумывала слова, которыми можно было бы это описать, называя его неологизмы или неосемантизмы в перекрестном поле их взаимодействий кентаврами, цепочками, грибницами и др. Его стиль был разным: то импульсивным и напористым, то тягучим и навязчиво повторяющимся. Открытая структура — это и «мысль», и «стиль». Язык структурирует мысль, а стиль ее открывает. Я ищу в нем его, ищу то, что делает его одним, парадоксально целым, и если что-то нахожу, значит, я ему и нам его открываю — открываю другую его сторону. По крайней мере, я так думаю, я на это надеюсь...

Введение

Поначалу мой интерес к Деррида существовал в контексте занятий французским структурализмом и постструктурализмом, и в этом контексте Деррида выделялся и позицией и тональностью речи. Сейчас Деррида важен мне прежде всего в свете таких научно-философских и широких эпистемологических проблем, как перевод и открытая структура. Вряд ли я могла бы назвать кого-то еще, кто лучше подходил бы в качестве case-study, в качестве примера, иллюстрации — и одновременно конкретизации — тех подходов к проблемам современного гуманитарного познания, которые были намечены в двух моих книгах — «Познание и перевод» и «Открытая структура». Попробую кратко это пояснить. Тематика открытой структуры прилагалась мною прежде всего к исторически существовавшим структуралистским концепциям и лишь потом в качестве общеметодологического принципа. Оказалось, что Деррида является вместилищем, репрезентатором огромного количества случаев открытой структуры. У него это практически все, что касается соотношений между традиционной и современной философией, принципов построения современных философских текстов, создания своего языка по притяжению–отталкиванию с существующим национальным языком, в противоречивой связке с различными философскими языками. И, конечно, вопрос об открытой структуре неизбежно возникает, когда мы пытаемся понять, как, несмотря на все «невозможности», происходят рецепция, трансфер, различного рода переходы через границы культур, систем, языков.

Меня поразили некоторые переклички между моими разработками идеи открытой структуры и дерридианской проработкой тезиса о «структурной открытости» как условии мысли о будущем. Главное для него не апология неразрешимости, но высматривание других механизмов, переработка хаоса в новые ориентации человека в мире, хотя и эти находки Деррида тут же ставит под вопрос. Проблема открытой структуры, по сути, есть и у раннего, и у позднего Деррида. У раннего она была формой критики метафизики: речь шла о своеобразном открытии структур метафизики через

внедрение в мельчайшие разрывы и разломы, где можно было бы прорыть выход или найти лазейку. Взломом замкнутостей, открытием систем метафизических предпосылок в текстах философии и культуры — как раз и занимается деконструкция или, как позднее скажет Деррида, «деконструирующая мысль», деконструкция как определенный способ работы мысли.

Открытая структура как функционирующий принцип работы и, если угодно, как определенная онтология, обнаруживается и у позднего Деррида, хотя акценты в его сюжетах в этот период смещаются, а также меняются и некоторые способы работы. Дело в том, что этические, социальные, политические понятия и категории, с которыми преимущественно работает Деррида в этот период, не имеют столь же устойчивых очертаний, как достаточно строго организованная система философской метафизики. А потому «открытие структуры» реализуется здесь отдельными точечными прорывами: из догматизированной этики — в пространство этического, из жесткой системы категорий политики — в пространство политического, из телеологического мессианизма — в мессианское (то, что сохраняет непредопределенность будущего как главную ценность). Проблема открытой структуры фактически возникает у Деррида во время его постоянной рефлексии над ролью и местом философии, а также над практиками и институтами преподавания философии в мире.

Та же бездна разных возможностей открывается и вокруг понятия «перевод», хотя в данной книге я решила не рассматривать специально уже накопившийся огромный материал, оставив его для другого случая[1]. Тут приходится скорее думать о том, что не входит в эту проблематику, нежели о том, что к ней относится. Речь прежде всего идет о метафорической ситуации многоязыкого человеческого Вавилона[2], к которой Деррида обращается с удивительной частотой: в современном мире эта ситуация лишает нас, по сути, возможности прочерчивать свои границы, заботиться о своей идентичности, не думая о другом и других: без них никакая наша идентичность невозможна.

---

[1] Тем более что я подробно рассматриваю эти вопросы, в том числе и применительно к Деррида, в книге: *Автономова Н. С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.

[2] Но у метафорической ситуации есть и свой реальный коррелят. Можно привести множество примеров, когда посередь сколь угодно сложного рассуждения Деррида (мы вполне можем это себе представить, читая его тексты) вдруг раскладывает словари — и толковые и двуязычные, а также разные переводы важнейших текстов — от Платона до Хайдеггера — и начинает выяснять, кто, как и почему именно так, а не иначе, перевел то или иное сложное место. Обратим внимание: он не только для себя все это выясняет, но и читателя заставляет задуматься о языке, о переводе, о способах выражения мысли в разных традициях и культурах.

Проблема перевода в узком и широком смысле слова возникает и при переводе Деррида на русский язык, и при переводе Деррида в русскую культуру (прямо и непосредственно произведения разных культур не могут преодолевать границы и укореняться в других культурных пространствах), и конечно, при переводе концептуального языка Деррида на язык моего мыслительного опыта и моих представлений о современных потребностях российской культурной ситуации, как я их сейчас вижу. Разумеется, разговор о переводе неизбежно вовлекает нас в проблему переводимости и непереводимости (или непереводимостей). Возможность и невозможность перевода — это не только рядовой, но, наверное, самый яркий пример апории, без которой не живет, по Деррида, человеческая мысль: испытание апорией составляет основу всего того, что с человеком происходит, всех решений, которые он принимает, всех ответственностей, которые он на себя взваливает. На пересечении всего этого круга проблем перевода и открытой структуры и вырастает проблема философского языка Жака Деррида.

Мне представляется, что писать о философском языке Деррида в стиле Деррида не имеет смысла: даже в самом успешном случае это будет ухудшенная копия. Вряд ли стоит и буквально следовать его запретам периода «бури и натиска», когда он утверждал, что в его текстах нет ни анализа, ни синтеза, ни метода: конечно же, у Деррида мы находим примеры изощренного анализа. К тому же творчество Деррида было не столько фонтанированием литературного таланта, сколько реализацией — каторжным трудом — определенного концептуально-критического замысла. А потому мы вправе видеть его наследие не в рамках обобщенного постмодернизма, который смещает жанры, стили, дискурсы, подходы, ниспровергает познание как многовековую опору европейской культуры, но в такой поэтической игре, которая разведывает для нас «дологические возможности логики». Чтобы что-то в нем понять, нужно найти подходящий угол зрения. Мой фокус — философский язык Жака Деррида: он позволяет многое увидеть. Я хочу обратить внимание не только на то, *что* он пишет, но и на то, *как* он пишет, на его язык и дискурсные средства, которые составляют огромную часть своеобразия его творческого письма. Фокусом изучения становится то, что мне хочется назвать вербальной аналитикой, рассмотрение дискурсного слоя дерридианского письма, описание тех приемов и средств мысли, которые удается уловить через изучение философского языка.

Думаю, само название книги «Философский язык Жака Деррида» нуждается в некоторых уточнениях. Когда мы говорим «философский язык», то тем самым подчеркиваем, что философия живет не в безвоздушном пространстве идей и понятий, но воплощается

в материальности языка и его означающих механизмов. Философский язык я понимаю здесь в широком и узком смысле слова. В узком смысле — это система языковых средств со своей лексикой, грамматикой, синтаксисом и др. В широком смысле — это система средств организации мысли, которая существует по определенным правилам. Таким образом, когда я говорю о языке, я имею в виду не только язык слов, но и язык понятий[1], выраженных словами. Так что в мое понимание философского языка входит все то, что происходит в мысли Деррида, только под определенным углом зрения. Тексты Деррида представляют собой такую работу в языке, которая не поддается никаким сокращениям и упрощениям. Их трудно отделить от фактуры изложения в текстах. Именно эта внедренность мысли Деррида в языковую фактуру (идиоматику, метафорику, цитатные переклички и др.) не позволяет легко ее формализовать и перевести в идейные азбуки разной степени сложности.

Чтение Деррида никогда не было для меня внезапным открытием чего-то такого, с чем я бы сразу согласилась. Однако проживание тех или иных описанных Деррида мыслительных ситуаций в разных реальных обстоятельствах жизни нередко приводило к тому, что я говорила себе: «а все-таки он прав». Это были разные ситуации, например, ситуации отсроченного, промедленного подтверждения или «последействия» (фрейдовское понятие Nachträglichkeit Деррида очень любил и часто употреблял). Это был тезис о том, что «письмо никогда не приходит к адресату», что идентичность современной Европы (или, скажем, философии) заключается в отсутствии их идентичности, т. е. в открытости к другому или другим[2], что у нас всегда

---

[1] Здесь я не буду четко различать понятия и концепты; как известно, в общеупотребительном французском словоупотреблении концепт отличается от понятия операциональностью или хотя бы способностью к операционализации (например, метод — это, скорее, концепт, а мироощущение — скорее понятие), однако в наши дни и во Франции, и в России вокруг «концептов» произошли разные смысловые сдвиги.

[2] Необходимо здесь сразу же сразу уточнить один важный вопрос, чтобы потом уже к этому не возвращаться. Если бы мы составили частотный словарь философской лексики Деррида, мы бы наверняка увидели, что слова «другой», «другое», «другие» занимают в нем одно из важных мест: весь мир становится у него другим (ср.: другой язык, другая культура, другой пейзаж, другой берег, другой человек). Об этом можно судить и по заглавиям работ Деррида (ср. «Другой курс», «Монолингвизм другого» и пр.). Я не пытаюсь здесь обобщить все способы дерридианского осмысления «другого», об этом стоило бы написать отдельную работу. Уточню лишь, что с заглавной буквы (Другой) я пишу это слово в контексте прямых обращений Деррида к текстам Левинаса, а также к Гадамеру и Лакану (когда речь идет о лакановском «Большом Другом»). Во всех иных случаях я пишу «другой» с прописной буквы (за исключением тех редких ситуаций, когда мне важно дать общее имя всему этому регистру проблематики). Обратим внимание на то, что заглавный Другой всегда сохраняет для Деррида

«больше одного языка», даже если нам кажется, что и одного у нас нет... Все хитроумные примеры «двойной связи» (double bind) подталкивают нашу мысль к чему-то трагически простому: все, что мы делаем, имеет также и противоположный смысл и направленность — в силу специфики человеческих взаимодействий, а также взаимодействия человека с природой — в себе и вне себя. В самом деле, если не защищаться от окружающей среды, погибнешь как индивидуальный организм, но если слишком сильно защищаться от окружающей среды, то запустишь в действие саморазрушительные автоиммунные механизмы. Если строить новое, разрушая старое (этот вопрос может возникнуть перед городским архитектором), не останется ничего от наследия, которое питает современность, если не разрушать ничего, не будет места новому, и весь город превратиться в музей. Если жить (во Франции или в Европе) замкнуто, без притока новых сил, то рано или поздно это приведет к вырождению, но если «гостеприимно» допустить всех и вся, то от Франции и Европы ничего не останется и т. д., и т. п. Механика психических и культурных процессов в основном одна и та же. По модели «записывание–стирание» функционирует вся человеческая культура, этим же способом функционирует и опорная дерридианская механика смыслополагания: она строится на различении и соотношении следов — на месте прежних смыслов, атомов и сущностей, причем следы, записываясь, стираются, и никаких благостных «снятий», которые бы непременно сохраняли все самое ценное, при этом не происходит.

Мое отношение к Деррида, приведшее меня в конечном счете к выбору темы философского языка, формировалось, как я уже сказала, в тот период, когда я запоем читала (или пыталась читать) тех, кого называли французскими структуралистами и постструктуралистами — Леви-Стросса, Лакана, Барта, Фуко. В обстановке, когда структуралисты бились с экзистенциалистами, теоретический антигуманизм противопоставлялся ценностям человеческой экзистенции, а тезис о конце философии, казалось, был всеобщим, — как раз в то время, когда Фуко опубликовал «Слова и вещи» (1966), а Лакан — «Écrits» (1966), Деррида выступил с трилогией своих сочинений, сделавших его знаменитым — «Голос и феномен», «Письмо и различие», «О грамматологии» (1967). Он сразу поразил меня «лица необщим выраженьем» даже на фоне этой блестящей плеяды мыслителей. Его охват и захват — вся западная фи-

---

определенный метафизический оттенок; кроме того, отстраняясь, например, от левинасовской заостренности на «личном» (лице и лике), Деррида предпочитает подчеркивать в этом слово-понятии «безличное», неантропоморфное, открытое к миру живого в целом, а этому больше соответствует скромное написание слова «другой» с прописной буквы, которому и следует Деррида.

лософская традиция — был гораздо шире, чем даже фукольдианские перспективы в «Словах и вещах». Вместе с тем и, казалось бы, вопреки только что сказанному, его позиция поразила меня своей собранностью, негромогласностью, неидеологичностью. У Деррида критика не исключала ностальгии по метафизике, очерчивание, «опреде́ливание» сферы метафизики не означало «смерти философии» и т. д., и т. п. И эти свойства — особенно негромогласность и неидеологичность — остались характеристиками его мысли и в дальнейшем; они находят выражение и в его языке.

Так как же обстоит дело с философским языком Жака Деррида? Вообще, замечу, без системных правил нет никакой мысли — ни у Гегеля, ни у Ницше, ни у Деррида, однако, разумеется — и в данном случае это особенно важно — здесь мы ощущаем особое, «подвешенное» отношение практически ко всем правилам, которые были до этого выработаны и сформулированы в культуре. Однако если кто-то думает, будто язык (даже такого радикального языкового инноватора, как Деррида) может состоять только из исключений, он все же ошибается. И ему тем более любопытно будет узнать, что, скажем, некоторые ярчайшие неологизмы Деррида, как говорят нам лингвисты, следуют в русле тех общих тенденций развития французского языка, примеры которых встречаются уже с XII века. Конечно, в языке мыслителя есть и общеязыковые средства, и «авторские» приемы, те и другие определенным образом взаимодействуют, и мы попробуем хотя бы немного разобраться в том, как это происходит. Одна из содержательных и технических сложностей здесь, конечно, заключается в том, что материал приходится изучать, а потом приводить как на русском, так и на французском языках, а потому перевод стал магистральной методологической операцией книги.

В современной Франции за последние пять-десять лет вышли в свет краткие словари языка ряда философов: Фуко, Рикёра, Хайдеггера, словарь языка Жака Лакана, появились также словарь языка Деррида (Ш. Рамон) и даже дерридианская «азбука» (под ред. М. Маньоли). Несколько лет назад словарь языка Деррида вышел и в США (Н. Льюси). Основная цель всех этих книг — учебно-педагогическая, выборка понятий в них достаточно произвольна. В своей работе я пыталась ориентироваться также на образцы лингвоконцептуальных словарей[1], но и они не давали

[1] Назову здесь, прежде всего, «Словарь по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса, имеющий не только практические, но и исследовательские цели: впрочем, во Франции он создавался на более продвинутой стадии французского освоения психоанализа и делался в течение долгих лет. Ср.: *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. 2 перераб. изд. / Пер. с франц. и науч. ред. Н. С. Автономовой. СПб.; М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.

надежных методологических средств для осуществления моего замысла. Дело в том, что философский язык Деррида — это феномен особого рода. Он пока еще не существует как нечто вполне «ставшее», так как архивное наследие Деррида находится в стадии обработки. Кроме того, я пытаюсь представить философский язык Деррида в иноязычной среде, что еще больше усиливает сложность работы. Ведь в русской культуре, в переводах, в рецепциях философский язык Деррида еще не устоялся, концептуальные единицы и термины не закреплены, а без этого вести лексикографическую работу очень сложно. К тому же здесь неизбежно возникал вопрос о радикальном различии между «словарем» того или иного типа (учебным, энциклопедическим) и «лексиконом» авторского языка. В данном случае я основываюсь на том, что лексикон — это концептуальный язык человека, мысль которого постоянно меняется. Он нуждается в экзистенциальном контексте: в уточнении и раскрытии смыслов понятий, в прослеживании их истории в связи с сомнениями, раздумьями, переживаниями автора. Именно этот принцип взаимопереплетения языковой и экзистенциальной составляющих в интеллектуальном движении Деррида и стал методологическим принципом этой книги. Философский язык Деррида фиксирует, насколько может, и опорные моменты в динамике мысли, и способ проживания жизни в философии, он решает неразрешимую иначе дилемму «мысль» и «стиль». Феномен стиля, в принципе отличимого от «мысли», однако тесно с ней связанного, позволяет за понятийной работой уловить ее личностные, экзистенциальные параметры: человек так или иначе прорывается через все апории, фиксируемые мыслью, он их снимает — хотя бы отчасти, хотя бы на время.

В ходе этой работы приходится также учитывать, что отношение Деррида к языку — особое, отличное от того, что мы видим в современных направлениях философии языка. У Деррида язык не рассматривается как глубинное интуитивно постигаемое основание бытия-в-мире или же как материал, требующий очищения несовершенного обыденного языка от всяческих непоследовательностей и приведения его к чистой форме, способной нести и выражать философские идеи. Язык, как сама возможность расчленения, артикуляции, как письмо, след и следы следов, по Деррида, первичен по отношению к любой форме бытия, его функционирование так или иначе предшествует любой онтологии, причем языковая воплощенность мысли не является трамплином для воспарения к чистым идеям. Напротив, язык, который пронизывает любую философскую формулировку мысли и определяет ее направленность и специфику, часто оказывается препятствием для понятий, которые

попадают в западни языковой противоречивости. Ведь язык не есть механизм логического толка, он несет в себе принципиально неустранимые семантические сдвиги, неустойчивость значений, нагруженность этимологией, расцвеченность индивидуальной идиоматикой, и все это требует нашего исследовательского внимания.

При этом мы не должны упускать из виду существующую в различных культурных и исследовательских контекстах направленность рецепции, в рамках которой уже сформировался определенный образ Деррида. Поскольку в процессе исследования философского языка Деррида я хочу, насколько это удастся, изменить направленность современного восприятия его мысли и стиля, я опишу «магистральный образ» Деррида достаточно подробно. Что нам известно об этом мыслителе? Жак Деррида — один из наиболее переводимых и комментируемых французских философов в мире, хотя между его популярностью и сложностью чтения его концептуального почерка есть известное противоречие. Пафос концепции Деррида — критическое вопрошание традиции западной метафизики, известное как критика «логоцентризма». Но это не чистое отрицание: в творчестве Деррида по-своему воплощено извечное стремление философии создавать новые модели значения и тем самым — новые способы понимания места человека в мире.

Вот уже несколько лет прошло, как Деррида больше нет среди нас, но он по-прежнему нас интересует, беспокоит, провоцирует, побуждает. Деррида не нравилось, когда его называли «последним великим западным философом»; раздавать титулы — не дело современников, для этого есть время и вечность. Он стремился лишить западное интеллектуальное наследие (квази)устойчивой идентичности, «рассеять» его — не для того, чтобы его уничтожить, но для того, чтобы дать шанс образоваться другим связям и другим возможностям. Теперь, я думаю, нам виднее, что он — шире, что ему, более чем кому-либо другому, суждено было стать тем актуальным философом, который вобрал и отобразил в своем творчестве тематику эпохи, которую Кант, смотря в будущее, мог бы назвать «всемирно-гражданской». Его жизнь, его экзистенциальная ситуация сделали из него именно «всемирного» философа, живущего «после современности», который воплощает, а в чем-то преодолевает эту ситуацию.

Деррида — фигура эпатажная, и к тому же он крайне труден для чтения — труднее всех остальных (даже Лакана), у которых есть продвигающие их сообщества. А он не любил сообщества, не имел прямых учеников, не являлся брендом, которым удобно было бы пользоваться в социальных контекстах.

Моя первая *реальная* встреча с Деррида произошла в Париже в 1986 году, куда мне в первый раз в жизни удалось приехать — на семинар «Науки о природе, науки о духе — психика»[1] (до этого меня почему-то не пускали во Францию даже по туристической визе). Это был период, когда французские интеллектуалы очень боялись запятнать себя общением с советскими — из-за лежавшего на них общего пятна, характеризовавшего всю систему, а главное — притеснений инокомыслящих и печально известной системы советской психиатрической службы. Единственный из французских интеллектуалов, кто тогда не испугался войти в прямой контакт с советскими интеллектуалами и взялся за организацию семинара, был тогдашний администратор Дома наук о человеке в Париже Клеменс Эллер — он доверял тем, кто ему нравился, а Игорь Смирнов ему понравился — открытостью и готовностью идти на риск. Деррида был тогда одним из тех многих, кто не стал рисковать прямым участием, хотя Леон Шерток, всячески искавший опору для расширения франко-русских контактов среди французских коллег, обращался и к Деррида. Впрочем, полагаю, что Шерток испугал Деррида своими попытками вовлечь его в крестовый поход против психоанализа под знаменем внушения и гипноза: Шерток надеялся привлечь на свою сторону и радикального деконструктивиста Деррида, но Деррида предпочел остаться в стороне[2]. Однако в гости к Шертоку на встречу с советскими интеллектуалами он пришел охотно.

Там, в огромной квартире Шертока состоялся наш первый долгий разговор (к счастью, нам почему-то никто не мешал), который положил начало дружбе и доверию между нами. Я рассказывала Деррида про себя — как была филологом, как работала над темой перевода, в частности, Шекспира, как меня «забодали» на защите диплома филологи, как я пошла в философию, как переводила Фуко, как занималась психоанализом, как писала книжку про французские проблемы структурализма и постструктурализма. Рас-

---

[1] Этот семинар, с большим трудом организованный Игорем Николаевичем Смирновым, тогда ученым секретарем Отделения философии и права РАН, состоялся в ноябре–декабре 1986 года. В нем участвовали ученые, чьи имена теперь в России хорошо известны: помимо Леона Шертока, это были Мишель Анри, Изабель Стенгерс, Ивон Брес, а также, без отдельных докладов, такие видные исследователи, как Эдгар Морен, Филипп Сулез и Патрик Серио. Среди российских исследователей в семинаре участвовал и тогдашний директор Института русского языка РАН Ю. Н. Караулов. По материалам этого семинара вышла книга: Человек науки и науки о человеке. М.: Наука, 1987.

[2] Позицию Шертока можно проинтерпретировать гораздо более тонко (в частности, мы видим это по ряду совместных работ Шертока и Стенгерс), однако это не всегда было заметно за теми лапидарными лозунгами, с которыми он боролся за научное будущее гипноза и внушения.

сказывала, в частности, и про «младоформалиста» Гаспарова[1], который был в тесном научном обмене с Мишелем Окутюрье — помимо всего прочего, соучеником Деррида по Высшей нормальной школе, переводчиком Пастернака и Толстого. После этого разговора между мною и Деррида установились те прочные и доверительные отношения, которые сохранились на всю жизнь. Извне он мог показаться холодноватым, но иногда был пронзительно человечен и способен на неожиданно внимательные эмоциональные реакции. У меня сохранилось несколько его писем, которые поддержали меня в трудные жизненные моменты. Сблизившими нас тогда темами были психоанализ (судьба психоанализа в России) и перевод[2].

Тем самым ясно, что наши интересы пересекались лишь частично. Область его размышлений была гораздо шире. Это философия, самые разные ее стороны, аспекты и разделы, во многом — на границах, но также литературоведение и литературная критика (эту сторону его творчества развивали особенно в США), искусство (живопись, дизайн, архитектура), юриспруденция, но также проблематики, которые на Западе сейчас развиваются в формах феминизма, queer studies и postcolonial studies. Его сложность не позволяет ему быть разобранным на лозунги, а то, что разбирается, скорее приводит в заблуждение, нежели что-то поясняет. Его тексты сохраняют достоинство сложности — как иммунитет против внешнего вторжения, хотя в какой-то момент автоиммунные процессы становятся угрозой организму — физическому, интеллектуальному, социальному: Деррида многократно обращается к этому вопросу. В своих работах он очертил огромный круг от своеобразного ниспровержения западной философии до позиции благодарного наследника, который не боится «призраков» прошлого и может быть к ним гостеприимным, как он сказал в своей работе о Марксе.

---

[1] Я не знаю людей, менее близких друг другу духовно, чем Гаспаров и Деррида, однако во мне и через меня они, так или иначе, пересеклись. Гаспаров «обсчитывал» переводы Мишеля Окутюрье из Пастернака и находил в них подтверждение своим предположениям о закономерностях развития современного французского стиха. В письмах Гаспарова ко мне, где речь идет о Деррида, видно напряженное желание пересилить Деррида и не то чтобы совсем вытеснить его из круга моих интересов, но сделать так, чтобы этот интерес был как можно больше внешним и как можно больше критичным. Он и был критичным, но все равно не был и не мог быть чисто внешним. См.: Ваш М. Г. Из писем Михаила Леоновича Гаспарова. М.: Новое издательство, 2008.

[2] Быть может, Деррида запомнился мой рассказ про «иконоборческий» анализ русских переводов Шекспира; во всяком случае, несколькими годами позже он рекомендовал меня в члены общества Антуана Бермана, замечательного французского переводчика и исследователя; на заседаниях этого общества он сам выступал неоднократно, в частности с докладом о переводах Шекспира, на котором мне довелось присутствовать.

Всего Деррида опубликовал 84 работы, не считая многочисленных текстов и интервью, не вошедших в отдельные тома. В данный момент подготавливаются и постепенно выходят в свет доклады на семинарах Деррида, прочитанные им за все время его преподавательской работы, а именно: в Высшей нормальной школе, в Сорбонне и в Высшей школе социальных исследований. Всего намечено к публикации 44 тома, так что в поле зрения читателей появится масса нового материала, который лишь отчасти вошел в опубликованные при жизни автора работы. К сожалению, работа над этим изданием идет медленно и делается в основном самоотверженными усилиями Маргерит Деррида и двух небольших групп безвозмездно работающих исследователей, в год выходит в среднем лишь один том, так что этот процесс будет долгим. Определенная сложность при издании заключается в необходимости сличения письменных текстов, подготовленных Деррида для лекций, с реально произнесенными текстами, в которых был определенный момент импровизации. Что касается архива Деррида, то он находится в Университете Ирвайна (Калифорния, США) и в IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine) в Арденнском аббатстве около города Кана (Франция). Архив был одной из любимых тем Деррида, а собирание всех бумаг, книг, текстов, дискет — внутренней потребностью: «У меня навязчивый интерес к структуре пере-жизни в каждом из этих клочков бумаги, этих следов»[1]. Это важно, это симптоматично.

А потому трудно назвать меньшего разрушителя, чем Деррида. Он удивительный сохранитель, сберегатель и потому отчасти «консерватор», хотя это слово может ввести в заблуждение: он безусловно был приверженцем демократии, что бы это ни значило и в реальном мире, и в исторических хитросплетениях судьбы слова «демократия». При этом он стремился сберегать не уже прочерченные линии и траектории мысли, но возможности, подавленные и не проявившие себя в прошлом, а также шансы будущего, которые смогут когда-нибудь проявиться, если они не будут уже сейчас за-

[1] Ср.: *Peeters B.* Derrida. Paris: Flammarion, 2010. P. 13. «Все эти книги и бумаги меня переживут, — писал Деррида, — кто-то возьмет в руки старую книжку и подумает: зачем это он вот это тут подчеркнул, а тут поставил стрелку?» От него сохранилась также огромная переписка, хотя некоторые письма потеряны — те, что писал родителям, матери, например, писал по два раза в неделю все последние десятилетия. И не мог ей простить, что она все это уничтожила. Жоржетт Деррида, кажется, мало интересовалась профессиональной судьбой своего сына, а когда ей рассказали о том, что в Словаре Робера помещен самый знаменитый неологизм Деррида (différAnce) (тем самым, можно сказать, Деррида выполнил свою давнюю мечту — войти во французский *язык*), она только спросила: «ты что же и правду пишешь дифферанс (différAnce) с А»? Дерридианский неографизм (différAnce вместо обычного différence) и в самом деле со стороны выглядит как орфографическая ошибка.

гублены на корню. Это — мания сбережения, пафос сохранности любой мелочи, которая потом может свидетельствовать, которой можно будет задать вопрос и что-то у нее узнать. Нам привычен расхожий образ Деррида как человека, который сокрушает западную культуру и западную метафизику. Однако «деконструируя» вместе с Деррида тексты Платона с Аристотелем или Канта с Гегелем или даже Ницше с Хайдеггером, не забудем о второй приставке сакраментального слова «де-кон-струкция»: наряду с первичным разъятием, она собирает и организует, заботясь о том, чтобы нечто положительное было возможно. Деррида не сбрасывает великих «с парохода современности», он просто отступает на шаг из круга тех антиномий, в которых оформлена их мысль, чтобы взглянуть на нее в других параметрах и иной оптике.

Для интеллектуалов в других странах французская философия вообще и дерридианская, прежде всего, выступает как некий источник раскованности: она вносит неформальный тон, для нее характерны резкие разрывы или отчлененные друг от друга «моменты» (термин Фредерика Вормса[1]), а внутри этих «моментов» — яркие индивидуальности. Англичане или немцы выглядят более серьезными, они веками возятся с какими-то определенными излюбленными понятиями, а сейчас, увлекшись «деконструкцией», начинают все по-новому связывать. Хайдеггер, например, родился в своем родном немецком языке и подчеркивал стихию естественности в обращении с языком, как, впрочем, и Бибихин, переводчик Хайдеггера, который родился в своем родном русском языке. А вот Деррида, который культурно родился во французском языке, не мог считать его родным (французская идиома говорит — «материнским») и все время из него по разным поводам выламывался. А потому Хайдеггер навсегда остается в Европе и в европейской культуре, а Деррида становится и уже стал чем-то бóльшим, чем современный французский или европейский философ. Он больше, чем какой-либо современный философ, пронизан чувством всемирности и продуктивного космополитизма. Деррида выходит на проблематику «глобализма», мучительную и актуальную для современного мира. У него и способ жизни был соответствующим: никто из философов, кажется, не путешествовал больше него, а он периодами жил как странствующий подмастерье или как коммивояжер от философии, который бродит или же летает по свету и говорит о том, что считает важным для себя и, как он надеется, для других.

Если молодой Деррида — это самоутверждение через деконструкцию, которая отметала все другие подходы, — аналитические,

[1] *Worms F.* La philosophie en France au XX[e] siècle. Moments. Paris: Gallimard, 2009.

герменевтические и прочие, то в зрелом Деррида было больше приятия — и предшественников, и современников, среди которых, наряду с Кантом, Марксом, Фрейдом, Хайдеггером, Левинасом, были Лакан и Альтюссер, Барт и Фуко. Главные дружбы Деррида — Луи Альтюссер, Морис Бланшо, Жан Жене, Эмманюэль Левинас, Жан-Люк Нанси. Он много кого наобижал в полемиках (самые известные полемики — с Клодом Леви-Строссом, с Мишелем Фуко, с Жаком Лаканом, с Джоном Сёрлом, с Юргеном Хабермасом), но многих защищал — от участия в «делах» Хайдеггера и Пола де Мана до социально-политических выступлений в защиту Нельсона Манделы, в защиту бездомных или однополых браков. Теоретическая любовь к различию и различиям стала, если угодно, более практической; пафос естественного самоотличения от других уступил место интересу к пересечению путей. Наследство — это не только теоретический вопрос. Наследование мысли в смене поколений — это процесс жизни, которая строится как «пере-жизнь», «переживание» одних другими. Так что, если поначалу нам казалось, что деконструкция все рушит, то потом мы яснее увидели, что деконструкция вовсе не предполагает остановки на стадии расчленения языковых и понятийных систем и что Деррида надеется понять, как возможны такие замечательные вещи, как дар, дружба, справедливость, гостеприимство, хотя здесь немедленно вновь возникают все парадоксы, связанные с необходимостью и одновременно невозможностью этих понятий, действий, состояний.

Про него говорят очень разное. Например, что он был разрушителем западной культуры и философии. А, может быть, все иначе? Может быть, он хотел перехитрить мировой беспорядок, заклясть его ярким и мощным беспорядком переиначенных, «деконструированных» текстов? Одним его стратегии по душе, другим нет, но даже те, кто с ним не согласен, теперь лучше понимают, что мы все заботимся об одном — как не мучиться от абсурда жизни или как не наслаждаться (по принуждению) этим абсурдом. Однако слово «абсурд» не дерридианское, и призывать нас к тому, чтобы перестать мучиться, он никогда не станет. Поначалу все это было не так ясно: какое уж тут лекарство от абсурда, когда Деррида «деконструирует» культурное наследие, вспарывает привычно слитные тексты, показывая их внутренние логические и языковые противоречия? Некоторым показалось даже, что на Деррида можно возложить ответственность за все беды условно обобщенного постмодернизма — в жизни, в науке, в философии.

Вместо слова «абсурд» поздний Деррида будет кричать на каждом углу «апория!» — на месте столкновения с невыносимым, «неразрешимым». Этот выкрик, мне кажется, можно понять так: это

столкновение с тем, что необходимо и невозможно и что обязательно нужно претерпеть в поисках выхода. При этом речь может идти о самых разных явлениях и аспектах явлений — экзистенциальных, этических, политических, эстетических. За этим может стоять и призыв к тому, что он потом назовет «гипер-анализом», и побуждение к тому, чтобы давить на неподатливую границу, искать более ответственное решение, чем все ранее предложенные и уже провалившиеся. И ведь это очень важно: он не кричит «безумие!» или «абсурд!», а кричит «апория!» (по крайней мере, я так его слышу). Это значит, что ситуация срочная, но он не пытается обогнать всех. Он скорее даже отстает — по крайней мере, нарочно отстает от тех разгоряченных и идеологизированных французских интеллектуалов, которые поспешно выезжали в горячие точки, например, на Балканы, чтобы потом рассказывать о своих мыслях телевизионной аудитории. «Новые философы» были для Деррида образцом того, как не следует действовать, однако в публичном пространстве его неучастие в этих спорах имело отрицательные последствия, и такую позицию неучастия он потом пересмотрел.

Что Деррида дал России? Подражатели и ниспровергатели уже давно определили свои позиции в теоретических спорах. К сожалению, для массы читателей он дал немного, разве что углубление путаницы. Но это вовсе не его вина. Его мысли подчас глотали, не продумывая, словно это лекарство от страха перед мировым хаосом было сделано по мерке наших потребностей и возможностей. В России Деррида был дважды (1990, 1994) и произвел большое впечатление на аудиторию, столкнувшуюся с его принципиальным недогматизмом: например, выступая в МГУ, он, как лев, защищал Маркса в момент массового свержения всех советских кумиров. Российское восприятие Деррида — противоречивый процесс; на него воздействуют различие культурных и философских традиций, а также особая сложность его стиля. На это наслаивается также американское восприятие и привычка читать скорее по-английски, что вносит немало дополнительных затруднений[1].

[1] Здесь в качестве аналогии я позволю себе напомнить о том, к каким необратимым последствиям привела в западном, а теперь уже и мировом сообществе первоначальная установка на то, чтобы читать Фрейда в английских переводах или даже переводить с английского. Период приближения к означающему оригинала, хотя бы из чистого любопытства, все равно рано или поздно наступает, только потом бывает очень трудно перестраивать уже затвердевшие модели рецепции и перевода, выстроенные через дополнительного посредника. Полагаю, что взаимодействовать с американской рецепцией, как и с любыми другими, и нужно и полезно, но только после того, как наша рецепция сложится в собственном труде, а не в переписывании и прилаживании англоязычных и американоязычных культурных рецептивных моделей.

Однако сейчас в прессе нередко можно встретить лозунги: Хватит с нас переводов! Надоели! Давайте, наконец, покончим с фетишизацией иностранного и объявим переход к автономному интеллектуальному существованию![1] Иногда эти смены лозунгов привязывают к конкретным событиям: говорят, например, что крах французского влияния в современной России совпал-де с дефолтом 1998 года, когда стало очевидно, что чужие интеллектуальные воздействия изжили себя и что их пора похерить или хотя бы оттеснить на задний план. Ответ таким мнениям, по-моему, очевиден, по крайней мере, в том, что касается Деррида: его интеллектуальная, а не модная, жизнь в России только начинается.

Мне уже доводилось говорить, что во многих российских рецепциях философии Деррида акцент ставили на «эстетических», игровых моментах его концепции, которых у него бездна. Однако при этом упускали из виду, что когда западный человек «играет» со своим рациональным прошлым, это совсем не то, как «играет» человек, в этой традиции не укорененный или же укорененный по совсем иным моделям, которые мы сейчас и постигаем, изучая собственную традицию. В частности, в этом изучении акцент делается, на мой взгляд, преувеличенно на поэтические и эстетические аспекты русского философского языка. Эти аспекты, безусловно, заслуживают внимания и изучения, только не за счет полного разрыва с тем, что можно было бы назвать эпистемологическими аспектами философского языка и терминологическими аспектами функционирования философских понятий. В целом на российской почве по-прежнему важен вопрос о разуме и просвещении (хотя он актуален и в нынешней Европе). Просветительский проект, предполагающий авторитет разума, не подвластного никаким внешним принуждениям, всегда осуществлялся в России с трудом. Но как быть с просвещением, спрашивает Деррида, если человек по-прежнему неразумен, а разум — в эпоху религиозных страстей и политических бредов — находится в кризисе? Нам остается, напоминает Деррида в своих замечательных «эссе о разуме» (2003), делать то же, что и всегда — «спасать честь разума»[2], идею значимости разума и, вслед за Кантом и Гуссерлем, самим удерживаться на этом спасительном плоту. Так что упреки к Деррида как убийце ценностей рационализма и просвещения — явно не по адресу.

Поэтому я вижу свою исследовательскую задачу в том, чтобы показать интеллектуальное наследие Деррида сквозь призму его

[1] См. об этом: *Дмитриев А.* Русские правила для французской теории // Республика словесности. Франция в мировой словесной культуре. М.: НЛО, 2005. С. 182.

[2] *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 167–194.

философского языка, ибо такой способ рассмотрения позволит мне акцентировать рациональную составляющую его философии и показать, что она в текстах Деррида имеет равные права наряду с поэтическими и эстетическими аспектами. Я думаю, что Деррида может быть назван и философом языка, хотя в достаточно специфическом понимании. Именно эту специфику я и хочу представить в книге. Все, что он говорит о философии, как классической, так и современной, он выводит из анализа языковой фактуры мысли, из специфики построения дискурсных образований, находящихся в различных отношениях с понятиями и концептуальными структурами. При этом фундаментальную роль играют механизмы перевода в узком и широком смыслах слова: без перевода, без обнаружения собственной несамотождественности, философская мысль и вообще мысль — невозможны. Философию Деррида можно рассматривать как одно из ярких проявлений общей тенденции «поворота к языку», как она проявляла себя на протяжении уже более полувека. Языковая воплощенность мысли обычно трактуется как форма релятивизации ее универсалистских притязаний, однако, что для нас особенно интересно, Деррида выступает против релятивизма и против трактовки своей концепции как релятивистской.

Говоря о философском языке Деррида, мне важно подчеркнуть, что изучать его язык не значит так в нем и остаться. С языковыми механизмами постоянно происходит так: чем больше изучается дискурсивная и дискурсная составляющая состояний и мыслей, тем больше возникает оснований и импульсов к тому, чтобы выйти в то пространство, которое находится по ту сторону языка, к нему не сводится, им не управляется. Так происходит и при развертывании дискурсных стратегий самого Деррида в работе деконструкции. Разбор текстов логоцентрической метафизики не есть цель в себе. Неслучайно движение его мысли пойдет в сторону других сюжетов, применительно к которым языковая канва (даже при самом широком понимании слова «язык») не определяет всего, а именно, к вопросам этическим, политическим, связанным с правом, справедливостью и другими ориентирами человеческого общежития. Проход через язык оборачивается выходом в неязыковое пространство, и мы это увидим, рассматривая разные уровни дерридианских проблематизаций.

Структура и смысл книги во многом определяются использованием разных подходов к философскому языку Деррида. Я использую элементы биографического, историко-философского, историко-культурного, герменевтического, дискурс-аналитического подходов, а также целый спектр филологических (лингвистических и литературоведческих) методов — лингвостилистического, тексто-

логического и других. На этом фоне философский язык Деррида прорисовывается как нечто полицентрическое, дающее основания для разных формальных моделей. Конечно, временами возникает искушение выстроить прочный и единый метаязык, однако очевидно, что применительно к динамике философского языка Деррида такой метаязык неизбежно оказался бы слишком бедным и бессодержательным. А потому я сознательно иду на разного рода непоследовательности в способах описания, например, на смену перспектив (так, я описываю свой предмет издали и вблизи, извне и изнутри, крупным и мелким планом и т. д.). Я не стремлюсь писать ни развернутую биографию, ни систематический очерк, который бы обобщал материал в хронологическом или тематическом плане. В качестве биографии Деррида я с удовольствием рекомендую читателю книгу французского исследователя бельгийского происхождения Бенуа Пеетерса[1]. Хорошие опыты систематического изложения концепции Деррида — за рамками пропедевтики (тут непревзойденной остается простая, но не упрощенная книжка Кристофера Норриса[2]) — мне неизвестны, но должны же они когда-нибудь появиться!

Зато я надеюсь представить читателю другое: опыт изучения философского языка Жака Деррида, надеясь, что это дает наиболее емкий ракурс взгляда на его творчество. «Философский язык Деррида» — это собственно даже и не название проблемы, но скорее угол зрения на всю его проблематику: мысль в ее языковом и экзистенциальном воплощении при учете ведущей роли языковых экспериментов для ее развития. Для Деррида его философский язык — это прежде всего средство мысли, барометр того, что происходит при столкновении этой мысли с реальностью, способ запечатления ее провалов, дыр, несоответствий. Все те раны и разрывы в языке, которые мы при этом наблюдаем, — это стигматы личного переживания жизни, а также неразрывно с ним связанного опыта философской мысли современной эпохи, опыта конкретного индивидуального мыслителя. А потому мне хотелось бы одновременно разбудить интерес и к вопросу о том, что и как мы можем писать о философе — какие формы, жанры, приемы,

[1] *Peeters B.* Derrida. Paris: Flammarion, 2010. Пеетерс четко выбирает позицию «неспециалиста» и не берется представлять в книге теоретические сочинения Деррида. По поводу этой биографии во Франции была полемика: можно ли писать о философе, не рассуждая о его философии? Ср.: *Roudinesco E.* Derrida, à l'affût de l'imprévisible // Le Monde. 8 oct. 2010; *Loret E.* Derrida parmi les siens. Le philosophe de la déconstruction raconté par Benoît Peeters // Libération. 7 oct. 2010. Я вижу ценность этой книги именно в биографическом взгляде со стороны: она вводит в круг нашего внимания множество документов, освещающих основные контексты мысли Деррида.

[2] *Norris Ch.* Derrida. L.: Fontana Press, 1987.

средства и перспективы тут сталкиваются, спорят, дополняют или исключают друг друга. Как человек, который давно был знаком с Деррида и мыслью Деррида, я считаю себя вправе выбрать в корпусе его текстов те, которые меня заинтересовали: на них лежит печать моего выбора, моей захваченности тем или иным сюжетом. Однако, надеюсь, такой выбор меня не финализирует: я сохраняю за собой право написать еще и написать иначе, равно как признаю права всех желающих выступить с иными подходами и способами освещения того, что они считают мыслью Деррида.

* * *

В книге восемь глав, объединенных в три больших раздела: «Деконструкция метафизики», «Этико-политические развороты деконструкции», «Как возможна реконструкция деконструкции?». В каждом из них есть своя исследовательская доминанта и свой преобладающий взгляд на философский язык Деррида. В первом разделе я провожу анализ слово-понятий философского языка Деррида в контексте его экзистенциального опыта, опираясь на идеи, изложенные в книге «О грамматологии», которая на протяжении всего его творчества оставалась для него важной вехой и постоянной отсылкой. Во втором разделе я исследую, как Деррида обогащал свой язык через погружение проблематики деконструкции в самую актуальную область философской жизни — этико-политическую. Это позволяет проследить, как на язык «борьбы с метафизикой», который сохраняется, но отходит на задний план, наслаивается второй слой семантики, обусловленный спецификой данной предметной области. В третьем разделе я стремлюсь построить описание философского языка Деррида как некоей открытой структуры, используя ряд приемов литературоведческого и лингвистического анализа. Как увидит читатель, эти меняющиеся фокусы в проблематизации философского языка Деррида не исключают и других акцентов. Именно эту разность акцентов и экзистенциальную обусловленность философского языка Деррида сам демонстрирует в книге «Монолингвизм другого»: перевод ее седьмой главы, посвященной сопоставительным опытам родного языка, дается в Приложении.

* * *

Я обращаюсь со словами благодарности ко всем тем, кто помогал мне в работе над этой книгой.

В процессе работы я чувствовала постоянную поддержку и внимание Владислава Александровича Лекторского, заведующего сектором теории познания Института философии РАН, академика

РАН. Елена Петровна Шумилова, заместитель директора Института высших гуманитарных исследований имени Е. А. Мелетинского при РГГУ, заботливо предоставила мне возможность сосредоточиться на этой работе в завершающей стадии исследования.

Мое главное слово благодарности — дорогим друзьям и коллегам Борису Исаевичу Пружинину, Татьяне Геннадьевне Щедриной и Ирине Игоревне Мюрберг. Ирина Игоревна направляла мое внимание к этическим и политическим сюжетам, выходящим за рамки моих привычных философских интересов. Участие Бориса Исаевича и Татьяны Геннадьевны сыграло определяющую роль в том, что эта книга в конечном счете состоялась: мы вместе долго и тщательно обсуждали содержательные и композиционные проблемы этого текста в рамках неформального семинара.

В сражениях с языковыми и герменевтическими трудностями мне помогали на разных этапах работы Алексей Берелович, Шарль Маламуд, Ивон Брес, Доминик Мерлье, Катрин Перре, Том Рокмор, Екатерина Евгеньевна Дмитриева, Елена Геннадьевна Марунина, Владимир Сергеевич Автономов.

Многолетний руководитель Дома наук о человеке в Париже Морис Эмар и нынешний администратор Дома наук о человеке Мишель Вевёрка содействовали моим научным стажировкам в Париже по линии Высшей школы социальных исследований и Дома наук о человеке.

В процессе работы над рукописью неизменным было сердечное участие моей дорогой дочери Ольги Муравьёвой.

Светлана Яковлевна Левит поддерживала меня, обеспечивая успешное прохождение рукописи на всех стадиях издательского процесса.

Российский государственный научный фонд оказал мне финансовую поддержку во время работы над рукописью и помощь в ее издании.

Всем им моя глубокая признательность.

Раздел первый: Деконструкция метафизики

Глава первая
Философия деконструкции

Философский язык Деррида, так или иначе, построен вокруг идеи, слова и понятия деконструкции. Для того чтобы увидеть, как строился этот его язык, можно идти разными путями. Я сделаю так: сначала попытаюсь прояснить «внутренние» планы, или, скорее, «личное» отношение Деррида к языку и генезис этого отношения, ведь все это потом определяло специфику его отношения к философскому языку и самой деконструктивной работе, или, иначе — его философскому языку в действии. Речь пойдет о переработке личного опыта, содержащего в себе то, что в психоанализе, к которому Деррида часто апеллировал, предстает как травма, и о прорыве к тому, что позволяет ее осмыслить и преодолеть, хотя и не до конца. Затем из этой внутренней перспективы я перейду во внешний план и прослежу хотя бы некоторые отношения Деррида с другими философами и другими философиями. Наконец, я поставлю вопрос о том, что я назвала траекторией деконструкции. Ее динамика похожа на полет бумеранга: поначалу это слово и понятие не воспринимались Деррида как главное обозначение его концепции, но будучи запущена в свободный полет, деконструкция вернулась ему в руки развернутой и обогащенной новыми контекстами применения, о которых он поначалу и не думал. И Деррида принял ее, вернувшуюся от других (людей, контекстов и обстоятельств), адаптировал ее во всей ее специфике, включился в ее переосмысление, чего он собственно никогда и не переставал делать.

§ 1. «Пишу, следовательно, существую»

Прежде всего, мне представляется важным выяснить экзистенциальный генезис идей Деррида. Моя гипотеза заключается в том, что его философский язык самым тесным образом связан с культурной и языковой ситуацией. Для того чтобы описать это, мне понадобится фрагмент биографии Деррида: он нужен мне не ради

каких-то подробностей жизни как таковых, но ради того, чем они могут осветить поставленные нами вопросы.

Деррида родился в местечке Эль-Биар в Алжире в еврейской семье. Желание стать писателем, желание публично говорить на мощном и блестящем, родном-неродном французском языке было для Деррида в юности направляющим в поиске самого себя. Писателя из него не получилось. Но он стал философом, который как никто другой сумел апробировать новые формы бытия философии, показать на огромном культурном материале значение языковой материи для построения философской мысли. В основе его экзистенциального и концептуального движения — парадокс восприятия языка как одновременно *моего* и *немоего*. То, что он называл своим «единственным языком» — французский — не был его языком, он был внешней нормой и даже тем, что строило внутренний мир, но было лишено того, что составляет специфику «материнского» языка (родной язык по-французски обозначается прилагательным maternelle). Он был лишен того слоя французских колыбельных и народных баллад, которые матери, а когда-то кормилицы, пели детям, утешая или баюкая их на ночь, того языка, который может быть убежищем в тревоге[1]. Деррида был наследником языка взрослых, а не детского лепетания; быть может, именно поэтому он потом и родился для мысли, как некогда с удивлением отметил Нанси[2], как Афина — уже вооруженная и экипированная для битв.

Таким образом, его воспитывала не потакающая шалостям кормилица «материнской» культуры, но строгая богиня — образец совершенства. И она вырастила его воином, хотя, как оказалось, он любил жаловаться близким друзьям и делал это нередко. Особая конъюнктура обстоятельств вырастила из Деррида, разумеется, при его участии, героя особого типа. Его язык, речь, стиль, способ мысли взращивала прекрасная заочная норма — французский язык, отшлифованный трудами людей, говоривших и писавших на этом языке. Причем тут можно говорить о двух нормах: одна — норма чистоты и красоты (в том числе определенного произношения, не окрашенного никакими провинциализмами[3]), другая — французская культурная традиция, которая позволяла философии существовать бок о́ бок с литературой.

---

[1] С детства любимым интонационным материалом была для него музыка и песни сефардов — вместе с некоторыми французскими мотивами; по крайней мере, ему казалось, что не данный ему «родной язык» он получал в виде таких полуфольклорных образцов музыкального творчества.

[2] В своей биографии Б. Пеетерс ссылается на личное свидетельство Нанси о его восприятии ранних работ Деррида.

[3] См. об этом в Приложении, где дается перевод главы 7 книги Деррида «Монолингвизм другого или Протез первоначала».

Все это дает нам основания утверждать, что доминантным в становлении Деррида был вопрос о языке. Отсюда и вся история его работы над собой, в которой он был непреклонен: либо ты владеешь языком без изъяна, стерев все черты провинциализма, либо уходи с поля публичной речи! Но это требовало работы с голосом, с интонацией, это породило страх выдать себя южным говором, превратило постоянное слежение за собой в жизненно трудный условный рефлекс. Все это неизбежно стало стимулом к тому, чтобы искать в *письме* место укрытия, где его не обнаружат и не изобличат: на основании письменного текста никто не скажет, что человек пишет на «алжирском французском». Из этого, так или иначе, выводится вся проблематика «грамматологии», которая в его творчестве никогда не прерывалась, какие бы новые мотивы ни сопровождали ее в дальнейшем. Однако это не была борьба с врагом: он не мог не любить свой «единственный» язык. Он говорил, что язык для него — единственный господин, безусловный и высший авторитет, нечто самое любимое и уважаемое на свете, что даже к другим языкам и наречиям он начинает лучше относиться, если ему удается провести это отношение через сокровищницу французской идиоматики. Без своего «единственного» языка он — ничто, он погиб, даже когда вспоминает, что его детское знакомство с французским — особый продукт той самой французской колониальной политики, о которой, например, в «Монолингвизме другого» говорится немало нелестных слов.

В конце концов он умудряется сочинить для себя раннюю детскую историю любви к этому языку: он не хочет сделать ему больно, он боится его ранить; будущие биографы будут спорить о том, насколько это — ретроспективная конструкция, насколько — подлинное психологическое и психоаналитическое свидетельство. Перемены душевных состояний были, как это часто бывает у Деррида, зацеплены за латинский корень французского глагола defendre: хотя заморский (буквально — находящийся за морем, на другом берегу Средиземного моря) французский для него запретен (defendue), а к истокам его норм и правил ему никогда не добраться, все равно он станет героем, защитником (defenseur), «спасителем и прославителем» этого великого языка. В этом фантазме, примиряющем боль и преодоление, он ставил себя в ряд тех носителей и творцов этого великого языка, которые пеклись о его «защите и прославлении», подобно знаменитым представителям Плеяды и самому Дю Белле, автору трактата «О защите и прославлении французского языка». Так что речь идет не о грабителе с большой дороги, но скорее о благородном разбойнике, который верит, что выполняет миссию, доверенную ему высшим авторитетом.

Деррида сызмальства верил, что ему дано знать «последнюю волю» языка, причем на законных основаниях: ведь он доказал, что не отступит, сделает все, чтобы эту волю выполнить. Этот завет Деррида понял так: нужно, чтобы с этим языком произошло нечто такое, что позволило бы ему «говорить по-новому», «говорить иначе». Это возможно только в работе письма, где философия и литература существуют рука об руку, различаясь и переплетаясь. Внутри философского языка Деррида философия и литература выступают как разные дискурсные модальности, которые то сливаются почти до неразличимости (в эти моменты Деррида нам скажет, что ему не важно, где именно проходят границы между ними и что в любом случае они проходят не там, где мы думаем), то опять разводятся (в эти моменты Деррида нам скажет, вовсе не кривя душой, что он никогда не смешивал философию и литературу). Письмо в данном случае можно отчасти понять по аналогии с «речью» в соссюровском смысле слова: это способ индивидуальной реализации языка. Главное для Деррида в том (у Соссюра это было четко проведено в его трактовке языка как абстрактной системы), что в основу всего кладется принцип различия, порождая в результате некую дифференциальную онтологию. В любом случае «письмо» — и литературное, и философское — выступает как его способ работы с языком: оно вызывает в языке важные преобразования.

Довольно долго Деррида ничего не рассказывал читателю о себе и начал говорить лишь в 1980-е годы. При этом в его погружении в детство, в свою историю зазвучали психоаналитические мотивы. Вместе с тем прозвучала и тема письма как того, что делает возможной биографию. Главное, когда пишешь, искать рассказ, пытаться строить хотя бы какое-то повествование среди других возможных. Но для этого нужна особая работа: «изобретать, изобретать некий язык, изобретать способы вспоминания (анамнеза)»[1]. Его биограф Пеетерс бережно собирает россыпь фактов, которые прорываются то здесь, то там: так, уже в «Улиссе-граммофоне» он открывает читателю свое (второе) имя — Илия (Эли), данное ему на седьмой день жизни, но не внесенное в документы[2]; где-то признается в дикой ревности к старшему брату,

[1] *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens // Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992. P. 216.

[2] Здесь уместно будет уточнить, что первое имя Деррида — Жаки (Jackie), тогда как простое и понятное французское имя (по сути, псевдоним) «Жак» он взял себе, когда начал писать и подписываться своим именем. Вообще понятие подписи занимает заметное место в его творчестве и в его концептуальном языке; могу сослаться здесь хотя бы работу «Подпись событие контекст»: *Derrida J.* Signature événement context // *Derrida J.* Limited Inc. Paris: Galilée, 1990.

наделенному художественными способностями[1]. В 1998 году он задним числом отметил, что за последние два десятилетия количество его текстов, написанных от первого лица, значительно увеличилось, причем это могут быть воспоминания, какие-то фрагменты исповеди, но также и размышления о том, насколько исповедь вообще возможна[2], и др. Вместе с тем приходится помнить, что все это не только важные источники, но нередко и поздние реконструкции: попытки вспомнить нечто за рамками документов, установить, что́ же я мог реально думать и чувствовать в тот или иной момент, обычно терпят крах[3]; к тому же семейные архивы пропали в 1962 году, когда родителям Деррида пришлось быстро покинуть Эль-Биар.

Я рассказываю подробно об этом раннем периоде жизни Деррида, потому что он сам уделял именно ему особое внимание, так как полагал, исходя из психоаналитических представлений, что детские переживания, травматический опыт детского и подросткового столкновения с обществом и внешним миром, оставляют следы на всю жизнь, а тем самым — прямо или косвенно — участвуют в создании неповторимого индивидуального стиля. В год рождения Деррида (1930) на его родине отмечали столетие французского присутствия (чтобы не сказать — завоевания). В Алжире было принято видеть блестящий пример удачной колонизации — одновременно с выполнением цивилизующей миссии. В самом деле, столица Алжира — город Алжир выглядит как витрина Франции в Африке: в нем есть собор, музей, широкие улицы. Однако общество, в котором жил Деррида в детстве, несло в себе разломы неравенства — как в политических правах, так и в условиях жизни, причем разные слои общества практически не перемешивались между собой. Семья Деррида приехала из Испании задолго до французской колонизации. В евреях французы видели своих потенциальных союзников, что заведомо отдаляло их от мусульман. В 1870 году произошло событие, которое резко отделило одних от других: 24 октября министр Адольф Кремьё своим декретом дал французскую натурализацию 35 тысячам евреев, проживавших в Алжире, что, впрочем, вовсе не помешало (и тогда и впоследствии) ярким проявлениям антисемитизма. Вследствие этого декрета еврейское сообщество в Алжире вступило в период бурной ассимиляции французских моделей жизни. Религиозные обычаи сохранялись лишь в домашнем обиходе, еврейские имена переиначивались на фран-

[1] См.: *Peeters B.* Derrida. Paris: Flammarion, 2010.
[2] *Derrida J.* Sur parole. Instantanées philosophiques. Paris, Éd. de l'Aube, 1999. P. 10.
[3] *Ibidem.* P. 11.

цузский манер, синагогу называли храмом, а бар-мицву — причастием[1].

Школа была для него адом; применительно к обществу в целом Деррида говорит о многообразных формах расизма — антиарабского, антисемитского, антиитальянского, антииспанского[2]. Отношения с метрополией — как ее называли официально — были двусмысленными: близкая, но далекая и даже недоступная, она давала образцы норм и прежде всего — модель того, как нужно правильно говорить и писать на французском языке. Антисемитизм процветал в Алжире больше, чем где-либо во Франции. Правые экстремисты добивались отмены декрета Кремьё, а вишистский режим и антисемитские меры были здесь более жесткими, чем в метрополии. Устанавливались квоты в либеральных профессиях. 7 октября 1940 года, просуществовав 70 лет, был отменен декрет Кремьё, и это стало страшным потрясением, драмой в жизни всех алжирских евреев. Слово «еврей» Деррида впервые услышал в школе и воспринял его как «оскорбление, рану и несправедливость», хотя и не вполне понимал, о чем идет речь. В сентябре 1941 вводятся квоты и на обучение во французских школах. В октябре 1942 года произошло событие, которое оставило в душе Деррида след на всю жизнь: он был отправлен из школы домой без объяснения причин (официальное письмо позже прислали родителям). Это исключение он воспринял как землетрясение, как «природную катастрофу»[3].

Параллельно с этим усилением антисемитских мер военные действия приняли новый оборот. В начале ноября 1942 года амери-

---

[1] Вскоре после рождения Деррида семья переезжает в Эль-Биар — предместье Алжира, где был куплен небольшой дом — на улице, которая граничила, с одной стороны, с арабским кварталом, с другой, — со старым католическим кладбищем. Отношения с матерью в детстве были очень тесными, слитными, они прошли через момент охлаждения, но после тяжелой болезни и операции матери наступило примирение. В последние годы ее жизни Деррида ездил к ней в Ниццу по любому сигналу, но она не узнавала его и не помнила его имя. К отцу Деррида всегда испытывал нежность и симпатию. Он рано начал работать (на предприятии Таше, как в свое время и его отец, дед Деррида) — скромным служащим, дослужился до должности торгового представителя и проводил всю жизнь за рулем. Отец вставал в 5 утра, уезжал на своем голубом Ситроене на целый день и возвращался поздно вечером — изнуренный, сгорбленный, а по утрам подсчитывал деньги и боялся, что баланс не сойдется, и всегда был благодарен судьбе и управляющему за то, что его не уволили во время очередного антисемитского бума. Это был человек долга, достойно несущий свои обязанности; когда мог, Деррида сопровождал отца в поездках, что позволило ему открыть для себя Алжир, особенно территорию Кабилии — прекрасной горной местности на побережье Средиземного моря.

[2] *Peeters B.* Derrida. P. 13.

[3] *Derrida J.* Sur parole. P. 13.

канские войска высадились в Северной Африке[1], вишистские силы стреляли в союзников, в городе шли бомбардировки и было много жертв: с холмов Эль-Биара открывался вид на весь город и на море: в памяти остались свет прожекторов, вой сирен, паника бегущих, чтобы укрыться от бомбардировок. Исключенного из школы Деррида отдали в лицей Маймонида, где преподавали евреи, изгнанные из других учебных заведений. Однако сразу же оказалось, что такое принудительное «включение» ранило его ничуть не меньше, чем принудительное «исключение» из французской школы[2]. В 1943 году военные действия быстро развиваются. Начать реконкисту союзники решают именно с Алжира. В этот период Алжир превращается из столицы колониального вишизма в столицу свободной Франции. Еврейское население с радостью встречает американских солдат. В марте 1943 года антисемитские меры были приостановлены, а в октябре национальный комитет освобождения под председательством генерала де Голля восстановил действие декрета Кремьё: тем самым алжирским евреям вновь вернули французскую национальность, которой они были лишены в течение двух лет.

Деррида плохо пережил возвращение во французский лицей: англичане устроили в нем военный госпиталь и лагерь для итальянских военнопленных. Занятия теперь происходили в барачных постройках, все мужчины были на фронте, преподавали старики, женщины, все, кто мог. Если раньше Деррида заслуженно слыл блестящим учеником, то теперь он стал скорее борцом за свободное от занятий существование. Главное место в его жизни занимал спорт: он много играл в футбол, хорошо плавал, часами пропадал у моря. Себя этого периода он потом называл «хулиганом»[3], хотя речь шла, по свидетельству Маргерит Деррида, приводимому Пеетерсом, скорее о планах больших безобразий (например: взорвать барачные постройки лицея динамитом), нежели о реальном хулиганстве (тут максимумом безобразия, кажется, была езда на автомобиле с максимально достижимым превышением скорости).

Любимым делом Деррида в этот период становится чтение. Сразу же возникает много вопросов? Что он читал? Как воспринимал то, что читал? Что из этого вело его дальше? Как способ-

---

[1] Тем, кто потом обвинял его в чрезмерной любви к Америке, Деррида отвечал: американцы приехала ко мне прежде, чем я приехал к ним.

[2] Позднее в диалогах с Элизабет Рудинеско Деррида расскажет об этом так: рана, нанесенная антисемитизмом, никогда не затянулась, но в то же время он не выносил никаких форм принудительно «стадного» поведения, так что он искал способа уйти от обеих форм насилия. *Derrida J.* De quoi demain... Dialogue (avec Elisabeth Roudinesco). Paris: Fayard, Galilée, 2001. P. 183.

[3] Это слово (voyou) и понятие обыгрывается в одной из важнейших работ позднего периода «Хулиганы. Два эссе о разуме» (2003).

ствовало чтение проработке уже накопленного, но не вполне осмысленного опыта? Возможно, здесь сработал феномен, который в психоанализе именуется «последействием»: когда человек осознает то, что с ним произошло, лишь позже и на «другой сцене», нежели там и тогда, когда это нечто случилось «реально»: речь идет о специфике ритма и времени работы разных уровней бессознательного или сознания в широком смысле слова. Неслучайно ведь и исключение из школы Деррида воспринял как «природную катастрофу», а что реально это для него значило, он, видимо, пытался потом понять всю жизнь, распутывая следы памяти и проверяя свои позднейшие реконструкции. А чтение, вербализация опыта, в котором подросток начинал себя узнавать, способствовало самопониманию, как ничто другое. Главными книгами в его раннем чтении были «Цветы зла» Бодлера, «Пища земная» Андре Жида, Поль Валери как поэт и как эссеист (эта любовь сохранилась у него на всю жизнь); он читает Камю и Антонена Арто, которому стремился во всем подражать. К этому же времени относится осознание одного болезненного противоречия — между любовью к Руссо и любовью к Ницше, безжалостному критику Руссо, между «Исповедью» и «Так говорил Заратустра»; можно предположить, что это подтолкнуло его к попыткам писать самому и искать ответ на вопрос «как можно быть одновременно ницшеанцем и руссоистом?»[1]. А также — повлияло на некоторые черты его стиля. Одновременно с этим у него возникла страсть к хроникам, желание составить полную и исчерпывающую картину внешних и внутренних событий, не потеряв ни одной мысли из тех, что проносятся в голове; он мечтал даже о «тотальном» дневнике, в котором было бы записано абсолютно все («un journal "total"»)[2]. Классических романов Деррида почти не читал.

Как известно, в последнем классе французских лицеев новым обязательным предметом становится философия: Деррида читает Бергсона и Сартра и одновременно начинает размышлять о том, что делать дальше[3]. От местного преподавателя философии Деррида впервые услышал имя Хайдеггера и прочитал единственное, что смог найти; это была переведенная на французский работа «Что такое метафизика»: хайдеггеровский пафос вопрошания о тревоге, о ничто импонировал Деррида (во всяком случае больше, чем строгие и дисциплинированные рассуждения Гуссерля, к которому он обратился позже). В это же время он начал читать Киркегора, которому остался верен на всю жизнь. Но главное влияние этого пе-

[1] *Derrida J.* Sur parole. P. 18.
[2] *Ibidem.* P. 19.
[3] *Ibidem.*

риода — это все же Сартр; правда, в дальнейшем Деррида называл влияние Сартра «катастрофическим», саму работу «Бытие и ничто» слабой — особенно на фоне Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, однако он всегда признавал свой ранний долг перед Сартром как персонажем, соединившим философию и литературу, а кроме того, открывшим для него путь к политическим сюжетам, а также таким литературным персонажам, как Бланшо, Понж, Батай[1]. Поняв, что, не изучая греческого и латыни, он не сможет в дальнейшем сдать необходимые экзамены агрегации по словесности (lettres), Деррида решил, что ему стоило бы попытаться определить свой путь на пересечении философии с литературой. При этом само тяготение к литературе и философии одновременно вовсе не было чем-то экстраординарным: экзистенциализм, Сартр, Камю, а еще раньше сюрреалисты — все они практиковали нечто близкое как философии, так и литературе, так что это был ход, подкрепленный большой национальной традицией. В соединении с подростковым осознанием себя через девиз «хочу и могу быть кем угодно» эта задача «двоякого письма» философско-литературного письма воспринималась как невозможная и бесконечная[2]. Приступы подобных желаний и замыслов могли порождать как чувство бессилия, так и экстаз всемогущества. А это, в свою очередь, могло вести к чертам гиперболизма в философском языке Деррида, к стремлению пересилить невозможное предельным усилием работы со словом.

Судьбе было угодно, чтобы его интуитивно ощущаемый замысел смог реализоваться. Так, Деррида случайно (!) услышал по радио передачу о существовании подготовительных классов к поступлению в парижскую Высшую нормальную школу[3] (во Франции любой знает об этом и без радио) и решил поступать в подготовительные классы к Высшей нормальной школе в Париже. В Париже Деррида был зачислен в лицей Людовика Великого. Если бы он был зачислен в другой знаменитый лицей, расположенный поблизости, лицей Генриха IV, то его преподавателем философии был бы Жан Бофре, один из тех, кто ввел филосо-

[1] В последние годы были сделаны попытки навести «философские мосты» между Сартром и Деррида. См.: *Martinot S.* Forms in the Abyss. A Philosophical Bridge between Sartre and Derrida. Philadelphia: Temple Univ. Press, 2006.

[2] См.: *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature» // Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Dutoit T. et Romanski P. Paris: Galilée, 2009. P. 254.

[3] Высшая нормальная школа была основана в 1794 году, а с 1847 года располагалась на улице Ульм; она имела справедливую репутацию рассадника талантов (через нее прошли Бергсон, Дюркгейм, Сартр, Арон и многие-многие другие). Ученики имели статус государственных служащих и были обязаны отработать на государство в течение десяти лет с момента поступления в Школу.

фию Хайдеггера во Францию и был адресатом его «Писем о гуманизме». В Людовике Великом преподаватель философии был послабее, однако и он (уровень подготовки французских преподавателей философии, особенно в «подготовительных классах», всегда был высоким) сразу разглядел в Деррида «аналитический дар, интерес к анализу проблем, вкус к формулировкам»[1]. Вспоминая об этом начальном периоде, друг Деррида Жан-Клод Парьянт, тоже выходец из Алжира, заметил, что несмотря на общий вкус к философии, их философские ориентации были совершенно разными. Парьянт увлекался естественными науками и эпистемологией, а Деррида удивлялся: «не понимаю, в чем рефлексия над науками может прояснить философские вопросы»[2]... И это последнее свидетельство принципиально важно для нашего понимания пути Деррида и его последовательного интереса к языку в философии.

Как шло продвижение по этому пути? Какие внешние влияния и внутренние побуждения определяли этот процесс? Как постепенно формировались и взаимосогласовывались в нем те человеческие и профессиональные качества, те компоненты его интеллектуального багажа и умственных умений, которые стали важнейшими для его будущей судьбы в философии? В лицее Людовика Великого (1949–1953) Деррида — «интерн в серой блузе». Его годы ученичества наполнены теми же переживаниями, что и у большинства французских интеллектуалов: сначала он проваливается на вступительных экзаменах в саму Высшую нормальную школу, потом, уже много позже, на экзаменах агрегации, однако все эти так или иначе преодолевавшиеся трудности закаливали характер. На одном из экзаменов (по истории философии) он получил позорные 5/20 за свою трактовку Мальбранша. Педагог — известный историк философии Анри Гуйе — по поводу этой работы заметил: текст блестящий, но неясный; видны ум и виртуозность во владении понятиями, но мало связи с историей философии. И в заключении добавил: «Пусть придет снова, когда захочет принять правило: не *изобретать* там, где нужно *знать* (ne pas *inventer* là ou il faut *s'imformer*»[3]. Быть может, кто-то увидит в этом свидетельство узколобости Гуйе, который, кажется, потом извинялся перед Деррида за свою педагогическую жесткость, однако думаю, что главный упрек к Деррида был сформулирован опытным педагогом абсолютно точно: баланс между «самоинформированием» и «изобретательством» в языке у молодого (и позже) Деррида был

[1] *Peeters B.* Derrida. P. 33.
[2] Об этом он позднее рассказывал корреспонденту: *Peeters B.* Derrida. P. 53.
[3] *Peeters B.* Derrida. P. 68.

далек от оптимального[1], он вырабатывался постепенно, в процессе неровного и неравномерного продвижения.

В формировании Деррида в Высшей нормальной школе участвовали и другие замечательные преподаватели. Например, привилегированным собеседником Деррида был Луи Альтюссер, куратор курса, или, точнее «кайман»-репетитор по подготовке к экзаменам агрегации. Именно по настоянию Альтюссера Деррида взял для одного из своих первых пробных сочинений тему о Фрейде, о соотношении философии и психоанализа: этот вопрос в дальнейшем повлиял на формирование его философского языка, стал неотъемлемой частью его будущей кропотливой работы со словами, с помощью которых он взрывал привычные смыслы понятий. Отметка за эту работу была низкой: Альтюссер посоветовал воспитаннику больше работать над «изложением и выражением», дружелюбно добавив: «лучше ты прислушайся к моим замечаниям сейчас, чем потом справедливо заслужить их от кого-нибудь другого». Но уже следующая «диссертация» Деррида, представленная Альтюссеру (о Декарте, Лейбнице и Канте), получила самую высокую оценку педагога. Сопровождавший эту оценку совет Альтюссера, кажется, шел вразрез с тем, что ранее говорил Гуйе: избегай длиннот и «не преувеличивай своего долга перед классическими философами». По-видимому, недогматический марксист Альтюссер определил некоторые важные моменты складывающегося у Деррида жизненного и философского проекта.

Баланс креативности и дисциплины постепенно продолжал формироваться. Летом на каникулах в Эль-Биаре Деррида читал книгу Гуссерля, которая в сокращенном виде называется «Идеи I» («Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»). В качестве темы дипломной работы в Сорбонне Деррида выбирает «Проблему генезиса в философии Гуссерля» — под руководством Мориса де Гандийяка. Хотя Гуссерль и не был его первой любовью в философии, он нашел у него богатый материал и дисциплинирующий подход в связи с интересом Деррида к проблеме идеальности литературного объекта. Феноменологию во Франции развивали Сартр и Мерло-Понти. Деррида хотел заменить ее «фе-

[1] Вот, например, отчет об одном из его экзаменов. Получив для анализа в классе достаточно простой и прозрачный текст Дидро из «Энциклопедии», Деррида, поскучав немного, решил представить текст как западню: он подчеркнув в нем все сложное и двусмысленное, выявил целый веер возможных значений в каждой фразе и тем самым преобразовал Дидро-энциклопедиста в Дидро — вольного стрелка литературы. По-видимому, на этой стадии воображение и языковое экспериментаторство перехлестывало эрудицию. Оторопевшее жюри заколебалось, но все-таки сочло испытание выдержанным. Постепенно — даже, казалось бы, в догматичной истории философии — Деррида начал выравнивать свои балансы и получать почти максимально высокие оценки (например, 16/20).

номенологией, более повернутой к наукам»[1], он с энтузиазмом принялся работать в Лувене с гуссерлевскими рукописями; немецкий он знал плохо, но старательно стремился наверстать упущенное. В Лувене он и открыл для себя только что опубликованную позднюю работу Гуссерля «Начало геометрии», за перевод которой он с энтузиазмом взялся. Позже Деррида скажет, что его подростковый возраст продлился 32 года (французский цикл высшего образования был довольно долгим). В 1962 году он выпустил в свет свою дипломную работу о Гуссерле вместе с собственным переводом этого позднего гуссерлевского текста «Начало геометрии». По-видимому, за время этого «инкубационного» периода в нем постепенно сложилось и обрело форму то самое желание писать, которое стало восприниматься как потребность и долг (dette et devoir). Когда это желание, наконец, нашло общезначимую форму, все необходимые условия его реализации уже было на месте — и пафос, и тематика, и собственный тон, как говорил много позже Жан-Люк Нанси по поводу дерридианской дипломной работы о Гуссерле.

Позднее — после стажерского года в Гарварде, после военной службы, отбытой на родине — в Алжире, в качестве сельского учителя — Луи Альтюссер и Жан Ипполит, как раз назначенный директором Высшей нормальной школы, преуспели в совместной битве за то, чтобы Деррида получил только что открывшееся новое место преподавателя «общей философии» в Сорбонне[2]. Начав свою преподавательскую карьеру в Высшей нормальной школе (после периода тягостной работы с лицеистами в Мане), Деррида объявил следующие курсы (обязательной программы по общей философии не существовало): «Комментарии к работам Хайдеггера "Кант и проблема метафизики" и "Что такое метафизика"», «Ирония, сомнение, вопрос», «Настоящее (Хайдеггер, Аристотель, Кант, Гегель, Бергсон)», «Мыслить — значит говорить "нет"». В программу его курсов были включены те авторы, которых он и сам постигал еще совсем недавно. По свидетельству его первых

[1] *Peeters B.* Derrida. P. 90.

[2] Дальнейшая преподавательская карьера Деррида складывалась так: преподавание в Сорбонне, затем в Высшей нормальной школе (1964–1984) и в Высшей школе социальных исследований в Париже (1984–2004). Его часто приглашали за рубеж, в разные европейские страны, Индию, Латинскую Америку и особенно — в США (университеты Хопкинс, Корнелл, Йель, позднее Нью-Йорк, Ирвайн, Калифорния). В Йеле даже сложилась группа, впоследствии названная «Йельской школой», в которой Пол де Ман, Д.-Х. Миллер, Д. Хартман и Х. Блум пытались применять идеи деконструкции к анализу литературного текста. Чаще всего приглашавшие были специалистами по романским языкам и сравнительному литературоведению, тогда как правоверные философы-аналитики, как правило, отлучали Деррида от философии.

студентов, преподаватель он был глубокий, вел себя с некоторой неловкостью, традиционными манерами и, кажется, видимым страхом перед аудиторией. Все эти черты «провинциальности» с годами были преодолены, и Деррида превратился в блистательного преподавателя. И никто не думал тогда, что за произношением или интонацией он по-прежнему следил — практически всю жизнь... Война в Алжире, о которой Деррида публично не говорил ни слова, завершилась в 1962 году провозглашением независимости Алжира. Этот момент был поворотным: «независимость Алжира и независимость Деррида». Так задним числом прокомментировал это событие Жан-Люк Нанси, и с этим можно согласиться[1].

На этом повороте я прерву биографический рассказ, надеясь, что читатель, если это его заинтересует, сам ознакомится с другими биографическими источниками. Мне важно было проследить и показать те моменты генезиса его творческого импульса, которые я вижу в языковой составляющей всех его побуждений. Подробное прослеживание дальнейших трансформаций этого импульса не входит в мои планы, но я все-таки пройду еще немного по этому пути, намечая пунктиром некоторые моменты переработки этого начального импульса в более развернутые проекты критики «логоцентризма» и «метафизики» в его творчестве.

§ 2. Деконструкция как пере-мысль: что, как, для чего?

Деррида многократно признавался: «тот единственный язык, на котором я говорю, который культивирую, обрабатываю, в котором живу, более того, — в который я замкнут как солипсист в свой кокон», — «не мой» язык. При этом, уточняет Деррида, «не мой» не значит «чужой»[2], это язык Другого[3]. Правда, тут немедленно возникает некое «перформативное противоречие»: если я изъясняюсь на этом языке настолько хорошо, что никто не заподозрит во мне «трудящегося-иммигранта» или «получившего убежище» в стране этого языка, я напоминаю персонажа из парадокса о лжеце: то, что я говорю о языке, — ложь, потому что мое владение языком перформативно опровергает сказанное на этом языке.

Если ввести этот опыт в форму мысли, получится свидетельство, разорванное противоречием: 1) «я говорю лишь на одном

---

[1] *Nancy J.-L.* L'indépendence de l'Algérie et l'indépendence de Derrida // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique. Numéro spécial. P. 65–70.

[2] *Derrida J.* Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996.

[3] Это заглавное «Д» подчеркивает здесь лакановские обертоны «Другого» как отчужденного символического порядка культуры и языка.

языке» и 2) «я никогда не говорю на одном языке»: прежде всего — потому, что не существует таких чистых наречий или «идиом», которые представляли бы собой «один-единственный язык». По рождению Деррида — франкоязычный магрибец. Однако, можем мы сказать, всякая философия — полиглот и тем самым всякая философия — переводчик; она говорит на многих языках, она способна к изучению других языков, потому что все философские тексты пронизаны другими текстами. И вообще любой язык предназначен для перевода и уже находится в ситуации перевода: в нем не может быть «собственности» как чего-то единолично присущего или же подлежащего изъятию. Именно поэтому, считает Деррида, все наши призывы к эмансипации или к революции в языке и посредством языка оказываются неосуществимыми. Ведь в языке никто себе не тождествен: каждый находится в процессе обретения идентичности, никогда не завершающемся, так что судьба человека, единственный язык которого — не его язык, вовсе не уникальна. Можно сказать, что это — общая людская судьба.

В рамках того, что можно было бы назвать «метафизическим кодом», набором понятий и отношений между понятиями традиционной западноевропейской метафизики, наше нахождение в языке, говорит Деррида, — это некое изначальное отчуждение; к тому же этот код не учитывает, что язык как нечто цельное и единственное вообще не существует: в нем всегда есть вкрапления, прививки, заимствования, протезы, подмены, транспозиции. В судьбе самого Деррида эта двойственность — идеализация системы, культурной нормы и одновременно стремление к их изменению — определяет многое в том, как строилась и развертывалась его концепция «деконструкции», его философский язык. Деррида ставит целью разобрать и заново собрать саму философскую аксиоматику западного мышления, которую он и суммирует в понятии «логоцентризм», причем он делает это не в отвлеченном анализе, а на материале конкретных текстов различных авторов, эпох и жанров. Деррида ворвался в философию залпом трех ярких книг: «Письмо и различие», «О грамматологии», «Голос и феномен» (все — 1967). В них речь идет о Платоне, Декарте, Гегеле, Руссо, Гуссерле, Ницше, Хайдеггере, Соссюре, Фрейде, Прусте, Леви-Строссе, Левинасе, Фуко, Арто, Батае... Наиболее удобным материалом для того, чтобы посмотреть, как работает его мысль, является программная книга «О грамматологии»[1]: в ней вводятся основные понятия философского языка Деррида («логоцен-

[1] Более подробно концептуальный строй этой книги рассматривается мною во второй главе этого раздела книги. Большинство крупных книг Деррида представляют собой сборники ранее выходивших статей, нередко скрепленных весьма условным и интригующим заглавием; среди них «Грамматология» — одна из наиболее цельных.

тризм», «метафизика», «деконструкция», «письмо», «архе-письмо», «различие», «различАние»[1], «восполнение» и другие) и апробируются приемы его концептуальной работы.

«Логоцентрической» системе предпосылок с опорой на слово и речь Деррида противопоставляет альтернативную систему категорий, в основу которой он кладет неметафизичное понятие «письма»: в его основе лежит не тождество и присутствие, но различие и отсутствие. Очевидно, что письмо, которое первичнее речи, живого слова, понимается необычным образом: это ипостась языка, которая позволяет ему быть другим, в том числе через личное, экзистенциальное. Письмо, имеющее некоторые «безличные» характеристики, тем не менее представляет собой (или может быть представлено) как экзистенциальный модус существования языка, оставляющего след. В самом слове «письмо» задействованы многие смыслы — от вещественных (письмо как графика, письменность) до обобщенно философских (письмо как первичная артикуляция любого следа, как материального, так и идеального). По Деррида, именно письмо, предшествующее любой данности, сдвинуто относительно любого наличия/присутствия; письмо — это технология обращения с материей языка и сознания и одновременно концептуальный каркас новой онтологии — онтологии различий (можно было бы сказать, гетерологии). Письмо запечатлевается в текстах, которые выступают как основная материя культуры. Отсюда вызывающий тезис Деррида: «нет ничего кроме текста» («Il n'y pas de hors-texte») или, в ином возможном толковании, «вне текста нет ничего»[2]. Сюда же можно было бы добавить и следующий принцип: «вне языка нет ничего». Разумеется, этот тезис подразумевает предельно широкое метафорическое понимание мысли и культуры как текстовой ткани, выраженной в языковой форме, а вовсе не натуралистическое отрицание всего на свете за исключением вербального графического текста.

Понятие письма в работах Деррида не одиноко и не единично: оно поддерживается углубляющим понятием «архе-письма» (archi-écriture) как условия любого конкретного письма, а кроме того — рядами смежных понятий, образованных от корней «грамма» и «графия». Но самое важное — то, что письмо воплощает сам

---

[1] Во французском написании этого неографизма (différance; обычный термин — différence) новая буква «а» обычно отмечается курсивом, я же предпочитаю сделать ее заглавной, чтобы подчеркнуть ее необычность.

[2] Один из лучших разборов проблематики текстовости у Деррида см.: *Gashé R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambr. (Mass.); L.: Harvard Univ. Press, 1986. P. 278–292. Родольф Гаше уже успел стать одним из классиков среди исследователей Деррида в мире; см. также: *Gasché R.* Inventions of Difference. On Jacques Derrida. Cambr. (Mass.); L.: Harvard Univ. Press, 1994.

принцип различия (следы, насечки, борозды, графические артикуляции и др.) в бытии и сознании. При этом различие в письме не просто утверждается, но и подчеркивается другим знаменитым понятием Деррида — это понятие различАния (différAnce), предполагающее отсрочивание во времени и отстояние в пространстве, некую анти-данность всего. Такой подход, разумеется, направлялся прежде всего на феноменологию с ее постулатами данности предмета сознанию. Однако в более широком плане деконструкция была склонна обнаруживать невнимание к «письму», скрытые или явные бинарные оппозиции с несправедливой иерархией членов практически у всех представителей двухтысячелетней европейской мыслительной традиции — у Платона, Гегеля, Хайдеггера, Фрейда, Руссо, Соссюра, Леви-Стросса и др.

Как конкретно это развертываются процедуры деконструкции? Типичная деконструктивная стратегия — интуитивная, это своего рода «нюх» на перебивы контекстов, неувязки, оговорки, апории. Однако чутье должно опираться на приемы — расшифровку забытых этимологий, прослеживание звуковых и смысловых созвучий с другими, смежными или близкими словами, обнаружение естественной, вещественной метафоричности слов и понятий. Полем этой работы могут быть и отдельные слова с контрастной семантикой (фармакон — лекарство и яд) и даже отдельные предлоги, приставки, частицы («и», «или», «не», «если», «между» и др.). Одни приемы действуют на территории одного-единственного текста, другие захватывают переклички между разными текстами, третьи сосредоточены на стыках текста с его контекстом (причем Деррида нередко рассматривает контексты не ради уточнения смысла данной фразы, а как раз наоборот — для порождения новых неожиданных смыслов), и др. Вот лишь несколько примеров.

Работа с языком вводит в философию нечто нефилософское, лишая философию ее самоидентичности. Философский язык, готовый к самопреобразованию, становится способным схватывать и фиксировать разрывы — между реальностью и мыслью, между мыслью и языком, а также многочисленные разрывы между разными уровнями и разными возможностями языка вербального, между возможностями вербальных и невербальных языков и др. Пример интересных контекстуальных перекличек дает нам изысканная графика книги «Похоронный звон» (1974)[1], где рассуждения о Гегеле и Жане Жене набраны двумя, а местами даже тремя параллельными колонками с множеством вкраплений —

[1] См. подробный разбор этого сложного сочинения: *Ramon Ch.* Déconstruction et littérature (*Glas*, un guide de lecture) // Derrida: la déconstruction. Paris: P.U.F., 2005. С. 99–142.

цитатных, пояснительных, словарных и других. Гегель здесь графически присутствует в чужеродном ему контексте и, разумеется, выглядит рядом с Жене иначе, нежели это было бы в одном ряду с Кантом или же неогегельянцами. Так возникает эффект «рассеивания» смысла, причем одна из ключевых книг Деррида так и называлась — «Рассеивание» (в рус. пер. «Диссеминация», 1972). Например, в тексте «Тимпан» из книги «Края — философии» (1972) в действие непрерывно вводятся близкие или далекие ассоциации из Арто, рассуждения о вестибулярном аппарате, об анатомических особенностях женского организма, о структуре лабиринта, о деталях архитектурных сооружений, имеющих «тимпан» («поле фронтона» или «пазуху арки свода»), а в результате побочный текст как бы вытесняет основной[1].

Примером перформативно-прагматического противоречия может послужить анализ Декларации прав человека, сделанный Деррида по случаю празднования ее двухсотлетней годовщины в Вирджинском университете. Деррида выявляет и заостряет несовпадения между позицией автора, Томаса Джефферсона, который сочиняет текст, но не подписывает его, и уровнями его легитимизации и реализации. Текст подписывает вовсе не автор, а собравшиеся представители Штатов, в конечном счете — весь народ, все «добрые люди», которые в своем стремлении к независимости ссылаются на Господа Бога. И это один из примеров парадоксов, апорий — разрешимых и неразрешимых, которые в изобилии представлены в текстах Деррида. В любом случае «деконструкция» есть то, что мобилизует несистемные возможности, «подрывные» силы различных текстов европейской культуры — философских, литературных, научных.

Вслед за вопросом «как?» возникает вопрос «для чего?». Для чего крушить системы привычных метафизических отсылок?[2] Делается ли это в надежде, что все откажутся от метафизики? Деррида, кажется, так не думает и даже этого не желает. Так зачем же это нужно? Как уже отмечалось, деконструкция представляется нам формой анализа, а анализ мы не спрашиваем: «для чего?» Для того чтобы исследовать некие «пред-артикуляции» уже выявленных артикуляций, расчленений, различий. В любом случае это не апология разрушения, а эксперимент по выходу из традиции без отказа от традиции, прощупывание новых возможностей мысли без нигилистического отказа от старого, но лишь с его «под-

[1] *Derrida J.* Tympan // *Derrida J.* Marges — de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. I–XXV.

[2] Подробнее об этом см.: *Aubenque P.* Faut-il déconstruire la métaphysique? Paris: P.U.F., 2009.

вешиванием», приостановкой его рецептов, которые ошибочно кажутся самоподразумеваемыми. В целом этот ход мысли призван дать обновленный взгляд на то, что мы привыкли считать своим, собственным, свойственным, присущим (propre): все собственное уже является иным, чужим, отличным от нашей суверенной мысли, все внутреннее уже заражено внешним, которое не явилось извне, но всегда уже присутствовало там, где мы его не замечали. В результате получается так, что простое заражается сложным, начальное производным, чистое нечистым, эйдетическое эмпирическим и др. Любое основание тем самым оказывается «безосновным»: оно смещено, отставлено, непосредственно не схватывается и требует более сложных операций опосредованного постижения. Этот акцент мысли соответствует той ситуации, когда все возможности игры чистых сущностей, казалось, были исчерпаны, и повышенное внимание стало привлекать средства информации и коммуникации, демонстрирующие все наши идеи как определенный монтаж репрезентаций, как наложение систем следов, как следствие опосредованности разными кодами.

С течением времени материал, привлекаемый Деррида к анализу, расширяется. При расширении сферы применения деконструкции в анализ включались все новые области культурных текстов: вслед за вербальными текстами настал черед визуальных искусств (архитектура, живопись), психоанализа, юриспруденции. По сути, деконструкция охватила все сферы гуманитаристики. Об этом можно судить, например, по весьма репрезентативной антологии, подготовленной и выпущенной в издательстве Кембриджского университета Т. Коэном[1]. Но аналитические задачи остаются в принципе теми же: показать наличие в любом мыслительном построении метафизического фундамента и ограниченность самой метафизики определенным набором постулатов, обнаружить динамику несистемных взаимодействий. В рамках этого общего задания меняются акценты и нюансы, но не принципы. Задним числом мы видим у раннего Деррида 1960-х некоторый академизм, у Деррида 1970-х нарастание экспериментов на стыке философии и литературы, а у Деррида 1980-х и 1990-х — все более широкий интерес к этико-политическим вопросам. Так, он изучает парадоксы, связанные с необходимостью и невозможностью в

[1] Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002. В книге деконструкция представлена через реальные или потенциальные взаимодействия с такими областями гуманитарного познания, как литературоведение, история, философия, этика, эстетика, право, политология, гендерные исследования, психоанализ и др. Среди авторов сборника известные специалисты в соответствующих дисциплинах: Дж.-Х. Миллер, Дж. Беннингтон, Б. Стиглер, Р. Мажор и др.

человеческой жизни дара, дружбы, справедливости, гостеприимства, ответственности, закона и др.

При этом он сплошь и рядом замечает новые предметы там, где мы обычно их не видим. Среди таких предметов, например, «пере-жизнь» (sur-vie)[1], которая не сводится ни к жизни, ни к смерти, но подразумевает повышенно интенсивную жизнь: она не прячется от неизбежного, но и не утешает себя бессмертием трансцендентального субъекта или будущим существованием в виде «архивов», к которым Деррида был так неравнодушен. Или «сообщество», которое не есть суверенность цельного социального организма, но скорее событие различенной совместности: этот вопрос особенно важен для современного понимания грядущей (à venir) демократии[2] и ее возможностей. Деррида всегда был левым (брал слово, ставил свою подпись, он вступался за тех, кто нуждался в сочувствии и помощи[3]), но никогда не был леваком, сторонником протеста ради протеста. Спрашивается: как жить в мире, где происходит обострение религиозных противоречий, усиление исламского фундаментализма и др.? Речь идет о переосмыслении суверенности как современной формы субъективности в политике: эта форма унаследована из прошлого, но стала неактуальной и даже опасной. В итоге, можно сказать, главная социальная и политическая задача, решению которой философия должна изо всех сил содействовать, заключается в том, чтобы построить новую Европу, которая бы обладала памятью о прошлом и могла взять на себя ответственность за будущее человечества, под-

---

[1] Это понятие концептуального языка Деррида раскрывается, например в очерке: *Derrida J.* Survivre // *Derrida J.* Parages. Paris: Galilée, 1986, и затем тонкой нитью проходит по многим его сочинениям — до самого последнего интервью: *Derrida J.* Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Galilée, Le Monde, 2005.

[2] «Грядущая демократия» — это проблемное понятие стало заглавием последней из четырех конференций-декад в Серизи-ла-Салль, посвященных Деррида; она состоялась в июле 2002 года. См.: La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2004.

[3] Многие, наверное, могут рассказать о готовности Деррида сочувствовать и помогать в тех или иных ситуациях — и общественно значимых, и маленьких личных. На собственном опыте я неоднократно с этим сталкивалась. Когда бывший администратор парижского Дома наук о человеке Клеменс Эллер вместо обещанной мне исследовательской стажировки, на которую я очень рассчитывала, предложил мне несколько месяцев преподавания, а я в расстройстве рассказала об этом Деррида, он немедленно оправился хлопотать, что, впрочем, не возымело действия, потому что Эллер (персонаж колоритный и своевольный) был абсолютно уверен, что преподавательское предложение является даже более важным и лестным, чем исследовательское. Были и другие простые жизненные обстоятельства, в которых я могла убедиться, насколько Деррида умеет быть внимательным и человечным.

нявшись и против американской гегемонии, и против «арабско-исламской» теократии. Обсуждая эти вопросы более конкретно, Деррида говорит и о практических переустройствах (изменение международных отношений и международного права, создание Нового Интернационала, изменение хартии ООН, перенесение ООН подальше от Соединенных Штатов и др.), и о теоретических разработках (изучение социальности, сообщества, со-бытия как различенной совместности и др.), о развитии «грядущей демократии». Ко всем этим темам, намеченным здесь лишь пунктиром, мы вновь обратимся во втором разделе книги, специально посвященном этико-политической проблематике у Деррида.

В ходе этой эволюции меняется и отношение к главному — к проекту деконструкции и его реализации. Так, если молодой Деррида — это самоутверждение через деконструкцию, посредством которой отметались все другие подходы, что нередко выражалось в резкой полемике с современниками, то Деррида в конце жизни говорит о себе как о наследнике, обязанном предкам и благодарном своему поколению. Так, в своем последнем интервью, данном незадолго до смерти, Деррида «благословляет» поколение французских 1960-х годов — эпоху, которая «преждевременно завершилась, но требует возрождения». На верность этому наследию (Лакан, Альтюссер, Фуко, Барт, Делёз, Бланшо), общему в различном, он и присягает. Пронзительным свидетельством этой верности является и сборник некрологов, написанных им за двадцать лет: «Конец света, каждый по-своему» (2003). Теоретическая любовь к различиям стала практической; установка на самоотличение от других уступила место гораздо большему приятию другого. Главным вопросом становится не столько подрыв традиции, сколько возможные формы отношений к ней. Например, Деррида говорит, что он не отказался от слова «деконструкция», однако заново осознал, что оно необходимо предполагает память, а также поиск новых связей в истории философии, внутри которой мы находимся даже тогда, когда думаем, что из нее выходим. Можно даже сказать, что деконструкция, которая выступает против иллюзии полного овладения смыслом, против фантазма абсолютного знания, мыслится в конечном счете не как забвение о традиции, но скорее как воспоминание о том, что в традиции было забыто.

Присмотримся, однако, к общей траектории философского языка Деррида и ее важнейшим точкам — начальной и конечной. В ранних работах явно или подспудно стоит вопрос, который, так или иначе, беспокоил тогда многих. Это вопрос о судьбе философии, которая была тогда в центре общественного внимания: от нее многого ждали, но она, казалось, сдала позиции бурно раз-

вивающимся гуманитарным наукам, новым формам социальных практик — не означает ли это «конца философии»? Ответ Деррида недвусмысленно ясен, и он будет здесь неоднократно повторяться: очерченность (огражденность, ограниченность, clôture) метафизики не есть конец философии[1]. Да и саму метафизику мы тем самым не упразднили. Вот мы используем знак (один из опорных элементов метафизики), чтобы ее расшатать, но это вовсе не значит, что можно обойтись без знаков... Главным оказывается не отрицание знака и структуры, но внимание к тому, что в структуре неструктурно: а в ней всегда есть щели и дыры, в которых происходят совсем иные процессы, нежели то, что описывается более привычно структурированной мыслью. Можно сказать и иначе: метафизика — это закрытая система принципов, а философия — прояснение этих принципов и условий их выдвижения, а также прощупывание возможных выходов за их рамки, философия — это, можно сказать, открытая структура. Но разве эта работа не является продолжением того мыслительного импульса, который был задан традицией критики метафизики, представленной уже у Канта, Гегеля, Ницше, Гуссерля, Хайдеггера?

В свете этого призыва Деррида — оглянуться на европейский опыт философии и в том числе европейский опыт рациональности — следует, по-видимому, рассматривать основные упреки в адрес деконструкции. За Деррида постоянно тянулся — и во Франции, и за ее пределами — шлейф неприязни профессионального философского сообщества, обвинений в несерьезности и неакадемичности. Он имел почетные дипломы многих десятков университетов мира, но во Франции, как известно, ему было отказано в звании профессора. Для многих Деррида — это смешение жанров — литературного и философского, замена идей письмом, в котором нет ни утверждений, ни отрицаний, но царит фрагментарность и недоговоренность. В зависимости от вкусов и пристрастий,

[1] О понятиях метафизики и их деконструкции Деррида всегда говорил достаточно осторожно. В начале своего творческого пути: «Конечно, речь не идет об "отказе" от этих понятий: они необходимы, так как без них — по крайней мере, пока — мы вообще ничего не в состоянии помыслить. Речь идет лишь о том, чтобы выявить систематическую и историческую соотнесенность тех понятий и жестов мысли, которые нередко считают возможным безболезненно разделить. Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость (clôture) уже очерчена» (*Деррида Ж.* О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 128). В конце своего творческого пути Деррида еще раз подчеркнул: «Неслучайно начиная с "Грамматологии" (1967) я четко заявлял, что речь вовсе не шла о конце метафизики и что очерченность метафизики ни в коей мере не означала ее конца» (*Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. Note 1, p. 207).

это приветствуют или ниспровергают. И как к этому отнестись? Верно, что Деррида приветствовал ницшеанский идеал философа-художника. И конечно, в философии есть своя художественная составляющая, слой метафор и словесных экспериментов, как в поэзии — материал и средства мысли. Верно, что деконструирующая мысль Деррида имеет свои причуды: это не метод, но скорее «охотничье чутье» (слово «flair» Деррида сам употребляет в главе о методе из «Грамматологии»[1]. Подобно охотнику из басни Лафонтена, приманивающего хищную птицу на свою перчатку ярким кусочком кожи, Деррида выступает как опытный и умный охотник, который готов перехитрить читателя и «перемыслить» философского «соперника», и мы никогда не будем заранее знать, какое именно слово, оборот, поворот мысли привлечет его внимание.

§ 3. Деконструкция: между феноменологией и структурализмом

По целому ряду причин (среди них — сопряжение высоко аналитичного наследия картезианства с немецкими глубинами познавательного синтеза) во Франции происходили многие интереснейшие мыслительные эксперименты последнего столетия. В общей лаборатории прорабатывались и наследие феноменологии (когда, вслед за Хайдеггером, Сартр применил феноменологические процедуры к свободе, Мерло — к телу, Рикёр — к значению, а Деррида — обобщил их, поставив под вопрос сам феноменологический жест мысли), и экзистенциалистский проект, и альтюссеровский крен в сторону зрелого Маркса (безличные структуры «Капитала»), и неорационалистическая идея «эпистемологического разрыва» в познании, и яркие поэтические эксперименты со словом, которое хотелось вырвать из сферы влияния «агрессивного» разума. Особенностью французской культурной ситуации 1950–1960-х годов было отсутствие чего-либо равноценного европейской философии науки (неопозитивизму, логическому позитивизму). Когда субъективистские схемы индивидуального выживания исчерпали себя, возник общественный запрос на научную философию. Именно в этой ситуации французский структурализм, который был не философией, а методологической тенденцией, связанной с распространением лингвистических методов на другие культурные объекты, прогремел как новейшая научная философия и идеологически сплелся с лозунгом «теоретического антигуманизма». Этот лозунг был символом противостояния

[1] *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 318.

в 1950–1960-х годах во Франции субъективистских направлений философии, опиравшихся на сознание, человека, персоналистически понимаемую историю, и структурализма, который, переосмысливая принципы европейского гуманизма, клал во главу угла безличные, лишенные человеческой размерности величины, бессознательное, язык, структуру. Лозунг теоретического антигуманизма был провозглашен во второй половине 1960-х годов Луи Альтюссером в его работах о «Капитале» Маркса, противопоставленных романтическим и субъективистским трактовкам «молодого Маркса» у Лукача или Грамши[1].

Когда Деррида вошел в большую философию, на французской культурной сцене царили взаимно враждебные феноменология и структурализм. Он начал с того, что показал, в рамках принятых им посылок, логоцентричность того и другого. Так, феноменология, и прежде всего Гуссерль, опирается на данность предмета сознанию и на противоречие наличия и отсутствия. Деррида считает такую данность иллюзорной, а противоречие — мнимым: согласно его трактовке, феноменология не в состоянии учесть артикуляции «письма» в игре смещений и отсрочиваний. Так, структурализм, прежде всего в лице Соссюра и Леви-Стросса, опирается на идею структуры и знака и тоже не замечает письма за видимой первичностью живой речи. Реальной сложностью для Деррида была трактовка знака: это одновременно и элемент метафизики, и элемент, подрывающий метафизику: ведь знак замещает наличное в его отсутствии и тем самым запускает механизмы отстранения и отсрочки в языковых и познавательных процессах. Заявляя, что его интересуют не намерения Соссюра, но лишь сам текст (имеется в виду знаменитый «Курс общей лингвистики»), даже если он составлен из записей его учеников на лекциях, Деррида, однако, читает Соссюра вовсе не по критериям строгой филологии: он выискивает в тексте то, что ему в данном случае важно, — нелюбовь к письму и установку на наличие/присутствие[2]. Он даже при-

[1] Сейчас, полвека спустя, становится тем более очевидно, что несмотря на провокационный язык, так называемый теоретический антигуманизм был в широком смысле формой гуманизма, однако он не начинал с субъективных очевидностей сознания, но полагал возможным прийти к ним в результате тщательного анализа структур, функционирование которых порождает, в частности, и явления сознания. См. об этом, например: *Автономова Н. С.* Этапы идейной эволюции Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики. Критические очерки. М.: Наука, 1987.

[2] Французский термин présence я считаю теперь возможным передавать в русском языке как «наличие», как «присутствие» или даже, как в данном случае, пользоваться обоими терминами сразу — через косую черту. Подробнее об этом см. сноску 1 на с. 129.

писывает Соссюру, как, впрочем, и Руссо, «сновидную», противоречивую логику (так, Соссюр верно утверждает произвольность знака, но неверно отвергает вторичность письма). Произвольно-выборочным является и прочтение Ницше, которого Деррида непременно хочет видеть антиметафизиком, несмотря на то, что теория происхождения языка у Ницше (язык — это бледная копия живых природных сил) и его понятие письма, по сути, нередко оказываются весьма далеки от явных концептуальных предпочтений Деррида.

Леви-Стросс, Лакан, Фуко, Барт, Кристева в разных областях показали и заострили значимость языковой доминанты культуры. Но этот период социальной затребованности «научной философии», роль которой по совместительству выполнял структурализм, быстро прошел. Вряд ли можно сказать, что он исчерпал себя, хотя социальные эмоции после 1968 года хлынули в совсем другие дела (этику и политику). В 1970-е годы, в противоположность 1960-м, все уже забыли об оппозиции науки и идеологии, ранее столь значимой, а «новая философия» начала выискивать проявления «репрессивного» разума в близкой и дальней истории. Научный проект структурализма перестал быть массово интересным, хотя свою плодотворность он сохраняет и поныне — ведь в гуманитарном познании многие области до сих пор даже не описаны по единообразным основаниям и не систематизированы, не говоря уже об отсутствии общей теории объекта, так что линнеевской работы в гуманитаристике хватит еще как минимум на столетие.

Структурализм возник в 1960-е годы во Франции и связан с именами Альтюссера, Барта, Фуко, Якобсона, Лакана, Леви-Стросса, группы «Тель кель», с которой Деррида был близок в своих ранних публикациях. Основные черты структурализма определяет Леви-Стросс в своей статье «Структурный анализ в лингвистике и антропологии» (1945), вошедшей позднее в сборник «Структурная антропология» (1956). Лингвистика и фонология лежат в основе принципов структурализма. Леви-Стросс показывает аналогию формальную между структурами родства и структурами фонологии. По Леви-Строссу, родство и символические представления структурированы как язык. Структуралистские подходы при всей их разнице имеют общую черту — это опора на аналогию с лингвистикой: структура как комбинаторика замещает метафизический дискурс о сущности, анализ феноменов в терминах позиций и отношений противопоставляет себя эмпиристскому фактонакопительству, а смысл рассматривается как результат функционирования структуры и смещения позиций. Можно сказать, что структура занимает место кантовского транс-

цендентального субъекта: она повторяет и усиливает то, что она претендовала ниспровергнуть. Так или иначе, уже ранние работы Деррида способствовали распространению вопроса, характерного для структурализма и усиленного в постструктурализме, — о знаке, структуре, но также следе, письме — на область философии.

В сборнике интервью под заглавием «Позиции» (1972) мы видим, как Деррида пытается прописать пределы структуры и одновременно показывает открытость структуры к тому, что выходит за ее рамки. Прежде всего, понятие текста уже представляет некий предел структурализма как знания и как науки, а понятие «различАния» (différAnce), распыляющего свои воздействия в пространстве и во времени и сдвигающего с места опорную точку любого присутствия, ограничивает структуралистскую науку. Оно заставляет пересмотреть традиционные структуралистские мотивы статики, синхронии, таксономии, а-историзма, ранее преобладавшие в понятии структуры[1], предполагавшем, что структура заведомо исключает историю, диахронию, единичность, изменение структур (правда, критикуемый образ структурализма оказывается при таком его понимании достаточно догматичным[2]). Во всех этих формах исследовательского интереса Деррида ярко проявляет себя установка на то, что я называю открытой структурой. Это проявляется не только в программных моментах, но и в конкретных и на первый взгляд странных изобретениях. Например, его неографическое (на слух он не воспринимается и читается только на письме) понятие «différAnce», о котором мы еще будем много и по разным поводам говорить, вводит в структуру определенную открытость, размывая некоторые привычные модальности восприятия. Однако важно и то, что оно вовсе не является а-структуральным: оно производит эффекты структурирования, выстраивает новые смысловые связки, допускает широкий регистр новых трансформаций и в этом смысле, можно даже сказать, дает место структуральной науке[3].

Переломный момент в традиции мышления о структуре наступает тогда, когда начинает осмысляться специфика структурированности структуры, лишенной центра: с этого момента пришлось осознать, что центра не существует, «что у него нет проч-

---

[1] *Derrida J.* Positions. Paris: Minuit, 1972. P. 39. Хотя Деррида отвергает структуралистскую пару «означаемое–означающее», считая ее одной из метафизических оппозиций западной культуры, он, тем не менее, сохраняет слово «означающее», открывая его к иным смысловым возможностям и артикуляциям.

[2] См. об этом в моей книге «Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров». М.: РОССПЭН, 2009.

[3] *Derrida J.* Positions. P. 39.

ного места, а есть лишь некая функция, нечто вроде не-места, в котором до бесконечности разыгрываются замещения знаков»[1]. Деррида подчеркивает: именно в этот момент, который невозможно точно датировать в культуре, в момент осознанного снятия единственного, священного центра, язык, понимаемый как механизм знаковых замещений, и получает возможность безграничной экспансии, повсеместного распространения. Иначе говоря: «В этот момент все становится дискурсом <...> т. е. системой, в которой центральное, первоначальное или трансцендентальное означаемое никогда не является абсолютно присутствующим вне системы различий»[2].

Нередко мы сталкиваемся с мнением, согласно которому дерридианская мысль представляет собой «нео-» или «гипер-» структурализм. Однако отметим, она имеет мало общего с текстами, которые называют структуралистскими в догматическом смысле — теми, которые не обращают внимания на сами процессы структурирования. Деррида не хочет быть ни структуралистом, ни антиструктуралистом. Понятия различАния, дифферАнса, или письма различий и различиями, производства различия не являются ни просто структуралистским, ни просто генетическим, так как эта альтернатива сама является «эффектом» дифферАнса. Мысля письмо как «дифферАнс» или как «диссеминацию», Деррида указывает на то, по отношению к чему и структура и генезис равно являются эффектами: речь идет о такой «игре» (le jeu), о таком функционировании, которые одновременно и расщепляют и производят структуру, или, иначе, расщепляя структуру, производят ее. Это трудный момент для понимания: речь постоянно идет о двойном или двояком действии, внутри которого работают взаимоисключающие — но и взаимно друг друга предполагающие — модальности.

В культуре общим местом постструктуралистских концепций, формой смешанного телесно-духовного удовольствия стало наслаждение чтением и письмом как универсальными процедурами культуры: начинается период массового писательства, при котором каждый волен творить («писать»), присваивая себе что угодно чужое, в формах внежанровой полуимпровизации — эссе. Полный отказ от прежнего пафоса науки и научности привел к росту антисциентистских умонастроений, когда во главу угла ставилось все неструктурное и нелогичное (аффекты, потоки, телесность, динамика), сосредоточиваясь вокруг «желания», привнесенно-

[1] *Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967. P. 411.
[2] *Ibidem.*

го в философию психоанализом, но сублимированного в ней до общеэротического опыта жизни тела и души. И это интертекстуальное пространство стало своего рода «амортизационной подушкой», смягчающей удары реальности (все равно непостижимой) и стимулирующей полеты воображаемого («во сне и наяву») и операции символического мышления. Целью становится такое затрудненное письмо, которое не способствует коммуникации, а, наоборот, затрудняет ее. Эта интертекстуальная сфера разрасталась как бы сама по себе — тексты продуцируют тексты о текстах, а потом складываются в гипертексты с всеобщими цитатами, подменами, карнавалом. Однако — при всех внешних параллелях — Деррида не сводится к такой общей картине. Как бы он сам ни называл свою работу по выковыванию языка философии, за всеми его экспериментами при определенной направленности внимания мы вправе видеть мыслительные контексты, которые проясняются и обогащаются этими экспериментами с языком.

Другой важный момент самоопределения концепции Деррида в ранний период — *деконструкция феноменологии*. Выражение «вне-текста не существует», как бы мы его ни понимали, сотрясает мысль, потому что меняет отношения между текстом и тем, что считалось реальностью или же феноменами — историческими, экономическими, социальными и др. Отход Деррида от феноменологии — не случайное обстоятельство. Речь идет о переосмыслении, причем наиболее радикальном, самой философии: проблем сознания и феноменальности, явлений бытия и времени. Деррида предлагает другую мысль о феноменах и о реальности, мысль, которая вступает в объяснения с феноменологией как философией феноменов. Понятие феноменологии в широком смысле слова не ограничивается философией Гуссерля или Хайдеггера, но может в известном смысле служить всей философии: ведь философия никогда не переставала мыслить феномены, для того ли, чтобы искать их истину или смысл, для того ли, чтобы их анализировать и воздействовать на них. В «Голосе и феномене» Деррида поставил вопрос о привилегиях голоса и фонетического письма во всей истории Запада — как она представлена в истории метафизики и в трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Таким образом, рассмотрение мира как текста у раннего Деррида — это способ объясниться с феноменологией; причем это объяснение можно видеть в соотношении подхода Деррида с тем, что Гуссерль называл феноменологической редукцией. Это метод, подводящий к бытию феноменов, а через них — к самим вещам. Этот путь приводит феномены к их феноменальности, а данное — к способу данности. Речь у Гуссерля идет о том, чтобы объяснить,

каким образом нечто является («le comment de l'apparaître»). Деррида деконструирует сам фундаментальный принцип феноменологии, т. е. принцип абсолютной данности феноменов первоначальной интуиции, или, иначе, принцип, посредством которого сознание устанавливает смысл феноменов в режиме редукции и обеспечивает тем самым самоприсутствие (присутствие перед самими собой) объектов, мира и сознания.

В своей попытке превратить феноменологию в «строгую науку» Гуссерль, как известно, создает метод феноменологической редукции естественной установки, т. е. приостанавливает значимость суждений относительно внешнего мира. И тогда в режиме редукции все, что есть, приводится к сознанию и описывается как конституированное в сознании в некоем «интенциональном» смысле. Феноменологическая редукция приводит феномены к переживаниям сознания: она немыслима вне сознания, мыслимого как интенциональность. При этом все, что есть, включается в сознание — только это включение не реальное, а интенциональное. Самоприсутствие сознания имеет в гуссерлевской феноменологии структурирующее значение, оно может меняться, возобновляться, задерживаться. Образцом несовпадений выступает у Гуссерля время: время и есть это несовпадение конституирующего и конституируемого, субъекта и объекта, Я и мира, видящего и видимого. Время всякий раз отстает или забегает вперед, и тогда конституируемое может появиться лишь в прошлом — по отношению к мгновенной актуальности момента сознания. Хотя конституируемое запаздывает по отношению к конституирующему, это осмысляется в телеологической схеме конституирования феноменов в сознании, в горизонте самоприсутствия сознания перед самим собой. Можно сказать, что идентичность смысла в феноменологии всегда предшествует различию сознания по отношению к самому себе (в философском языке Деррида — différence à soi). Таким образом, в феноменологии Гуссерля различие (запаздывание, несовпадение, нетождественность) всегда выступает как различие по отношению к тождеству — смысла и сознания. Дерридианское расширение текста на мир и мира на текст разрушает идею присутствия сознания перед самим собой. Тем самым, можно сказать, феноменологическая редукция вводится в измерение текста, а это прикрывает доступ к вещам как таковым в их непосредственности и естественности. Существования вещей никто не отрицает, однако их наличие/присутствие бесконечно отсрочено, и мы имеем доступ лишь к тому, что Деррида называется различАнием, дифферАнсом (это наиболее общее обозначение письма). Деконструкция приводит все к текстам, однако тексты деконструируют себя. В каком-то смысле, можно сказать, декон-

струкция является одновременно проблематизацией (или даже крахом) текстуальности и ее принципом.

Таким образом, философский язык Деррида, который отправляется от феноменологии и от структурализма, пытается помыслить их пределы и их открытость, а для этого разрабатывает такие понятия, как текст, письмо, след, диссеминация и др. Необходимо отметить, что подобное взаимодействие, притяжение и размежевание с двумя господствующими течениями эпохи вовсе не означает беспринципного свободного полета. Самоопределение требует тщательной работы над тем, что производит и структурирует западную философскую традицию. Дерридианская деконструкция не является постмодернистской потому, что она не притязает забыть традицию, как подчас получается у Делёза: она стремится, напротив, к «анамнезу незапамятного» или, иначе, того, забвением чего является традиция. Таким образом, это очень сложное отношение к традиции: оно работает в области памяти — над тем, что скрывается, прячется от работы вспоминания. Очертив эти основные идейные противостояния, в которых складывалась мысль Деррида в философском поле, мы теперь — кратко и выборочно — остановимся на нескольких отдельных философских персонажах, значимых для Деррида, чтобы четче обрисовать тем самым контуры его исследовательского проекта, выраженного особым способом в философском языке.

§ 4. Деконструкция: «анамнез незапамятного»

По каждому автору, мысль которых влияла на Деррида, можно было бы написать — и некоторые авторы уже написали — книги: это могут быть темы «Гуссерль и Деррида», «Хайдеггер и Деррида», «Левинас и Деррида», «Бланшо и Деррида» и др. В своей аналитически лаконичной манере американский философ Том Рокмор в в книге «Хайдеггер и французская философия» (1995) по пунктам перечисляет, например, в чем заключается специфика дерридианской трактовки Хайдеггера, и это уже воспринимается как конспект огромной книги, которую, быть может, напишет кто-то другой. Во всех этих случаях было бы интересно показать, как мысль одного живет в мысли другого и как философия строится путем таких взаимодействий и перекличек на уровне мысли и языка: они не обязательно должны означать приятие чужой мысли: скорее это реакция, ответ.

Ницше: языковое переворачивание метафизических оппозиций. Видно, что отношение Деррида к Ницше — особенное. Это про-

является, например, в его полемике с Хайдеггером по поводу Ницше, где Деррида храбро бросается на Хайдеггера, к которому относится в целом очень почтительно. Так, Хайдеггер считает Ницше метафизиком, а Деррида возражает: сами вы метафизик, а вот Ницше, слава богу, нет! Причем чтобы доказать это, не нужно Ницше мучить проверками на более умную онтологичность и пр. Достаточно оставить Ницше в покое, и тогда за него будет говорить его текст, который скажет нам, что Ницше сумел освободить знак и письмо от подчинения наличию/присутствию и истине. Тем самым Ницше провозглашается деконструктором до деконструкции. В «Грамматологии» Деррида рассматривает Ницше очень выборочно (например, умалчивает о теории происхождения языка и о трактовке креативности стиля у Ницше), хотя и берет у него некоторые темы, мотивы, ориентации, и к тому же говорит о Ницше в подчеркнуто неутвердительном — сослагательном наклонении. В «Шпорах», например, этих сомнений у Деррида уже нет, налицо полное доверие письму Ницше, хотя процедуры деконструкции проникают глубже и, например, за внешним презрением Ницше к женскому полу выявляет его интерес к женщине.

Деррида близок к Ницше, но он не ницшеанец[1]. Ницше выводит свои понятия из внутриязыковой игры, из интуиции, из образа, из нервного возбуждения, наконец. Любое понятие — это результат переноса и забвения об уникальности этого опыта: под видимостью логического тождества скрывается нетождественное. Язык в концепции Ницше и язык самого Ницше формируется на основе неязыкового опыта, эстетического по своей природе. И потому для него воля к художественной власти над текстом глубже и первичнее любой научной логики. Язык, обработанный человеком ради социальной пользы и удобства общения, становится гробницей силы. Итак, космогония Ницше — это хаос сил, которые несут и поддерживают человека, а изначальный язык — эквивалент живой силы, формирующей эстетическое состояние тела, некое равновесие или неравновесие сил. Письмо не стремится сообщить или хотя структурировать мысль: посредством афоризмов, концентрирующих энергию, оно передает темп, модуляции, страсть, личное начало — все то, что вообще не может быть записано. Но все равно письмо остается бескровной копией живого голоса и страсти (и тут, по Деррида, Ницше ничем не отличается от Платона или Руссо).

Деррида не разделяет фундаментальных установок Ницше, его пристрастия к дифирамбу, гимну или песне: наверное, языку ни-

[1] Среди лучших работ о Ницше и Деррида — статья М. Хаара, хотя она написана далеко не вчера: *Haar M.* Le jeu de Nietzsche dans Derrida // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida. P. 205–227.

когда не удастся вернуться к гимнической поэзии, которая на все лады выпевает свое утвердительное «да» (если это и возможно, то не в прямой речи философа, но в монологе Молли из джойсовского «Улисса»). Дерридианская цепь означающих, кажется, не имеет никакого отношения к космическим и физическим силам мира: это — логика бесконечных замен, смещений, восполнений. Однако Деррида берет у Ницше сам принцип переворачивания метафизических оппозиций и «жесткого» отношения к языку (такой работы с ним, которая его напрягает, расширяет, сжимает и др.). И все же вопрос о степени близости Деррида к Ницше остается открытым: разве нам не случалось видеть Деррида почти «дионисийцем», строящим собственные мифы?

Гуссерль: редукция и выразительный знак. Феноменология для Деррида — живая среда заимствования понятий, раннее и сильное философское влияние. Феноменология — это средство вернуться к корням философского вопрошания, начать с чистой доски, заново увидеть мир, показать, как реальность является нам в дотеоретическом (но не наивном) опыте, подвесить все ответы на фундаментальные вопросы и сделать очищенные очевидности сознания основой подлинной науки. Все ранние работы Деррида, так или иначе, навеяны Гуссерлем. Во введении к «Началам геометрии» (1962) и в «Голосе и феномене» (1967), как затем и в «Грамматологии», осуществляется деконструкция гуссерлевской теории значения. Стержневая для Деррида в «Логических исследованиях» Гуссерля — оппозиция между выражением и указанием. Гуссерль возвышает выражение (голос, восприятие) за счет индикации и обозначения.

Если для Гуссерля, верившего в феноменологическую редукцию, важно поскорее добраться до знака чисто экспрессивного, выразительного, способного явить нам чистую интуицию или же внутренний монолог, то Деррида, напротив, настаивает на принципиальном смешении (или даже неразличимости) выразительности и указательности. Всякий знак для него уже включен в процесс различАния (отстранения-откладывания), так что сама возможность чистого внутреннего логоса изборождена и подорвана цепочками следов и замен-восполнений. Для Гуссерля «услышать собственный голос» (s'entendre parler) значило уловить биение пульса собственной мысли, получить лингвистический эквивалент рефлексивного сознания. Но Деррида лишает внутренний монолог, не опосредованный знаками, статуса очевидности и тем самым ставит под вопрос все здание феноменологических понятий. Да и как можно настаивать на результативности феноменологической редукции, если в любом выражении всегда есть

момент указания, в голосе — момент письма, т. е. соотнесенности с чем-то «нечистым» и эмпирическим.

Деррида предпринимает нечто, не сделанное ни Гуссерлем, ни Хайдеггером. Их феноменология, как он считает, оставалась в рамках противопоставления присутствия и отсутствия, поскольку язык фактически оставался и у того и у другого не анализируемой предпосылкой. Напротив, задача Деррида заключается в том, чтобы через анализ языка и письма показать иллюзорность и неочевидность присутствия. Но для этого нужно ввести в действие процесс различАния — отступления, промедления, смещения. Однако и само понятие различАния было навеяно чтением Гуссерля (ведь оно вводит со-расчлененность пространственных и временных процессов: динамического становления пространства — временем, а времени — пространством).

Можно предположить[1], однако, что деконструкция есть гиперболически расширенный перевод некоторых механизмов гуссерлевской редукции (или, точнее — гуссерлевских редукций). В противовес такому мнению, Деррида, однако, подчеркивает[2], что хотя феноменологическая редукция, полагание в скобки наивного реализма или естественной установки вполне может показаться своего рода азбукой деконструкции, деконструкция в ее развернутом виде решительно ставит под вопрос всю аксиоматику феноменологических редукций[3].

Хайдеггер: де(кон)струкция[4]. В «Грамматологии», в «Письме и различии», в «Краях — философии» Деррида читает Хайдеггера, уже учитывая свой опыт чтения Гуссерля: найти первоначало значения невозможно. Это понимает и Хайдеггер: для него амбивалентный знак крестообразного вычеркивания (это значит: нечто есть и не есть) это единственно возможный способ обозначить наличие/присутствие. Вся западная философия (точнее, та ее часть, которую можно отнести к традиционной метафизике) отошла от мысли о бытии, сосредоточившись на сущем, а теперь нам пред-

[1] См. об этом: *Courtine J.-F.* L'ABC de la déconstruction // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frederic Worms. Paris: Galilée, 2008. P. 18.

[2] *Derrida J.* Et cetera...(and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004. P. 24.

[3] Ср.: *Kates J.* Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction. Evanston, Il.: Northwestern Univ. Press, 2005. Ср. также: *Bernet R.* La voix et le phénomène // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.

[4] См., в частности: *Dastur F.* Heidegger, Derrida et la question de la différence // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008. P. 87–108.

стоит выйти из очерченной таким образом метафизики и вернуться назад — к мысли о бытии. Знак «бытие» — не что иное, как след, который обозначает присутствие только через его отсутствие, так что бытие обнаруживается лишь под знаком следа. Этот вопрос о неналичном и самостирающемся следе как своего рода безосновной основе приобретает для Деррида первостепенное значение.

Феноменология, по Хайдеггеру, должна помочь нам вспомнить это — оживить вопрос о бытии, переориентироваться с традиционной метафизики на фундаментальную онтологию. Деррида следует Хайдеггеру в отказе от традиционной метафизики, но расходится с Хайдеггером и в трактовке бытия, и в анализе главного парадокса человеческого существования — бытия-к-смерти как невозможности всех дальнейших возможностей. Тема смерти возникает и в «Грамматологии» и прежде всего применительно к Руссо и его трактовке человеческого состояния в отличие от животного состояния: человека отличает от животного наличие воображения и знание о своей смерти. Со временем тема смерти притягивает Деррида все сильнее, смыкаясь с темой языка: онтологическая конечность человеческого существования и парадокс значимого высказывания об этом в языке («Я мертв!»[1]) разрушают наши понятийные орудия.

По Хайдеггеру, человека отличает от животного наличие языка. Однако хайдеггеровский понятийный язык, определяя человека как бытие-к-смерти, не способен вместить смерть и представить ее в понятиях, потому что в мире наличий она невозможна и непредставима — а это значит, что язык не способен отобразить наиподлинно человеческое. Деррида переводит смерть в другую плоскость — следов и различающих процессов. Сама знаковость, или, иначе говоря, возможность знака, отмечающего неналичие или неприсутствие вещи, выказывает определенное отношение к смерти, выраженное в культуре; ведь, по Деррида, всякая графема имеет смысл завета и завещания, так что устранение знака в метафизике было попыткой устранить мысль о смерти.

Неоднозначно и отношение Деррида к позднему Хайдеггеру, мысль которого развивалась в двух направлениях. Первый путь

[1] Тема смерти наиболее ярко представлена (между прочим, во многом в противопоставлении Хайдеггеру) в книге «Апории». Интересную сюжетную параллель дает нам Барт, разбирая новеллу Эдгара По (см.: *Барт Р.* Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По // *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 242–261). Кульминация разбираемого здесь сюжета относится к тому моменту, когда, произнося слова «я мертв», человек, чудом избежавший смерти, реально умирает. В философском языке Деррида эта невыразимая ситуация может быть названа «жизнь смерть» (по-французски «la vie la mort» — именно так, без каких-либо дополнительных знаков...).

требовал «де(кон)структивного» прочтения великих философов (Платона или Канта), при котором выявлялось бы «непомысленное» первоначало бытия. Другой путь требовал поворота к поэтическому языку, при котором энергия мысли о бытии сосредоточивалась бы в поэзии. Для Хайдеггера поэзия — не индивидуальное и не элитарное, а общее, коммунальное дело: поэтическое творчество собирает народ вместе, позволяет ему вспомнить и пережить конечность своего бытия, заново почувствовать скрытое (или выцветшее) богатство естественного языка[1]. Игра поэзии у Хайдеггера серьезна — она напоминает нам о конечности нашего бытия и о бытии-к-смерти.

В последнее время Деррида особенно четко формулировал свои расхождения с Хайдеггером, опровергая мнение тех, кто видел в нем местоблюстителя Хайдеггера на французской почве[2]. Так, деконструкция, настаивает Деррида, никогда не принимала форму объективирующего знания и никогда не была диагностикой в стихии языка. Далее, он никогда не связывал деконструкцию с популярным мотивом «после» («пост»), в какой бы форме он ни появлялся. Начиная с «Грамматологии» (и тут опять «Грамматология» выступает у Деррида как точка отсчета во всех размышлениях о своем концептуальном прошлом[3], он неустанно подчеркивал, что «ограда» метафизики, которую он обрисовывает, вовсе не есть конец метафизики или конец философии. Кстати, эта самая ограда не окружает метафизику *как таковую*, метафизику с определенным артиклем (la métaphysique), но скорее пересекает ухабистое поле с весьма сложным контуром пределов и границ. Наконец, и это, быть может, особенно важно, деконструкция — это отнюдь не современное изобретение: отдельные ее мотивы существовали, например, уже у Лютера, ко-

[1] Исходя из своей философии языка, Хайдеггер мог позволить себе прибегать к своего рода «народной этимологии», связывая, например, слово «Dichtung» (поэзия) со словом «dicht» (толстый, плотный), хотя немецкое «Dichtung» происходит от латинского «dictare» и со словом «dicht» этимологически никак не связано.

[2] Эта тема всегда была для Деррида сложной и даже болезненной, о чем мы далее еще будем говорить. Как подчеркивает Том Рокмор, специально изучавший судьбу хайдеггеровского наследия во Франции, Хайдеггер оказал большое влияние на многих французских философов (Левинас и Деррида — крупнейшие среди них), которые, в свою очередь, определили пути американского восприятия Хайдеггера. Специфику позиции Деррида применительно к Хайдеггеру Рокмор видит в том, что Деррида критикует Хайдеггера, выступая против хайдеггеровского перевеса единства над различием, собирания над рассеянием и др., однако в целом остается в орбите его мысли. Фактически в своей деконструкции Деррида продолжает линию хайдеггеровской критики истории онтологии, но стремится избежать при этом тех тупиков, в которые, по мнению Деррида, Хайдеггер попадает из-за остаточных проявлений метафизической мысли.

[3] Ср.: *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 207.

торый стремился освободить теологию от позднейших наростов и наслоений с целью добраться до истины Священного писания. Несмотря на все его уважение к этой лютеранско-хайдеггерианской традиции, та деконструкция, которая увлекает Деррида, к этой традиции (по крайней мере, целиком) не принадлежит.

Гадамер: диалог и герменевтика[1]. Что касается темы «Хайдеггер и Ницше», то она надолго осталась значимой для Деррида. Она была одной из важнейших тем и во время известной встречи (так называемого несостоявшегося диалога) Деррида с Гадамером. Об этом событии стоит упомянуть, хотя бы кратко, потому, что оно тонко оттеняет различие позиций герменевтики и деконструкции. Гадамер разделяет хайдеггеровскую трактовку Ницше как метафизика, а Деррида, напротив, подчеркивает в Ницше все то, что сопротивляется метафизике: словом, в этом споре Гадамер ближе к Хайдеггеру, а Деррида — к Ницше. Гадамер выступает против позднего Хайдеггера с его уходом в поэтический язык и видит в Деррида сторонника этого «поэтического» Хайдеггера. Однако Деррида отвергает такую трактовку: поздний Хайдеггер ему не близок, и он вообще пытается читать Хайдеггера через Гуссерля, т. е. через проблематику знака (а не живого разговора).

Такое обсуждение проблемы языка в итоге не находит путей к пониманию. В том ли тут дело, что Гадамер слишком доверяет значимому опыту, а Деррида выступает с несколько скептических позиций? Казалось бы, и Деррида, и Гадамер — оба постхайдеггерианцы, оба противники трансценденталистских программ, претендовавших на свободу от языка. Стало быть, им есть что обсуждать! И тем не менее диалога не получилось. «Малые» различия оказались более важными, чем «большие» общности. Ведь Гадамер ставит во главу угла «живой» язык, диалог, а Деррида — письмо, уже пронизанное отсутствием; Гадамер ищет в разговоре проявления смыслов и относится к пониманию как к событию, а Деррида вообще не ставит вопроса о понимании; Гадамер подчеркивает единство значений, роль традиции и поиска истины текстов, а Деррида делает акцент на «неразрешимости» значений, неясности и многозначности самого понятия значения; Деррида видит в деконструкции самодостаточное дело, а Гадамер — только начало общего движения к истине; Гадамер стремится обратить метафизику к речи и собеседованию, а для Деррида диалог невоз-

[1] В качестве материалов к размышлению на тему «Деррида и Гадамер» см., например: Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter. Albany: N. Y. State Univ. Press, 1989, а также выступление Деррида в память Гадамера в Гейдельбергском университете 5 февраля 2003 года: *Derrida J.* Béliers, Le dialogue ininterrompu: entre deux infini, le poème. Paris: Galilée, 2003.

можен — возможны в лучшем случае «торги», négotiations. Деррида видит и порицает в герменевтике Гадамера некую «интерпретативную тотализацию»[1], желание исчерпать смыслы, слепоту к тому в человеческом опыте, что несет на себе след, мету, рану языковых предсхематизаций.

С этих позиций деконструкция предстает по отношению к герменевтике как ее другое. В то время как Гадамер, осуществляя герменевтический принцип, пытается увидеть в Другом то, что может быть понято, Деррида в процессе деконструкции ищет в нем то, что пониманию не поддается. При этом некоторые исследователи рассматривают отношения деконструкции и герменевтики иначе, полагая, что критика, которую деконструкция обращает к герменевтике, вполне справедлива: например, это упрек в попытке присвоения, захвата Другого, а тем самым — в отказе искать в нем иное, специфическое[2]. Однако в результате обмена речами и текстами между Гадамером и Деррида (он длился довольно долго и был частью общего германо-французского диалога 1980–1990-х годов, оставшегося, по общему признанию немногочисленных исследователей этого интереснейшего явления, диалогом глухих) наметились интересные сдвиги.

Так, можно предположить, что именно Деррида подтолкнул позднего Гадамера к некоторой ревизии концепта понимания[3]. Во всяком случае, в тех работах, где Гадамер, так или иначе, обращается к Деррида, понимание уже не выглядит как применение или «присвоение» Другого, но скорее как ответ на его призыв, а в целом Гадамер, вопреки обыкновению, больше говорит о пределах языка, нежели о его универсальности. Можно даже сказать, что опыт понимания в какой-то мере отступает перед опытом ограниченности (и в этом смысле — «о-предéленности») сказанного. Тем самым гадамеровская герменевтика, для которой разноязычие и многоязычие не стали отдельной темой размышления (а потому, напомню, проблема перевода в ряде важнейших ее смыслов отошла у него на второй план), начинает узнавать себя в деконструктивистском лозунге «более одного языка» (plus d'une langue): ведь один-единственный язык — этого «никогда не достаточно». К этому могу добавить, что в свою очередь и поздний Деррида становится несколько иным, в частности более внимательным — если

[1] *Derrida J.* Schibboleth. Paris: Galilée, 1986. P. 50.

[2] Так считает, например, один из французских специалистов по Гадамеру Ж. Гронден (*Grondin J.* Le Tournant herméneutique de la phénoménologie. Paris: P.U.F., 2003).

[3] Гронден перечисляет многочисленные свидетельства этого сдвига по отдельным работам Гадамера: *Grondin J.* Le Tournant herméneutique de la phénoménologie. P. 116–118.

и не к пониманию, то, по крайней мере, к традиции. Таким образом, получается, что даже то, что кажется совершенным диалогом глухих, оставляет свои следы, которые не зарастают. Конечно, выявление этих фрагментарных концептуальных сопряжений — это лишь начало исследования области «несоизмеримого» между герменевтикой и деконструкцией — в том месте, где когда-нибудь, быть может, удастся осуществить не только метафорический перенос, но и концептуальный перевод между этими концепциями.

Кто-то из присутствовавших на встрече Деррида с Гадамером с удивлением отметил, что Гадамер, пожалуй, ближе, чем Деррида, не только к Буберу, но даже и к Левинасу — так что вопрос о сходствах и влияниях оказывается шире вопроса о национальных философских традициях. Нельзя ли здесь сделать забавную рокировку фигур: увидеть в Деррида — самого сильного герменевта XX века, а в Гадамере — самого французского среди современных нефранцузских мыслителей?

Фуко: разум и безумие. К Фуко Деррида возвращался (во всяком случае, в разговорах со мной, потому что знал, что я его переводила и что для меня он был фигурой первостепенной) неоднократно и по собственной инициативе. Может быть, потому, что сам он все время заново переживал ситуацию разрыва с бывшим учителем (кстати, почти ровесником) как момент, навсегда оставшийся для него болезненным, хотя в ситуации с Фуко «нападавшим» был он сам. Наверное, ему хотелось каждый раз заново убедиться в своей правоте, хотя в разговорах на эту тему он говорил не столько о содержательных доводах, сколько о последовательности событий, приведших к разрыву. При этом, однако, общий контекст повтора этой мысли/чувства менялся: как известно, в поздних работах Деррида неизменно демонстрировал щедрое приятие Фуко: мы видим это, например, в его последнем интервью и в «Двух эссе о разуме», где Деррида помещает Фуко, вместе с Башляром, Лаканом, Кангилемом, в регистр плодотворной французской мысли о разуме. Тут напрашивается одна тема, которая касается особого структурирования философского процесса: речь идет о парных (но не бинарных) оппозициях, которые пересекают всю европейскую философию — с Платона и Аристотеля до Фуко и Деррида; дело тут не в том, что разбирать конкретные эпизоды ранящих несогласий там, где это для нас возможно, но в том, чтобы лучше понять типологический смысл такого взаимопротиво-позиционирования, но сейчас это увело бы нас слишком далеко в сторону.

Вопрос, который поставил Деррида в связи с работой Фуко «История безумия в классическую эпоху», имеет принципиаль-

но значение для всей философии[1]. Это вопрос о языке, о статусе философского сомнения, о критике разума и об иррациональном. Фуко притязает построить «историю безумия» как такового и тем самым — критику разума; Деррида вступает с Фуко в спор по поводу трактовки принципа cogito и безумия у Декарта[2]. Ведь главное в этом споре — это не история наших знаний о безумии (например, история психиатрии), но возможность для философии схватить безумие «в чистом виде», безумие, не оформленное разумом. С точки зрения Деррида, задача, поставленная таким образом, заведомо неразрешима, а претензии мысли быть вне или над философским разумом — неосуществимы.

Это обращение Фуко к декартовской гипотезе безумия как иллюстрацию самой возможности для философии иметь дело с этим предметом, Деррида не оправдывает. «Гиперболически» мощный жест сомнения в очевидностях бодрствующего и здорового сознания был, с его точки зрения, не примером философской работы с безумием, а тщательно продуманным мыслительным экспериментом. Правда, для Декарта в нем еще сохранялся элемент риска, а в наше время, для Фуко, даже риска в подобном жесте не осталось — разум укрепился, создал свои институты, обосновал больницы, тюрьмы и приюты, отделил от себя неразумие и уравнял силу со знанием. И с этого момента стала возможна лишь речь *о безумии* (но не речь *самого безумия*), а она способна лишь подтверждать права рациональной мысли и ее институтов: как только мы открываем рот, чтобы произнести свое слово или суждение, права разума уже подтверждены. Можно даже сказать, что путь Фуко — это повтор картезианского жеста в XX веке, надежда на прорыв всей системы в каком-то одном месте, но одновременно и забвение о языке, в котором мы вынуждены формулировать все свои находки и прорывы. Жесткое разделение разума и неразумия уже произошло, и потому теперь мы можем лишь выбирать свою позицию, учитывая, что на стороне разума и его институтов речь безумия просто не слышна, а на стороне безумия не существует авторитета разума, а стало быть, не возможны ни история, ни познание.

А потому Деррида считает мыслительный жест Фуко непреложно классичным (что для Фуко, разумеется, оскорбление). Фуко резко ответит Деррида: все это лишь «риторическая педаго-

---

[1] *Derrida J.* Cogito et histoire de la folie // *Derrida J.* L'Écriture et la différence. P. 51–98.

[2] Ср. об этом: *Голобородько Д.* Картезианское исключение. М. Фуко и Ж. Деррида: спор о разуме и неразумии // Опыт и чувственное в культуре современности. М.: ИФ РАН, 2004. С. 9–41; *Он же.* Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011.

гика», для которой ничего, кроме текста, не существует. Но суть спора от этого обмена колкостями не исчезает: критика разума, в какой бы форме она ни велась, неизбежно требует закрепления в естественном языке, насыщенном метафизическими и антропоцентрическими значениями. Сколько бы мы ни критиковали разум, языковая практика постоянно будет восстанавливать разрушенную почву: «антигуманистическая» риторика Фуко тщетна, покуда он находится на почве языка, не позволяющего двигаться против истинностных притязаний разума.

Вопрос о языке и разуме, четко поставленный Деррида, остается без ответа. Однако в устах Деррида он подчас приобретает парадоксальное звучание. Разве вся деконструктивная работа, которая апологетически относится к образу философа-художника, не притязает в конечном счете на то же самое — на высказывание в языке поэтического, несистемного, хаотического (и тем самым — безумного)? Конечно, и материал, и средства для этой работы у Фуко и Деррида разные. То, что для Фуко было проходным, эпизодическим материалом (поэтические тексты), стало для Деррида опорным. И еще одно тут важно: тех «других», кто притязает выйти за рамки метафизики (того же Фуко), Деррида осаживает указанием на то, что это все равно невозможно, а тем «другим», кто хочет остаться в рамках традиции (Гадамер, Сёрл, каждый по-своему), напоминает, что любое повторение уже означает изменение, а потому и все традиционалисты, по сути, уже давно находятся в полях деконструкции.

Фрейд и Лакан: психоанализ. Психоанализ для Деррида — это привилегированный материал, ибо в нем есть все (наука, поэзия, биография, институты), но все границы сдвинуты и поставлены под вопрос. У Деррида много текстов о Фрейде (и о Лакане)[1]. Важное достижение Фрейда — это доказательство невозможности чистого восприятия чего бы то ни было в жизни индивида и в культуре — вследствие дифференциального характера «письма», т. е. процессов отсрочивания, сохранения, сдерживания, экономии. Психоаналитическая метафора письма — это фрейдовский «волшебный блокнот», в котором невидимо сохраняются разные

[1] Ср. такие тексты Деррида, как: Freud et la scène de l'écriture // *Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967. P. 293–340; Speculer — sur Freud // *Derrida J.* La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion, 1980; Le facteur de la verité // *Ibidem*; Résistances // *Derrida J.* Résistances — de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. P. 15–50; Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse // *Ibidem*. P. 90–146 (явная перифраза заглавия знаменитой книги Фуко «История безумия в классическую эпоху» и продолжение полемики с Фуко о разуме и безумии); Pour l'amour de Lacan // Lacan avec les phylosophes. Paris: Albin Michel, 1991. P. 397–420, и др.

слои записи. В данном случае специфика речевого («живым голосом») общения больного с психоаналитиком Деррида не интересует: самое главное для него — это следы памяти, сберегающие неосознаваемое переживание для последующей его обработки, а также графические записи сновидений, подобные языковым — именно они позволили Фрейду по-новому взглянуть на привычное соотношение сознания и бессознательного[1].

Многие психоаналитические темы были первостепенно важными для деконструкции (уже отмечалось и еще будет говориться о том, что это прежде всего темы следа, пролагания путей, последействия, причем Деррида нередко сохраняет их немецкие имена — Spur, Bahnung, Nachträglichkeit). Однако особый, почти притчевый смысл имела для Деррида фрейдовская тема игры — той невеселой игры ради выживания, ради совладания с утратой, с символической кастрацией, которую вел внук Фрейда Эрнст. Пытаясь скрасить свое одиночество в отсутствие матери, он подолгу забавлялся с катушкой на ниточке: забрасывал ее как можно дальше (с криком Fort!) и потом радостно извлекал на свет божий (с криком Da!). Эта игра Эрнста — свободная и несвободная одновременно: она балансирует на грани удовольствия и неудовольствия: забрасывая катушку под кровать и теряя ее из виду, Эрнст рискует потерять контроль над ситуацией, но уже в следующее мгновение вновь наслаждается своим символическим богатством.

Деррида видит в этом аналогию писательству: мы вынуждены отдать свой текст в руки неизвестных истолкователей, но разве кто-нибудь откажется от своей власти добровольно? Ведь и при обычном, здоровом ритме потерь и обретений «обеспечение власти» над своей интеллектуальной собственностью — утопия. Символически прирученное одиночество Эрнста печальным отблеском ложится и на судьбу его знаменитого деда. Мы видим, что Фрейд стремился предвидеть будущее, сохранить свою власть над своими творениями, над их прочтением, над судьбой созданной им Школы: ведь он *дал* всему этому свое имя. Однако в ситуации текстового рассеяния, запаздывания всех смыслов, невозможности «точного», тождественного повторения все эти надежды несбыточны. Обращение Деррида к фрейдовской биографии в «Почтовой открытке» показывает, как далеко он отошел к этому моменту (начало 1980-х годов) от мысли о текстовой реальности как границе исследования; впрочем, эта мысль и с самого начала вовсе не была в его творчестве однозначной. Наряду с фрагментами текстов, в интерпретацию вторгаются и биографические «фак-

[1] См. об этом: *Мазин В.* Субъект Фрейда и Деррида. СПб.: Алетейя, 2010.

ты» — внетекстовые точки опоры, из которых иногда оказывается удобнее задавать вопросы и психоанализу, и самой философии.

Отношение Деррида к Жаку Лакану, его психоаналитической и философской концепции, совершенно особое. Еще при жизни мэтра французского психоанализа отношения между Деррида и Лаканом были напряженными. Обоим была присуща личная харизма, особый контакт с аудиторией, смелые стилевые эксперименты. Похоже, что Лакан стал ревностно относиться к Деррида после их совместного участия в американском коллоквиуме 1966 года, впервые привлекшем внимание американской аудитории к современной французской мысли. Доверившись своему импровизационному стилю, Лакан, можно считать, довольно позорно провалился, тогда как Деррида выступил во всем блеске своей неимпровизационной техники с докладом, который стал потом известен под заглавием «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» и был встречен «на ура»; с тех пор Лакан стал выискивать у Деррида чуть ли не плагиат, причем напряженность отношений обострялась чередой недоразумений. После смерти Лакана Деррида неоднократно писал о нем, хотя, как считают некоторые исследователи, и не сумел воздать ему должное, но я в эту тему сейчас углубляться не буду.

Задним числом, описывая свое восприятие лакановского психоанализа, Деррида утверждает, что «Écrits» Лакана могли бы стать наилучшим объектом деконструктивной работы: вряд ли где-то еще, кроме как у Лакана, можно найти столько разноплановых тем, свидетельствующих и о традиционно метафизических установках, и о новой деконструктивной чувствительности мысли[1]. В самом деле, ранний Лакан был приверженцем Сартра с его темами отчуждения и подлинности, хайдеггеровской концепции истины (и как соответствия знания вещи, и как «несокрытости»), кожевовских прочтений Гегеля. Сама установка на обретение «полной» речи в результате психоаналитической работы, а также темы логоса, истины как условия развертывания логики означающего, голоса как орудия этой логики — все это, казалось бы, так и просилось под скальпель деконструкции. Однако далеко не все в Лакане соответствовало идеальной модели «мальчика для битья». Да и сам Лакан настаивал, что еще до появления дерридианской грамматологии он уже открыл роль «инстанции буквы» в психоаналитическом познании[2]. Деррида протестует: он и не

[1] Среди последних крупных работ, посвященных изучению концептуальных соотношений между Лаканом и Деррида, см.: *Hurst A.* Derrida vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis. N. Y.: Fordham Univ. Press, 2008; *Lewis M.* Derrida and Lacan. Another Writing. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2008.

[2] *Derrida J.* Résistances — de la psychanalyse. P. 71.

собирался строить грамматологию как позитивную науку, а стало быть, говорил лишь о ее невозможности (это, пожалуй, не вполне точно). Лакан, как можно видеть, иначе (и, быть может, более правильно) понял некоторые резоны грамматологии. В связи с этим аспектом спора Лакана и Деррида позволю себе еще одно личное отступление.

В череде моих «встреч» с Деррида был и московский эпизод — весной 1990 года, когда он в первый раз приехал в Россию. В первый же день в Институте философии Деррида передал мне конверт из Международного философского коллежа — того самого — с официальным приглашением выступить с докладом на конгрессе «Лакан и философы» [точнее «Лакан с философами», «Lacan avec les philosophes»], который должен был состояться в мае 1990 года в Париже в большом зале заседаний ЮНЕСКО. Письмо было подписано главным организатором конгресса Рене Мажором, который знал меня со времен Тбилисского конгресса по бессознательному в 1979 году. Мажор предлагал мне тему «Лакан и Маркс». Однако я выбрала другую — «Лакан и Кант: к вопросу о символизме»: мне хотелось разобраться в теме символического у Лакана, показать роль «большого Другого» (grande Autre), под которым Лакан понимал, в частности, механизмы культуры и языка, их роль в становлении человека. Иными словами мне были интересны эпистемологические перспективы, которые открывал подход Лакана гуманитарным наукам.

Случилось так, что этот Лакановский конгресс и поныне остается в истории Коллежа самым ярким и громким международным мероприятием, когда-либо им проведенным, во всяком случае, постеры с программой этого конгресса до сих пор украшают стены административных помещений Коллежа в здании Министерства науки и технологии. Обстоятельство, дополнительно сблизившее меня с Деррида на этом конгрессе, заключалось в том, что именно наши выступления (мой доклад — в первый день[1] и его

[1] Для обсуждения моего доклада были назначены четыре французских содискутанта: это были Этьен Балибар, известный французский теоретик марксизма, Бертран Ожильви, написавший прекрасную книжку о проблеме субъекта у Лакана, Клод Конте, сторонник своеобразной версии Лакана, отличной от мнения его официальной Школы, возглавленной после смерти Лакана его зятем Ж.-А. Миллером, и Жакоб Рагозински, уже тогда занимавшийся политической философией, а ныне профессор в одном из университетов Страсбурга. Это было тяжелое для меня испытание. Заседание, где я выступала с докладом, вел Жан-Франсуа Лиотар; доклад я зачитывала по-французски (переводчиком текста был, по рекомендации М. Л. Гаспарова, блестящий специалист по Гераклиту Сергей Муравьев), а на вопросы, независимо от того, на каком языке они задавались, отвечала по-английски.

содоклад Мажору — в последний[1]) оказались поводами для скандалов, о которых французская интеллектуальная публика вспоминает и до сих пор, с чем мне не раз приходилось сталкиваться.

Я была довольна подготовленным мною докладом, что со мной бывает крайне редко. Обстановка была торжественная и праздничная: первый день заседаний, конгресс только что открылся, Деррида и ряд моих друзей сидели в первых рядах огромного зала заседаний ЮНЕСКО. Однако моя радость была омрачена неожиданными для меня (и, кажется, для большинства присутствующих) нападками — уже во время обсуждения доклада — одного из моих официальных содокладчиков, известного философа Этьена Балибара. Уж не видел ли он во мне в тот момент представительницу страны проштрафившегося марксизма, которая еще смеет учить французов тому, как понимать Лакана?[2] Казалось, Балибар действительно сводил — в моем лице — счеты с кем-то невидимым, кого теперь, вслед за Деррида, можно смело назвать «призраком» или «призраками Маркса». Согласно отзывам присутствовавших, которые до меня дошли, многие были на моей стороне, но некоторые (не буду их называть), с мест науськивали Балибара: «так ей, так!» Справедливости ради отмечу, что все другие мои содокладчики (их было трое) были вполне корректны по тону и в целом положительны в оценках моего доклада. Его содержание было вполне академично и к Марксу никакого отношения не имело, однако Балибару в тот период, по-видимому, важно было подчеркнуть, что в Лакане нет и никогда не было эпистемологической проблематики, но всегда была лишь проблематика этическая и политическая, что соответствовало в тот период общим сдвигам тенденций французской мысли. Тем самым он, по-видимому, хотел стереть из своей (и не только своей) памяти важнейший период исследования «Капитала» в концепции своего учителя Альтюссера и в собственных концептуально-идеологических увлечениях молодости. Я была в отчаянии; Жак и Маргерит в утешение рассказывали мне потом про кухню подготовки конгресса и про те внутренние противоре-

[1] К этим двум скандальным выступлениям нужно добавить также действительно провокационный — в отношении психоанализа — доклад Миккеля Борш-Жакобсена [или Борч-Джекобсена] «Алиби субъекта (Лакан, Кожев и другие)»: Les alibis du sujet (Lacan, Kojève et alii) // Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. P. 293–314.

[2] Потом Балибар неоднократно передо мной извинялся («не знаю-де, что на меня нашло»), а свой письменный текст в общей публикации материалов конгресса сделал гораздо более мягким и сдержанным. Ср.: *Avtonomova N.* Lacan avec Kant: l'idée du symbolisme // Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. P. 67–87. Выступления в дискуссии: Etienne Balibar, Bertrand Ogilvie, Claude Conté, Jacob Ragozinski, Natalia *Avtonomova* // *Ibidem*. P. 87–132.

чия и личные неприязни, не имевшие ко мне никакого отношения, которые могли тут проявиться. Они очень поддержали меня в период после конгресса[1]. И это несмотря на то, что моя позиция, высказанная в докладе, была по сути, ближе не Деррида, а Лакану. Ведь я полагаю и сегодня, что деконструкция может иметь и имеет большой эпистемологический смысл. Собственно говоря, это то, что я сейчас ищу в философском языке Деррида, и именно это подчеркивал Лакан — в частности, в своих ранних отзывах о дерридианской грамматологии.

Во всяком случае, для нас важно здесь не только то, чем Лакан отличается от Деррида, но и то, в чем они созвучны. В концепции Лакана действительно был (и после «Écrits» лишь усиливался) акцент на дифференциальности, на «письме», и тем самым намечался поворот, который Деррида, в память о Хайдеггере, называет Kehre. В самом деле, уже в «Écrits» первая сцена — это размышления об «Украденном письме» Эдгара По, и обсуждаются здесь явления, которые свидетельствуют не столько о полноте речи, обретающей себя в психоанализе, сколько о механизмах отсутствия, замещения, навязчивого повторения. Цепь означающих во всей ее материальности прорисовывается все ярче, одерживая верх над любым означаемым. Хотя Лакан называет рассказ Эдгара По «вымыслом», оставляя без внимания саму текстовую ткань и сосредоточиваясь на разгадке смысла, неустранимость письма здесь уже заявляет о себе. Собственно говоря, весь текст строится на двусмысленной аналогии между «буквой» и «письмом» (и то и другое

[1] После этого парижского конгресса, а возможно, и в свете впечатлений участников Тбилисского конгресса 1979 года, о которых Деррида, насколько мне известно, рассказывали Шерток, Мажор и, возможно, Элизабет Рудинеско, Деррида несколько раз в присутствии третьих лиц говорил мне «Вы — это психоанализ в России» (я запомнила эту странную фразу: «Vous êtez la psychanalyse en Russie»: определенный артикль у слова «psychanalyse» означает «психоанализ как таковой»). Такая вот гипербола... Помню, как, прочитав в прессе о каком-то очередном конгрессе психоаналитиков в Москве, Деррида с удивлением спросил меня: «Как же это так: конгресс — там, а вы здесь?» Я сказала: «не пригласили...» В тот момент я даже удивилась этой его ремарке, а потом поняла, что он обиделся за меня больше, чем я сама успела за себя обидеться... К слову: недавно я спросила Маргерит Деррида, которая давно уже является профессиональным психоаналитиком (когда-то ей — анекдотическим образом — не хотели засчитывать дидактический анализ в правоверном Парижском психоаналитическом обществе из-за дурной репутации ее мужа-иконоборца), о том, кто из них двоих кого тащил в психоанализ, и она сказала, что увлечения психоанализом шли у них параллельно и одновременно. Например, оба они в какой-то момент увлеклись неклассическими психоаналитическими концепциями Н. Абрахама и М. Торок, но не до такой степени, чтобы устраивать революцию против основоположника психоанализа, тем более что Фрейд навсегда оставался для Деррида одним из важнейших источников собственной концепции.

по-французски — lettre). Но что же тогда остается от лакановской доктрины истины? Имеет ли письмо свой собственный смысл или оно лишь наделяется смыслом, приходит ли оно в пункт назначения или теряется в пути? Для Деррида, письмо приходит и не приходит (скорее — не приходит) к адресату.

Лакан был полной противоположностью Деррида хотя бы в одном — он предпочитал говорить устно и мало писал — так что после его смерти вопрос об издании его сочинений, несмотря на наличие законных наследников, периодически приводил к скандалам и преследованию пиратских публикаций записей его семинаров. Деррида же всегда был человеком сугубо письменным, даже когда он говорил. Однако, называя себя «прилежным слушателем» Лакана, Деррида предпочитал скорее быть «вместе с Лаканом», нежели идти «против» него. А поэтому и заявленная в начале тема — Лакан как объект деконструкции — осталась скорее возможностью, не став реальностью. Но полностью оставить в покое психоаналитическую ситуацию с ее противоречивыми претензиями на полноту истины и одновременно на игру означающих Деррида тоже не мог. Есть ли здесь приемлемое решение? Не иначе как самоустраниться: Деррида предоставляет аналитической ситуации, как он говорит, «саму себя деконструировать», ведь она уже так много умеет, осознавая себя практикой повтора, письма, работы означающего.

Остин и Сёрл: цитаты, перформатив, повторность[1]. Столкновение с островными и заокеанскими аналитиками, равно как и с немецкими герменевтами и критическими философами, позволяет многое прояснить для себя в позициях Деррида. Островной и континентальный стиль философствования во многом антагонистичны. Но и островной, британский, не един, хотя идеал высокого профессионализма сближает между собой все его разновидности. Некоторые аналитики ориентируются на Витгенштейна, который считал, что философы напрасно подпадают под чары метафизики и пользуются

[1] Среди недавних обзорных работ об отношениях между Деррида и представителями аналитической философии см.: *Norris C.* Analytic Philosophy in Another Key: Derrida on Language, Truth and Logic // Derrida. Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007. P. 23–44. Интересный анализ этого вопроса дается в кн.: *Glendinning S.* On Being with Others. Heidegger — Derrida — Wittgenstein. L.; N. Y.: Routledge, 1998. Фокус внимания С. Глендиннинга — на проблеме доказательности и на аргументации у Деррида, отдельно рассматриваются идеал точности, пределы измеримости, роль повтора, итерабельности в познании и коммуникации, а также проблемы скептицизма (в аспекте вопроса о существовании других сознаний и других ментальных миров). Об отношении Деррида к Остину см., в частности: *Cavell S.* What Did Derrida Want of Austin?; Seminar on «What Did Derrida Want of Austin?» // *Cavell S.* Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida. Oxford: Blackwell, 1995. P. 42–65; 66–90.

жаргоном, противоречащим правилам обыденного языка и здравого смысла. Другие предпочитают Фреге, который утверждал, что нам нужна не обычная логика с опорой на обыденный язык, а профессиональная логика с опорой на лингвистическую философию. Поскольку и для тех, и для других философия, прежде всего, требует дисциплинированного усилия по прояснению значений высказываний, постольку все, что делает Деррида, для них в принципе «несерьезно».

Британцы видят в континентальной мысли смешение границ между философией и смежными дисциплинами (литературой, историей идей) и тем самым — угрозу философии как «аргументативной дисциплине». Рорти из-за океана смеялся над такими «блюстителями чистоты философии», тем более что ей все равно уже пришлось отказаться от своих территориальных притязаний в целом ряде областей. При этом ехидные критики напоминали: Витгенштейн считал, что лучше промолчать о том, о чем нельзя сказать внятно, тогда как Деррида думает, что об этом лучше написать... Больше всего споров возникало вокруг теории речевых актов Остина и Сёрла (претендующего на роль законного наследника и продолжателя идей Остина).

Излагаем спор со стороны Сёрла: Деррида неверно прочитал теорию речевых актов Остина. Установка Деррида — не замечать ясных вещей и хвататься за текстовые мелочи, на которые серьезная философия не должна обращать внимания. Например, Деррида находит у Остина метафоры и параболы — но ведь это вовсе не основание для того, чтобы поставить под сомнение язык как средство коммуникации или же способность контекста определять значение речевых актов! Или еще: Деррида заявляет, что «подпись» автора под своим произведением ничего не значит, поскольку она не позволяет контролировать будущие истолкования его произведений, но ведь из этого не следует, что она совершенно условна! Деррида не обращает внимания на элементарные процедуры философского рассуждения, цитирует того или иного автора так, чтобы не прояснить, а запутать его исходное намерение, и подчеркивает при этом одну убийственную для философии мысль: вследствие специфики функционирования обыденного языка обеспечить тождественное повторение какого бы то ни было высказывания в принципе невозможно, а стало быть, анализ исходных перформативных установок бессмыслен при перемене контекстов.

Излагаем спор со стороны Деррида: Сёрл передергивает доводы — никто и никогда не отрицал, что повторяемость речевых актов — это условие коммуникации и неотъемлемое свойство языка. Просто Сёрл тщетно пытается оборонять от внешних посягательств то, что он считает своей собственностью: его трактовка подписи,

как ему кажется, позволяет ему считать себя единоличным обладателем как собственных текстов, так и текстов Остина. Мы, разумеется, должны пытаться уловить намерение автора, но не забудем, что это — эмпирическая установка психологического типа, которая не может стать основой теории (в данном случае теории речевых актов). Теория не должна исходить ни из моего понимания намерений автора, ни из авторской уверенности в том, что он понимает то, что сам написал. А если Сёрл думает иначе, значит, он выступает как наследник европейской мысли, декартовских, ясных и отчетливых идей, а вовсе не как ниспровергатель метафизики (на что он претендует, как и всякий аналитик). «Строгость» сёрловского анализа — это лишь преувеличенная уверенность в своем праве изначально отделять «серьезное» от «несерьезного».

Так, Сёрл утверждает, что он разработал концепцию Остина и раскрыл ее потенциал, но это самозванство: на самом деле Остин (а не Сёрл!) подчас был по-настоящему чутким к текстовой ткани высказывания, к тем мелким деталям, которые становятся отправными точками деконструктивных прочтений. Ведь могут быть и другие виды «строгости» или «серьезности», а также такие приемы для выявления уловок «бессознательного означения», при которых нам не помогут никакие априорные критерии и протоколы.

Вряд ли можно свести эту полемику к ритуальному обмену колкостями между двумя несоизмеримыми культурами философствования (как считает, например, К. Норрис): в любом случае Деррида по-своему тоже «серьезен» — ведь он пытается продумать забытые философией проблемы, связанные с ее текстуальностью. Между сёрловской Калифорнией (место американской аналитической философии), остиновским Оксфордом (место лингвистической философии) и дерридианским Парижем (амбивалентное место новых интерпретаций) прорисовывается странный треугольник! Уже в «Почтовой открытке» был виден возрастающий интерес Деррида к Оксфордской школе, Остину и Райлу. В них ему импонировало отсутствие скучной дисциплинарной этики, открытость к соблазнам метафорики, а также тонкий вкус к разнообразным ситуациям высказывания (цитирование, упоминание, рассказ, призыв и пр.). «Почтовая открытка» Деррида — это одновременно письмо и неписьмо, письмо всем и письмо одному-единственному адресату. Именно эта неоднозначность позволяет включить в реальную коммуникативную игру самой жизни все важные темы философии — от означения до истины. Не движение по замкнутому кругу с видимо ясной целью доставки в нужное место, но скитания изгнанника логоцентрической традиции — такова судьба письма у Деррида. Возможности озна-

чения бесконечны, и у нас не может быть уверенности в том, что хотя бы какая-то из наших трактовок истинна.

Теория прививки (или цитаты) позволяет уточнить позицию Деррида по отношению к теоретикам прагматического направления — Остину и Сёрлу. Как обычно, Деррида набрасывается на Остина с критикой, демонстрируя себя более радикальным, чем Остин, причем в том направлении, на которое Остин уже указал. Остин знаменит тем, что указал на различие между высказываниями, истинность или ложность которых может быть установлена (типа «идет дождь» или «я вижу кошку»), и высказываниями, которые невозможно интерпретировать в терминах истинности или ложности, потому что они нечто выполняют (например: «объявляю заседание открытым», «объявляю вас мужем и женой»): их можно характеризовать только как успешные или же неудачные. Такие высказывания называются перформативными, потому что они сами являются действиями, а не описаниями, они нечто делают, выполняют. Остин попытался строго разграничить эти две категории высказываний, но, к его собственному удивлению, не смог этого сделать и пришел к мало удовлетворившей его идее «обобщенной перформативности», а это значило: поставить дескриптивные высказывания в кавычки и затем рассматривать их как особого рода «цитаты», чтобы тем самым любое утверждение могло быть представлено как автоцитатация.

Деррида много ссылался на Остина. Однако, соглашаясь с Остином в том, что касается «обобщенной цитатности», Деррида резко отходит от него в вопросе о контексте. Постепенно Остин придает «контекстам» все большее значение: он стремится в перформативах видеть констататив и наоборот («говорить» это всегда «делать» нечто). Мы должны знать контекст, для того чтобы установить, является ли какое-то сообщение констататив и не произносится ли перформативная торжественная декларация (не хотите ли вы выйти за меня замуж?) на театральной сцене. А потому прагматики сдвигают внимание на разграничение между «хорошими» и «плохими», «серьезными» и «несерьезными» контекстами. Напротив, обобщенная цитатность, по Деррида, приводит к прямо противоположному заключению: а именно, что вводить разграничения между хорошими и плохими контекстами не нужно, что удобочитаемость текста от контекста не зависит, что никакой контекст не гарантирует полного успеха перформатива (потому что в любой дискуссии всегда могут действовать недоступные нам тайные коды). Изначальны для Деррида — различие, изначальная разбивка, первоначальная повторяемость, цитируемость, и никакой контекст не может быть нам вполне подконтролен. Кроме того, тщетно стремиться к тому, чтобы противопоставить «серьезный» перформатив «цитате», потому что всякий

перформатив и должен восприниматься в реальности как определенный тип цитаты, как нечто фундаментально воспроизводимое. «Серьезность» контекста не противопоставляется цитируемости высказываний, которые в них произносятся, но предполагает их.

Деррида приветствует в Остине то, что он указал на универсальную природу цитатности в дискурсе, но упрекает его в том, что он, начав с антиметафизической интуиции, пришел к метафизическому стремлению разграничить чистые и нечистые высказывания посредством овладения (в реальности невозможного) контекстами. Это же намерение Деррида опровергает и у Сёрла. Иначе говоря, он ставит под сомнение само намерение найти первоначало простой, нетронутой, чистой, собственной инстанции высказывания, чтобы уже после этого начать мыслить деривацию, осложнение, случайность и пр. По Деррида, таким путем шли все метафизики — от Платона до Руссо и от Декарта до Гуссерля: он ставили благо перед злом, чистое перед нечистым, простое перед сложным, существенное перед случайным и др.[1] Против такого метафизического пути и возражает Деррида.

Итак, мы видим, как в полемиках оттачивается философский язык Деррида. Многие его элементы первоначально принадлежали разным традициям. Собрав некоторые концептуально-языковые средства воедино, мы сможем теперь приступить к чтению его текстов. Все перечисленные выше мыслители, так или иначе, собираются усилием мысли и концептуального языка Деррида в некую единую категорию — западная метафизика. Особой работе Деррида с этой собирательной традицией — эта работа называется деконструкцией — и посвящен следующий параграф.

§ 5. Деконструкция и ее траектории

Деррида постоянно обескураживает нас: он утверждает, что говорить о деконструкции вообще — нельзя: можно лишь обращаться к отдельным формам, проявлениям, контекстам деконструктивной работы. Деконструкция — повсюду, но правильнее говорить не о деконструкции, а во множественном числе — о деконструкциях... Они по-разному осуществляются в философии, юридической и политической области, они могут «принимать форму» тех или иных техник, правил, процедур, но на деле ими не являются. А впрочем, даже деконструкция доступна формализации, правда, до известного предела. Один из лучших путеводителей по программе деконструк-

[1] См.: *Derrida J.* Limited Inc. / Prés. par E. Weber. Paris: Galilée, 1990. P. 159–197.

ции — «Письмо японскому другу»[1]. В нем говорится, что в основе своей главный вопрос деконструкции — это вопрос о переводе. Само понятие «деконструкция» было впервые в развернутом виде введено Деррида в книге «О грамматологии»[2], хотя тогда Деррида еще не думал, что оно станет лозунгом, обозначением его программы в целом. Поначалу, как он рассказал в письме своему корреспонденту, он просто пытался получше перевести немецкие понятия Destruktion и Abbau, найдя для них хорошие французские эквиваленты. Однако то, что получалось при переводе, звучало слишком разрушительно, и Деррида продолжил поиск уже по французским толковым словарям. В одном из них он встретил было более уместное значение (разборка целого для перевозки на новое место), покуда в словаре Бешереля не нашел наконец то, что искал. Эта искомая деконструкция имела или хотя бы подразумевала и негативный, и конструктивный смысл: так, при переводе «деконструкцией» оказывались слом и переделка иностранной фразы, а «конструкцией» — воссоздание этой фразы на языке перевода. Мы не можем не заметить: разрушение и воссоздание — это и есть принципы действия открытой структуры.

Многие темы деконструкции или в более общем смысле — деконструкции метафизики — как уже говорилось, связаны с переводом. Пытаясь объяснить читателю, что значит «деконструкция», Деррида признает, что это «вопрос вопросов», «вопрос как таковой» или «Вопрос»: именно так, с заглавной буквы, переводит французское слово «вопрос» с определенным артиклем (la question) А. Гараджа в «Письме японскому другу»: «вопрос деконструкции от начала до конца есть Вопрос перевода и языка понятий, понятийного корпуса так называемой "западной" метафизики». Тем самым вопрос о деконструкции как способе отношения к понятиям западной метафизики предстает, прежде всего, как проблема перевода. Лишь после этого можно ставить более конкретные вопросы — например, обсуждать вопрос о переводе самого слова «деконструкция». При этом, предупреждает нас Деррида, исходить из оригинала сложно, если вообще возможно, так как и в оригинале это слово не имеет ясного и недвусмысленного значения. Иными словами, «темная» проблема перевода возникает не тогда, когда мы ищем способы перевода этого французского слова на другие языки, но уже тогда, когда слово первоначально ищется во французском языке — в попытках «перевести» в вербальную форму то, что пока лишь интуитивно подразумевается. И конечно, деконструкция — это перевод в широком смысле слова.

[1] *Derrida J.* Lettre à un ami japonais // *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 387–394.
[2] *Ibidem.* P. 388.

В общем, получается, что «деконструкция» — это изменение языка оригинала при переводе, а «конструкция» — операции воссоздания деконструированного в языке перевода. Однако переводческие трудности множатся, если поставить этот вопрос в более общий философский и историко-культурный контекст. И прежде всего — в связи с той невозможной «задачей переводчика», по Беньямину, которая для Деррида окрашивает все поле восприятия проблемы перевода. Вслед за Беньямином, Деррида заявляет, что не считает перевод чем-то вторичным и производным по отношению к исходному тексту: перевод есть нечто современное оригиналу и даже, быть может, предшествует ему. Так как слово «деконструкция» существует не само по себе, а в цепочке замен и разветвлений, продолжающихся от слова к слову и далее — от языка к языку, можно надеяться, что в цепочке переводов откроется слово более приветливое и даже, вежливо говорит Деррида японскому другу, более эстетичное, чем латино-французская «деконструкция».

В категориях формальных можно было бы сказать, что деконструкция требует одновременно и структуралистской, и постструктуралистской методики. Структурализм предполагает разбор наличных целостностей (социальных, культурных) и затем сборку структур как совокупностей взаимодействующих элементов. Постструктурализм требует выхода за пределы структур и поиск неструктурного в структурированном. Одним из путей такого выхода за пределы структур может быть рассмотрение того, как данная структура была построена, выявление «генеалогии» образующих ее понятий. В этом последнем смысле деконструкция вовсе не является разрушением, хотя и требует подвешивания, приостановки действия, перечеркивания всех традиционных понятий (слово «перечеркивание» или похеривание — наложение буквы «Х» при гашении марки — следует здесь понимать буквально: слово не вымарано, его можно прочитать под перечеркивающим его знаком; этот прием Деррида заимствует у Хайдеггера).

Деконструкция, по мысли Деррида, не должна быть ни анализом (в ней нет сведения к простейшим элементам), ни синтезом (хотя некоторые критики, например Р. Гаше, усматривали у Деррида элементы протосинтеза на инфраструктурном уровне). Это не критика (в обыденном или же в кантовском смысле слова); не метод (хотя в США критики склонны считать деконструкцию методологией чтения и интерпретации), не акт, не операция. Деррида стремится уйти в трактовке деконструкции от субъектно-объектных определений: деконструкция — это не стратегия субъекта, но скорее «событие» или, в конце концов, — тема, мотив, симптом чего-то иного, какой-то другой проблемы; тут Деррида

по своему обыкновению уходит от ответа. Что же касается деконструкции как события, то очевидно, что само по себе событие деконструкции случиться все-таки не может: для того, чтобы оно состоялось, нужны какие-то усилия, стратегии, средства.

Часто под деконструкцией понимается такое обращение с бинарными конструкциями любого типа (формально-логическими, мифологическими, диалектическими), при котором оппозиция разбирается, угнетаемый ее член уравнивается с господствующим, а потом и сама оппозиция устраняется, «подвешивается» или переносится на такой уровень, где мы видим уже не оппозицию, но лишь саму ее возможность (или невозможность). Критики много спорили о том, удается ли Деррида действительно «снимать», разбирать сами бинарные оппозиции западной культуры, или он лишь меняет знаки, эмансипирует униженные элементы оппозиций?[1] На этот вопрос давались разные ответы. Читатель сможет сам судить об этом, прочитав, например, ту же «Грамматологию», где дается множество ярких примеров разборки оппозиций (например, на место триумфальной речи ставится угнетеннос письмо) или какие-то более поздние работы Деррида, где риторика деконструкции звучит менее громко, но суть дела сохраняется. В любом случае Деррида предлагает нам понять деконструкцию не в общем и в целом, но лишь в конкретных ее осуществлениях, например, в цепочке взаимодействий между пересекающимися понятиями, такими как письмо, след, гимен, фармакон, парергон; этот лист по определению открыт. Вопрос о том, чем же является деконструктивизм, возникшее вслед за Деррида интеллектуальное течение, — дальнейшим шагом в развитии философии или же тупиком — тоже не имеет в критической литературе однозначного решения. Попробуем вместе поразмыслить об этом.

Деконструкция — составной термин. Он внутренне противоречив, что вполне осознавалось автором. Судя по некоторым источникам (см., например, М. Гольдшмидт[2]), первым использовал французский термин «деконструкция», причем тоже при перево-

---

[1] *Aubenque P.* Derrida et la déconstruction de la métaphysique // Faut-il déconstruire la métaphysique? Paris, P.U.F., 2009. P. 55–66. Считая дерридианский проект деконструкции метафизики самым радикальным в XX веке, Обанк подчеркивает в этом проекте «освобождающий» момент, не сводимый ни к какой критике, в частности освобождение науки о письме от метафизики. Однако Обанк ставит перед Деррида каверзный вопрос общего характера: можно ли мыслить различие, не обладая заведомо идеей единства? Не подразумеваем ли мы при этом такую точку, в которой нам волей-неволей приходится признать некий имманентный смысл, называемый Логосом?

[2] *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. Paris: La Découverte, 2003. P. 20, note 1.

де, другой исследователь — Ж. Гранель. Таким образом, слово «деконструкция» впервые появилось во французской философии в 1955 году в переводе текста Хайдеггера «К вопросу о бытии» (Contribution à la question de l'être), сделанном Гранелем, который и выбрал слово «деконструкция» для перевода слова Abbau (в отличие от слова «Zerstreuung», рассеяние, которое он переводит как «деструкция», destruction). Если ссылка на Гранеля верна, а у нас нет оснований в этом сомневаться, то хотелось бы узнать, как к этой мысли, вернее, этому слову пришел Деррида? Был ли это путь, независимый от Гранеля, или, быть может, Деррида, когда-то увидел этот термин в гранелевском переводе, но потом забыл об этом? В любом случае заслуга широкого апробирования и закрепления термина принадлежит Деррида, несмотря на то, что его первооткрывателем был другой человек.

Деконструкция — это одновременно и «деструкция» и «конструкция». Это кажется невозможным. Однако можно привести тому немало практических примеров. Вот, например, мы разрезаем ткань: это предполагает деструкцию прежнего куска и одновременно конструкцию нового. Деконструкцию можно было бы назвать логикой такого «конституирующего разрезания»: она неизбежно применяется в процессе чтения и интерпретации философских, литературных, но также юридических, политических и других текстов. Читать — значит расчленять. Писать — значит демонстрировать какие-то новые расчленения. В этом деконструкция напоминает вполне традиционное действие философии: как говорил Платон, правильно философствовать — значит расчленять, «разрезать» вещь на ее естественные составные части. Дерридианская деконструкция кажется новаторской, непонятной или насильственной прежде всего потому, что она, как правило, отказывается принимать за данное большинство иерархий, дистинкций, отличий, которые лежат в основе пересматриваемой Деррида при этом философской позиции. Это могут быть иерархии между понятиями, между словами, не имеющими ценности концептов, между доказательствами и примерами, между текстами и примечаниями, между предисловиями и самими произведениями и прежде всего — между речью и письмом.

Ниспровергающий аспект деконструкции, который многое объясняет как в отказе от концепции Деррида, так и в ее энтузиастическом принятии, заключается, по-видимому, в том, что она расчленяет и сочленяет не только концепты, что всегда было делом философии, как о том свидетельствует ее история, но также границы, края и поля философии — то, без чего невозможно что-либо идентифицировать, определить. В результате постоянного

внимания к философскому письму, захватывающему не только сердцевину, но и края, размываются границы философии, некогда основанной Сократом на отказе от письма.

Как уже говорилось, Деррида основал деконструкцию как широкое, международное, междисциплинарное «дело» (интеллектуальное предприятие), оказавшее значительное влияние на многие области. Другие области применения деконструкции — это образование, язык, кино, феминизм, теология, история, политология, социология, психология, музыковедение, массовые коммуникации, антропология, инженерное дело и даже экономика. Отсутствие согласия среди представителей различных философских традиций по отношению к Деррида вполне понятно. Например, известно, что американские философы (в отличие от американских литературоведов) уделяют мало внимания Деррида, а те философы, которые им интересуются, обычно судят о нем отрицательно, за исключением небольшой группы последователей. И причины этого, по отзывам самих американских сторонников Деррида, связаны не только с различием «континентальной» и «островной» (аналитической, англо-американской) философии, но и с тем, что философия в США — это небольшая область, в которой континентальная философия занимает совсем уж маленький отсек. Однако интерес к Деррида постоянно ширится, как свидетельствует множество посвященных ему книг, вышедших в последние десятилетия: некоторые из них будут здесь далее представлены.

При этом деконструкцию нередко ценят (или же критикуют) за ввод в историю философии нового, радикально сокрушающего взгляда или же за установку эстета, безразличного к истине вещей или к общественным проблемам. И в любом случае деконструкцию критикуют за недостаток позитивности и «конструктивности». Деррида же, напротив, неустанно стремится нам показать, что философия деконструкции предполагает не только критику метафизики, логоцентризма и свойственных им понятий и абстракций, но и внимание к социальным и политическим проблемам, таким как ответственность, справедливость, забота о другом, и, конечно, исследование социальных институтов, без которых не делаются никакие человеческие дела. Деконструкция, по Деррида, требует внимания ко всем институциональным формам производства текстов. Например, в философии деконструкция предполагает учет «рамок», создаваемых школами, программами, университетскими структурами, процедурами отбора и селекции, правами на издание и др., хотя все эти обстоятельства могли бы показаться «внешними», «маргинальными», «вторичными» — по отношению к главному, к

тому, чтобы мыслить и писать[1]. А потому Деррида много писал по вопросам образования в философии, возможности философских институтов, участвовал, как уже говорилось и еще будет показано, в изобретении Международного философского коллежа как совершенно атипичной философской институции.

Деррида тщательно отводит упрек в эстетизме или безразличии к общественным проблемам и терпеливо строит логически выверенные опровержения. И уж во всяком случае, деконструкция для него ни в коей мере не является установкой на замкнутость: напротив, это само внимание к другому. Например, в ходе полемики и дискуссии он утверждает даже, что «деконструкция это и есть справедливость»[2]. Такое заявление может показаться странным из-за разнопорядковости терминов «деконструкция» и «справедливость». Их сходство доказывается через сходство структур — парадоксальных, апорийных — как в работе деконструкции, так и в осуществлении справедливости. Дело в том, что справедливое решение предполагает одновременно две противоречивые операции — следование правилу и подвешивание правила: хотя справедливость требует следования общему правилу, его механическое применение приведет к крайней несправедливости, так как не сможет учесть ни уникальности конкретной ситуации принятия решения, ни свободы того, кто его принимает. В тот момент, когда вердикт правосудия произнесен, когда закон вступает в силу, приостановка действия закона и его применение определенным образом со-имплицируются, сопрягаются[3]. Получается, что «правосудие» имеет парадоксальную структуру «деконструкции закона», в ходе которой моменты деконструкции и конструкции сосуществуют и взаимодействуют.

Через это сопоставление с ситуацией правосудия деконструкция расширяет сферу своего применения: она выходит за рамки анализа дискурса и становится практикой интерпретации кодов и кодексов Города, что имеет далеко идущие следствия. «Право» никогда не является само-обоснованным, коль скоро оно всегда построено: раз оно строится, значит, оно может быть «рас-по-строено» или деконструировано (déconstructible). Что же касается справедливости, то она, предполагая момент решения, сопряженного с «безумием», с вниманием к уникальному, к событию, к абсолютной инаковости, не является «конструкцией», а потому и не может быть деконструирова-

[1] *Derrida J.* La Vérité en peinture. Paris: Flammarion, 1978. P. 23.
[2] *Derrida J.* Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité». Paris: Galilée, 1994. P. 35. Первая часть этого выступления Деррида носит характерное для его концептуальной системы название: «От права к справедливости». Фраза «мистическое обоснование авторитета» принадлежит Блезу Паскалю.
[3] *Ibidem.* P. 51.

на, не подлежит деконструкции (indéconstructible). Это напряженное отношение двойственности Деррида схватывает в следующей формуле: «деконструкция имеет место в интервале, который отделяет недеконструируемость справедливости от деконструируемости права»[1]. Ну конечно, место, о котором идет речь в цитате, — не-уместное, не собственное, парадоксальное, почти не отличающееся от отсутствия места. Наверное, места нет потому, что есть нечто другое — процесс, который трудно локализовать. Эту общую концептуальную сложность можно сформулировать так: «идет ли речь о чтении текстов или "архивов" — философских, литературных, юридических или же административных или политических, *деконструкция* как таковая обозначает *сам процесс жизни структур, то есть их обновления* — в постоянстве и несмотря на это постоянство. С этой точки зрения деконструкция, вовсе не является беспричинным насилием над самими вещами: она предполагает *описание движения структур* — наиболее общих, парадоксальных, различАющих (différAntielles) — структур реальности во всех ее формах (курсив мой. — *Н. А.*)»[2].

В плане социальном, как иронически заметил некогда Джон Капуто, деконструкцию ругают за многое — начиная от подрыва закона всемирного тяготения до развязывания войны в Боснии (тогда это было важнейшее событие международной жизни). При этом иногда предполагают, что именно общая постмодернистская апология различия способствовала развязыванию войн в Центральной Европе, заострила различия между христианским и исламским миром, подталкивая их к войне вместе того, чтобы содействовать миру и гармонии. Подобные узкие трактовки национальных проблем и вопроса о различиях, как представляется, далеки от того, что имеет в виду Деррида. Политика различия для Деррида связана с идеей грядущей демократии (démocratie à venir). Для нее различные национализмы — это способы самоутверждения, самозащиты, исключения различий: они делают все возможное, чтобы не дать другому пересечь «наши» границы, взять «нашу» работу, исковеркать «наши» языки, культуру: они негостеприимны к пришествию другого. Однако одного легкого решения тут нет и быть не может: если сообщество слишком гостеприимно, оно теряет свою идентичность, а если оно слишком держится за свою идентичность, оно становится негостеприимным.

Несмотря на все эти сложности реализации и восприятия, деконструкция традиции происходит внутри традиции, понимаемой как письмо или акт передачи — верной или «предательской» (как и лю-

[1] *Derrida J.* Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité». P. 35.
[2] *Ramon Ch.* Le Vocabulaire de Derrida. Paris: Ellipses. P. 23.

бой перевод). Деконструкция проходит путем продумывания и постановки под вопрос логоцентристской традиции — сократовской эвристики, кантовской критики, гегелевского снятия, ницшевской переоценки всех ценностей, хайдеггеровской деструкции и др. Иногда деконструкцию трактуют как выход за пределы философии. Однако это можно понять и иначе: как открытие философии Другому. Вопреки некоторым видимостям противоположного, мы не можем согласиться с тем, что деконструкция отходит от философии, релятивизируя все границы, разделяющие и связывающие философию с другими практиками и дисциплинами. Поставить вопрос о границах — не значит уничтожить то, что они очерчивают, это значит внести элементы понимания непонятого: углубляя процедуры деконструкции, Деррида стремится выявить новые ресурсы философии, ее предпосылки, ее сознание и бессознательное. Во всяком случае, доминанта деконструктивных практик не в том, чтобы разрушить то, что есть, но чтобы продумать вопрос о том, как жить в мире открытых структур и как мыслить с помощью открытых структур, не имея никаких гарантий и никаких готовых ответов.

А теперь пробежим мысленно по нескольким контекстам, в которых фиксируются некоторые образы деконструкции или ее грани. Яркий набор текстовых параллелей, оттеняющих эти различные образы в текстах Деррида, подсказывает нам Ж.-Ф. Куртин, воспользуемся некоторыми из них[1].

Начнем, казалось бы, с малого и малозаметного, но, по сути, очень важного: речь идет об одной из синкатегорематических особенностей деконструкции, о восполнении деконструктивной формулы союзом «и» — и тем, что за ним следует:

> «"Деконструкция и...": это предполагает, что нечто, названное "деконструкцией", всегда с чем-то связано, чем-то восполнено, к чему-то добавлено, чем-то сопровождается, пусть даже тем, что ее вовсе не сопровождает, что она всегда "с" или "без" — того и другого, того или другого... Но она также противопоставлена тому или другому, отделена от того или другого, как если бы всегда требовалось различать, т. е. выбирать между деконструкцией *и* X или Y»[2].

Призрачность этой восполненности другим и одновременно отъединенности, одиночества странным образом приводит к тому,

---

[1] *Courtine J.-F.* L'ABC de la déconstruction // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008. P. 11–36.
[2] *Derrida J.* Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004. P. 25.

что деконструкция умножается и «размножается». Деконструкция как таковая («la déconstruction») предстает как «одинокая» и «страдающая» — в сопоставлении с конкретными деконструкциями, всегда множественными:

> Деконструкция «...это ни философия, ни доктрина, ни знание, ни метод, ни дисциплина, ни даже определенный концепт, но лишь то, что случается, если вообще случается. Если — тем не менее и именно по этой причине, поскольку деконструкция одинока — ах, если бы вы знали, ведь и нужно, чтобы она была одинокой! Быть может, по этой причине она размножается от самой себя, так что нужно говорить "деконструкции", всегда — во множественном числе и всегда *вместе с* тем и с этим, тем или этим. Именно потому, что она одинока или должна быть одинока, и нужно знать, что существует деконструкция *и* деконструкция. Что она добавляется, делится, умножается»[1].

Такое разветвление или размножение деконструкции в разных контекстах Деррида подчеркивал в своих статьях, книгах, интервью. Так, в одной из бесед с известным журналистом Антуаном Спиром, озаглавленной «Другой — это тайна, потому что он — другой» (Autrui est secret parce qu'il est autre)[2], прозвучал вопрос, который прямо настроил Деррида на тему множественности деконструкции, а также на тему повторного и нового в деконструкции. А затем Деррида спросили: «Так что же: деконструировать это и значит — философствовать?» Не пытаясь давать какие-либо новые определения деконструкции, Деррида ответил, что хотел бы уточнить два момента:

> «1. Во Франции и за рубежом вот уже тридцать лет [интервью было взято в 2000 году] существует некая история деконструкции. Этот путь, я не говорю "этот метод", подвергся преобразованиям, смещениям, усложнились его определение, его стратегии, стили, которые тоже меняются от страны к стране, от индивида к индивиду, от текста к тексту. Диверсификация характеризует само существо деконструкции, которая не является ни философией, ни наукой, ни методом, ни учением, но, как я часто говорю, чем-то *невозможным*, а значит *тем, что случается*.
>
> 2. Но еще и до этого исторического периода (тридцать-сорок лет) нужно вспомнить о ницшевских, фрейдовских и особенно хай-

[1] *Derrida J.* Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.). P. 25.

[2] Оно воспроизведено в книге: *Derrida J.* Papier machine. Paris: Galilée, 2001. См. об этом: *Courtine J.-F.* L'ABC de la déconstruction. P. 22.

деггеровских предпосылках деконструкции. И особенно, в связи с Хайдеггером, о христианской, точнее лютеровской, традиции того, что Хайдеггер называет Destruktion. Лютер — я напоминаю об этом в моей книжке о Нанси[1] и о том, что он называет "деконструкцией христианизма", — говорил о "destructio", обозначая этим необходимость деседиментации теологических страт, скрывавших первозданную наготу евангельского послания, подлежащего восстановлению. Меня же все больше привлекает задача вычленить специфику такой деконструкции, которая не сводилась бы с необходимостью к лютеровско-хайдеггеровской традиции. Быть может, именно это и отличает мою работу от работы тех, кто мне близок во Франции и за рубежом. Не опровергая и не отбрасывая что бы то ни было, я хотел бы попытаться выявить то, что *изымает процесс деконструкции из наследуемой ею памяти* — как раз в тот самый момент, когда она вновь утверждает это наследство и чтит его... (курсив мой. — *Н. А.*)»[2].

Несмотря на некоторую сложность построения этой последней фразы, выраженная в ней мысль кажется понятной: речь идет о наследии, о традиции, о том, что положительный процесс наследования предполагает вычитание и исключение, что, быть может, труднее всего, особенно когда это касается какого-то собственного знания. Легче, например, прочитать все труды такого-то периода, нежели исключить из прочитанного, осмысленного и уже включенного в наследуемый состав памяти то, что принадлежит именно тебе и твоему прочтению этого наследия. Во всяком случае, Деррида опять формулирует этот тезис как апорию: утверждение и почитание наследия предполагает изъятие ряда моментов из состава наследуемой памяти, причем принятие и исключение, изъятие осуществляются посредством двойной операции...

Эта процедура — применительно к наследию философской и теологической традиции — рассматривается Деррида в книге «Хулиганы». При этом Деррида стремится как можно четче сформулировать специфику своей позиции по отношению к хайдеггеровской — возможно, именно потому, что прямые сопоставления его с Хайдеггером, как уже отмечалось, очень его задевали:

«"Деконструкция", которую я пытаюсь строить и которая меня притягивает, не только отлична (слишком многими своими чертами, к тому же четко разъясненными в других местах, так что возвращаться к ним здесь нет смысла) от той, которую практиковал Хайдеггер»[3].

[1] *Derrida J.* Le Toucher, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000. P. 73–74.
[2] *Derrida J.* Papier machine. P. 368–369.
[3] *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 206, n. 2 (2).

В данном случае Деррида делает пояснения к одной из дискуссий, где речь шла о «разуме метафизическом и разуме пост-метафизическом», подчеркивая, что Хайдеггер никогда не выступал ни против логоцентризма, ни против логоса: напротив, он всегда стремился к переистолкованию логоса во все более изначальном и первозданном смысле. Свою собственную позицию он решительно противопоставляет такому подходу, продолжая пересматривать генеалогию взаимосвязей внутри философской мысли и философского языка:

> «Мы должны не только смело говорить, как некогда было сказано, *"Лютер, который породил Паскаля"* (Luther qui genuit Pascal), но также, быть может, *"Лютер, который породил Хайдеггера"*. А это приводит к совсем другим последствиям. Я, впрочем, неоднократно напоминал, что мотив и слово Destruktion у Лютера означали деседиментацию учрежденной теологии (можно было бы сказать онтотеологии[1]), для того чтобы вернуться к первозданной истине Писания. Хайдеггер, очевидно, был великим читателем Лютера. Однако, несмотря на все мое уважение к этой необъятной традиции, деконструкция, которая меня занимает, не принадлежит целиком, и это вполне очевидно, к той же линии преемственности. Я пытаюсь, хотя и не без трудностей, артикулировать именно это различие»[2]. Заметим: каждый раз Деррида тщательно прописывает — на фоне общего принятия традиции, без которой в принципе не было бы ни его подхода, ни его философского языка, — все то, что можно назвать переосмысляющими «изъятиями».

А теперь, чтобы запомнить эти предупреждения и пожелания Деррида, отступим немного назад: как представить себе то различие, которое собственно и дает возможность «вычесть процесс деконструкции из наследуемой ею памяти»? Есть ли у нас хоть какие-нибудь подсказки на этот счет? Если позволить себе свободный полет по разным работам Деррида, то хорошую иллюстрацию возможного ответа мы найдем в «Мемуарах для Пола де Мана»:

> «Если бы мне нужно было пойти на риск — не дай Бог, конечно, — и дать одно-единственное определение деконструкции — короткое, *эллиптичное, экономичное как приказ,* я бы сказал, не развертывая этого во фразу: *"больше одного языка"* (plus d'une langue). (Курсив мой — *Н. А.*) Это и в самом деле не фраза. Это сентенция...»[3]

---

[1] Для онтотеологии характерно то, что она сплетает вопрос о бытии с вопросом о высшем существе и одновременно придает своим категориям трансцендентный характер; в ее основе лежит определение бытия как наличия/присутствия.

[2] *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris:Galilée, 2003. P. 207, n. 2 (3).

[3] *Derrida J.* Mémoires pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988. P. 38.

На первый взгляд, это краткое определение может показаться лишь одним из многих, однако оно дает большой прирост возможных интерпретаций. «Больше одного языка» — это ведь лаконичная формула многоязычия и тем самым настоятельное указание на необходимость перевода, пусть даже, в свете максимальных требований, и невозможного. Наша забота все равно заключается в том, чтобы неустанно пытаться переводить, развертывая одновременно и дискурсы наследия и дискурсы нашего нынешнего парадоксального к нему отношения: в этой динамике заключается жизнь культуры. «Больше одного» с необходимостью предполагает, что есть и нечто другое. И тем самым возвращает нас круговым движением к приведенному выше высказыванию — о роли союза «и» в процедурах и описаниях деконструкции:

> «Я бы добавил еще одно слово, чтобы не забыть: деконструкция не только является множественной, одновременно возможной *и* невозможной — ибо возможной *в качестве* невозможной. Она не только учитывает, прежде всего, с целью его формализации, этот союз "и", вводящий все добавления и все "опасные восполнения", все те иерархии, которые действуют, более или менее скрыто, в "и" как порядке перечисления и/или противопоставления. Она пытается мыслить также (и это была бы самая настоящая мысль [la pensée], если нечто подобное существует) это "и", которое вводит двусмысленный избыток и толкает любой коллективный порядок на путь рассеяния. Это рассеянное "и" как раз и значит "больше одного": "больше одного голоса", "больше одного языка", "больше двух", "больше трех" и т. д.»[1].

О каком голосе и о каком языке тут идет речь? Очевидно, и Деррида прямо об этом говорит, что не только о языке как средстве формализации и структурирования содержаний, но и о том языке, который появляется в конце «Монолингвизма другого». Он появляется как некое обетование — как «другой язык, язык другого, как приход другого» — и звучит как левинасовский мотив, который с какого-то момента все настойчивее присутствует в текстах Деррида[2].

При этом, столько внимания уделяя языку, лингвистической составляющей деконструкции, мы не должны забывать, что деконструкция не ограничивается уровнем дискурса, но выходит на уровень социума, его структур и механизмов:

---

[1] *Derrida J.* Et cetera... P. 32.
[2] *Courtine J.-F.* L'ABC de la déconstruction. P. 25.

«Деконструкция не является и не должна являться исключительно анализом дискурса, философских высказываний или понятий, некоей семантики: если она последовательна, она должна браться и за институты, за социальные и политические структуры, за самые устойчивые традиции...»[1]

Этот поворот мысли заставляет остановиться на нем подробнее. И в самом деле, можно взглянуть на деконструкцию иначе, сосредоточившись не на субъектной стороне ее процедур, но на определенной онтологии, на процессах, в известном смысле слова «объективных»[2]. Тогда деконструкция выступает уже не как произвольный философский жест. Скорее, как некий принцип разрушения, вписанный в любой текст уже во время его «первоначальной» записи. Метафорически говоря, деконструкция в таком случае действует как вирус, проникший в текст уже в момент рождения: она стремится демонтировать любой монтаж — будь то текстуальный или институциональный. В этом смысле деконструкция не является ни критикой, ни даже критикой критики: она не стремится в том или ином смысле превзойти тексты, которые разбирает, она не является их теорией, потому что не нависает над ними сверху в некоей мета-позиции, но она не является также и некоей философией философии. Думаю, однако, что, учитывая этот «внутренний» и самопроизвольный» момент, мы все же не должны упускать из виду процедуральную сторону деконструкции, которая — во всяком случае, на текстовом материале — совершается субъектом (его можно было бы назвать деконструктором, если бы только это слово не звучало сугубо негативно). Другое дело, что деконструкция — это не только рас-по-стройка *текстов*: сфера ее значимости, как уже говорилось, не ограничивается дискурсами, даже если она отрабатывается, прежде всего, на текстовом материале и на нем достигает наибольшей ясности своих намерений, процедур и результатов.

Деконструкция, как мы уже видели, разлаживает диалектику, т. е. такой вид письма и чтения, который стремится безоговорочно овладеть смыслом и значением. То, что мы видим, например, в диалектической работе Гегеля с ее операциями отрицания и снятия, становится осмысленным вследствие удвоения и самоподавления: отрицательное сохраняется как подавленное, интериоризированное, снятое в истории как диалектике. Напротив, деконструкцию

[1] *Derrida J.* «Il n'a pas le narcissisme (autobiophotographies)» (передача на France-Culture, 1986) // *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilee, 1992. P. 227.

[2] См.: *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. Paris: La Découverte, 2003.

следует понимать как своего рода «паралич» такой работы отрицания, как движение, направленное вспять философскому овладению смыслом, абсолютному знанию. Если гегелевская версия диалектики существует в ходе превзойдения оппозиций и овладения ими, сохраняя и интегрируя их, то деконструкция, как уже отмечалось, направлена на то, чтобы перевернуть эти оппозиции, а затем нейтрализовать их. И опять на ум приходит все тот же пример — потому что для Деррида, по крайней мере раннего, он — главный: это речь и письмо как традиционная иерархия. Традиционно письмо мыслится как вторичное, производное, несущественное по отношению к речи как живой и присутствующей. Эту метафизическую субординацию речи письму, а также систему оппозиций, которой она управляет, Деррида называет фоноцентризмом или фоно-лого-центризмом. Деконструкция начинается с инверсии ценностей в метафизических оппозициях и с более высокой оценки того, что в прошлом оценивалось низко, — с целью нейтрализации этих оппозиций, а затем их смещения и создания на их месте новых понятий. В результате такого движения мысли и возникли дерридианские понятия жизни, смерти, литературы, текстов, письма, следов, пепла, призраков и др.

Таким образом, речь идет о стратегии, которую можно считать политической, если принять современную широкую трактовку этого понятия: требуется сместить и заново выработать то, что традиционно было унижено, подавлено, смято, показать то, что угнетает и властвует. В этом смысле деконструкция всегда есть деконструкция власти и ее принципов, и Деррида говорил об этом в разные периоды творчества. Вот, например: «"Деконструировать" философию значило бы тем самым как можно точнее помыслить структурированную генеалогию ее понятий — совсем изнутри, но одновременно и из той наружи, которую она не в состоянии охарактеризовать и назвать, определить все то, что эта история могла скрыть или запретить, построить историю этого несколько тенденциозного подавления»[1]. В результате этой работы некоторые понятия в мысли Деррида приобретают новый статус, выходя за рамки метафизических или диалектических оппозиций. Тем самым — по крайней мере применительно к позднему Деррида — у нас возникает возможность помыслить даже уже не «сами вещи», которые так или иначе пыталась постичь вся западная философская традиция и особенно феноменология, но нечто иное — то, что не имеет вещного статуса, например динамику событий, проявляющихся в шаге, торможении, ускорении, исчезновении, свое-

[1] *Derrida J.* Positions. Paris: Minuit, 1972. P. 15.

го рода призрачности. Несмотря на всю необычность этих образований, они не являются, как мы увидим во втором разделе книги, ни «иррациональными», ни «инфернальными»: скорее речь идет о том, что не схватывается существующими порядками мысли. Во всяком случае деконструкция текстов и деконструкция событий в конце концов оказываются сопряженными.

Кроме того, Деррида показывает, что большинство дискурсов погружены в то, что они претендуют ниспровергать, а это может значить, что систематичность метафизики и/или философии все же сильнее того, что притязает ее разрушить. Деррида всегда показывает двойственность текстов, выполняющих как метафизические ходы мысли, так и отрывы (или попытки отрывов) от метафизики. Такое двойственное бытие текстов самим своим функционированием деконструирует тексты уже в момент их конституирования. Для Деррида этот двойной режим жизни текстов, а также мысли и культуры, условно говоря, «очевиден». Однако одной очевидности мало, и к тому же слово «очевидность» не принадлежит дерридианскому философскому языку. В самом деле, «чтобы распутать полотно рассеяния, диссеминации этой текстуры текстов, могут надобиться века»[1]. Но наверное еще больше времени должно пройти для того, чтобы произошла деконструкция других текстов: уже не только литературных, философских или религиозных, но также и тех, что связаны с функционированием институтов, норм или программ, чтобы и эти тексты смогли говорить иначе, говорить другое, а мы бы смогли их услышать...

Все это — лишь пунктирная линия судьбы деконструкции и притом лишь одна из возможных. Как мы знаем, поначалу Деррида не считал понятие «деконструкции» основным и опорным. Он примеривал на главную роль в своем интеллектуальном предприятии другие понятия, например «articulation» (сочленение) или «brisure» (расщелина, скрепа на раме). Но слово «деконструкция» захватило интернациональную аудиторию, а другие слова-кандидаты остались маргинальными, локальными.

Когда критики усматривали — об этом уже говорилось — в творчестве Деррида аполитичный эстетизм или пренебрежение к проблемам современности, они забывали или вообще не видели, что Деррида выбирает для работы нечто чрезвычайно актуальное и одновременно фундаментальное для всех форм и проявлений человеческой жизни — язык и механизмы его функционирования. При помощи деконструкции Деррида стремится доказать,

[1] *Derrida J.* La Pharmacie de Platon // *Derrida J.* La Dissémination. Paris: Seuil, 1972. P. 258.

что наш повседневный язык не бывает нейтральным техническим орудием; он содержит в себе предпосылки и аксиомы целой культурной и мыслительной традиции. С этим нельзя не согласиться. И раньше и сейчас от критиков можно услышать традиционный — в течение всего XX века — упрек, напоминающий нам о взглядах раннего Бахтина (Волошинова): язык-де — это плохое, мертвое, абстрактное, можно иметь дело только с речью, которая есть становление, динамика, жизнь. Но речь без языка — глоссолалия, или безумие, выбалтывающее свои галлюцинации. Поэтому у Деррида мы нигде не встретим подобного противопоставления: при всей критике структурализма он относится к нему достаточно серьезно, а вопрос о структуре и структурировании всегда был для него чрезвычайно важен. А потому даже играя словами, он не оставался на игровой площадке, даже придумывая новые авторские куншткюки, он думает о языке, не призывая нас спасаться в вольных волнах речевого говорения.

Вопрос о языке тесно связывался для него с вопросами жизни — социальными, политическими, а потом и юридическими. Когда-то его предупреждали: если ваша безумная литературная теория распространится на область права и закона, вы пожнете жуткую анархию, вы получите беззаконную теорию закона. Своими ранними сочинениями, в которых обсуждались Гуссерль, Хайдеггер, Гегель, Платон, Левинас, Деррида побудил читателей, особенно англо-американских, использовать ресурсы деконструкции в области литературной теории, а затем и в области права. Однако беззаконной теории не родилось: уже в раннем творчестве Деррида звучала политическая нота — особенно в таких понятиях, как исключение, маргинализация, трансгрессия, и других, хотя все эти понятия нельзя трактовать буквально и строить на их пересечении прямолинейные политические выводы.

В целом, несмотря на некоторую недоопределенность политических установок Деррида (во всяком случае, с точки зрения высокополитизированных позиций, привычных для французского интеллектуала), общая направленность его политической мысли прочитывается довольно легко. Это немарксистский или постмарксистский левый интеллектуал, который прочувствовал на себе реальность национал-социализма, а потому был очень чувствителен к вопросам несправедливости, угнетения, исключения, к которым более поздние французские марксисты, несмотря на слова и лозунги, подчас оказывались слепы. В нем иногда видели французского постструктуралистского ницшеанца, и у него действительно есть общие мотивы с Ницше, в частности критика веры в оппозиции как структурирующую опору мысли. У него,

как отмечалось уже неоднократно, есть также глубоко продуманные левинасовские темы, которые с годами становились все слышнее. Одновременно все четче проступали этическое и политическое измерения деконструкции, достигшие своей кульминации в «Призраках Маркса» (1993). Наряду с вопросами этическими и политическими, Деррида все больше занимали и вопросы религиозные. Однако, как мне представляется, это не дает нам оснований разделить Деррида на Деррида-1 и Деррида-2. Речь скорее идет о том, что изначально присутствовавшие в его работах этические и политические мотивы все больше выходили на передний план в последние десятилетия его творческого пути. Но пока обратимся к главному произведению эпохи начал — к его программной книге «О грамматологии».

* * *

Я хочу еще раз напомнить читателю, что оптика рассмотрения концепции Деррида в этой книге варьируется — по разделам, главам, а иногда и по параграфам. Во всяком случае, в следующей главе я предлагаю монографическое обследование «Грамматологии». В этом есть полемический мотив. Я не могу согласиться с нередко звучащим мнением о том, что деконструкция не подлежит анализу, не требует анализа, что все попытки дать определение деконструкции обречены на провал. То, что с деконструкцией вполне можно реально работать — не только как с внутренним импульсом, побуждением, но и как с конкретным объектом исследования, я и постараюсь показать в этой главе. «Грамматологию» я когда-то переводила на русский язык, много размышляла над ее переводом. Но дело не только в этом, но и в объективной, структурной роли этой книги во всем творчестве Деррида. Среди ранних работ она выступала как текст наиболее связный (хотя, как и другие его книги, составленный из ранее написанных частей) и вместе с тем как текст, в котором впервые была наиболее развернуто представлена программа деконструкции и ее реализация. Для позднего Деррида именно эта работа постоянно выступала как точка ретроспективных оглядок на пройденный путь. Что касается следующих частей данной книги, то наша программа будет такой: во втором разделе, посвященном этико-политической проблематике у Деррида, материал будет представлен уже не монографически, но по отдельным проблемам, без крупных планов. Наконец, в третьем разделе общий вопрос об условиях возможности деконструкции ставится на конкретных примерах анализов письма самого Деррида и, главное, сквозь призму вопроса о том, как инновации его дискурса влияют на формирование и функционирование его философского языка.

Глава вторая
Грамматология: парад идей деконструкции

§ 1. Несколько слов о «Грамматологии»

Грамматология — знание о письме, предмете, которого нет: есть конкретные знания о разных видах письменности, но нет знаний о письме в абстрактном и философском смысле слова. Предлог «о» (французское «de» еще менее определенное — нечто из области грамматологии) выражает суть подхода: предмет (тем более отсутствующий) не берется прямо, мы блуждаем «вокруг да около», обходим с разных сторон то место, где он должен (был бы) или мог бы, по нашему мнению, находиться. В книге высказывается парадоксальный тезис: письмо возникло раньше речи, раньше языка. На этих страницах мы постараемся прояснить смысл этого парадокса.

Конечно, были свои причины, по которым письмо стало главным героем толстой книги. Их много и они разные. Одна из близких причин связана с тем, о чем сейчас много говорят: это разрастание, разбухание слоя посредников, а также умножение форм деятельности, порождаемых затрудненной коммуникацией в обществе. Приходится вводить много промежуточных звеньев, чтобы люди могли понять друг друга. Это стало заметно и в обыденной жизни, и в познании. Казалось, не осталось ничего прямо и непосредственно данного, наличного, несомненного. Где только не искали новые опоры: в очевидностях обыденного человеческого существования, в механизмах бессознательной психики, в мельчайших фактах познания, в самой жизненной стихии. Одним казалось важным целиком очистить сознание с тем, чтобы увидеть механизм его работы в действии, другим, напротив, как можно полнее учесть все наслоения культурной жизни и социальные предпосылки, которые никогда не позволяют надеяться на чистые данные сознания. В результате те основные направления европейской мысли, для которых наука и познание были важными предметами (рационализм с опорой на исходные интуиции и

эмпиризм с опорой на чистые научные факты) разочаровались в своих программах и пришли, по сути, к общей теме — к посредникам и предпосылкам познания, без которых ничто «очевидное» и «достоверное» невозможно.

Книга «О грамматологии» (1967) вышла почти одновременно с другими работами Деррида — «Голосом и феноменом» и «Письмом и различием»: из заглавий видно, что все они перекликаются и поясняют друг друга. Книга появилась в ближайшем соседстве с такими знаменитыми произведениями, как «Слова и вещи» Фуко и «Écrits» Лакана, с «Критикой и истиной» Барта, который еще в 1953 году («Нулевая ступень письма») пользовался категорией письма для выяснения специфики новых подходов в литературоведении и литературной критике. В плеяде структуралистов и постструктуралистов Деррида стоит как человек со своей темой, предметом и подходом. *Своей эмпирией* стали для него философские и литературные тексты: точнее — этим предметом стало несистемное в философских текстах и те художественные тексты, которые заостряют нашу способность видеть эту несистемность. *Своим способом работы* с текстами стала для него *деконструкция,* разборка и сборка западной традиции философского разума. Именно в «О грамматологии» была впервые развернута — и концептуально и эмпирически — та стратегия деконструкции, которая потом оказалась преобладающей в его творчестве.

Таким образом, очевидно, что отношение Деррида к структурализму было очень непростым. На страницах этой книги Деррида жестко трактует Соссюра и Леви-Стросса, показывая неувязки и противоречия их концепций и даже упрекая их (что случается у него крайне редко) в «ненаучности», вторгаясь тем самым на «чужую» территорию. И одновременно с этим он видел в структурализме естественный и необходимый жест — критическое беспокойство культуры по поводу языка. И потому в рассматриваемой нами книге широко присутствует классический структуралистский материал (от Соссюра до Леви-Стросса), но прочерчиваются также и тенденции, идущие ему наперекор. При этом постструктуралистскость Деррида во многом определялась его феноменологической закваской: его диссертация была посвящена гуссерлевской феноменологии (она была опубликована только в 1990 году), а ранние замыслы предполагали исследование литературы как идеального объекта. Тем самым в Деррида сложилось свое проблемное напряжение — структуралистское внимание к языку спорило в нем с феноменологическим призывом к обнаружению доязыковых интуиций как основы строгого знания: в данном случае его внимание к языку было чрезмерным для фено-

менолога, а способ анализа — слишком «ненаучным» для структуралиста. Но в его творчестве были и другие влияния: Ницше и Хайдеггер, Фрейд и Левинас, толкование священных еврейских книг и авангардистская литература — все это так или иначе участвовало в образовании проекта деконструкции.

«О Грамматологии» — книга стилистически неоднородная: в ней есть элементы эссеистического, источниковедческого, традиционно философского, комментаторского, игрового стиля, и эта гетерогенность как черта стиля сохраняется у Деррида и в дальнейшем. Правда, на фоне некоторых будущих экспериментально-литературных работ ее нередко приводили в пример как чуть ли не академическую работу по стилю и приемам изложения. В этой работе можно видеть элементы психоаналитического комментария (в нем есть общие психоаналитические темы — сон, желание, вытеснение и даже сублимация), структуралистские (язык) и постструктуралистские (до-язык и вне-язык) темы и средства. Семантически — исходный парадокс (письмо до языка) поддерживается целым рядом других парадоксов. Синтаксически — много крайностей. Есть фразы длиной по две с половиной страницы без абзацев, а есть — с рваным синтаксисом: фраза буксует, не хочет выстраиваться, и ее приходится заново начать, чтобы как-то продолжить. Любое слово в принципе может приобрести статус понятия и одновременно — ритмически повторяющегося лейтмотива. В тексте много цитат и цитатных перекличек.

Важен в нем и принцип осторожности, он сохраняется на протяжении всего его творчества: он обычен у французских авторов, но в данном случае мощно усилен. Оговорки типа «так называемый» могут относиться к чему угодно — от вполне осязаемых вещей до абстрактных понятий (вроде «так называемый XVIII век»). Это, конечно, связано с подкопом под установившиеся смыслы и под привычные предпосылки этих смыслов. Иногда, переводя, хотелось сокращать эти «так называемости» («своего рода структурализм», «некоторого рода феноменология»). Отметим сразу же неизбежно ослабляемый в русском переводе оттенок сослагательности, активно используемый в описаниях экспериментальных предметов (у Руссо — «почти язык», «почти общество»). В тексте огромное количество субъективирующих опыт оговорок типа «как нам кажется». Большое количество слов в кавычках: это значит, что все слова чужие и значат не то, что в словаре, а что именно — неизвестно.

Сам Деррида признавался, что ему очень не хочется, чтобы его описывали «как объект». Поэтому сам он никогда не давал разрешения на какое бы то ни было описание собственной концепции

в констатативной форме и в третьем лице единственного числа (типа «S есть P»). Каждое слово, термин, понятие он обставлял бесконечными оговорками запретительного свойства: это не понятие, не термин, не метод, не операция, не акт...

Применительно к каждому слову-понятию Деррида фактически строит запрещение его абстрактного использования: так, скажет он нам, метафизики «как таковой», философии «как таковой» или, скажем, деконструкции «как таковой» не бывает (по-французски это как бы запрет на употребление определенного артикля, т. е. во всех трех упомянутых случаях — артикля «la») Должны ли мы понимать все это буквально и верить всему сказанному на слово? Например, если Деррида где-то сказал, что он снял оппозицию «логического» и «риторического» (или метафорического), можно ли считать такое утверждение само собой разумеющимся и даже не задавать себе вопроса о том, как это вообще возможно или что стало бы с философией, если бы это действительно было возможно. Несмотря на все вышеприведенные отрицания, мы все же полагаем, что у Деррида есть понятия, которые совершают свою понятийную (а не только акробатическую или танцевальную, вслед за Ницше) работу — ничуть не хуже, чем другие философские и нефилософские понятия. Далее, он подчеркивает особый статус тех концептуальных единиц, которые он использует для развертывания своей мысли. Словарь Деррида весьма обширен: это различие, различАние, след, письмо, архе-письмо, разбивка, перечеркнутость (это понятие находится в некотором особом положении среди других: Деррида пользуется им тогда, когда он вынужден вводить какой-либо термин традиционной метафизики, подчеркивая одновременно его ввод и его «подвешивание»), текст, графика, грамма, про-грамма, грамматология, означающее, означающее означающего и многое другое.

Мощно вступив на французскую философскую сцену в 1967 году с тремя сильными работами, Деррида сводит воедино ряд опорных положений структурализма и одновременно выступает как его критик, опирающийся на философские традиции Гуссерля, Хайдеггера, Ницше, на эксперименты в литературе и искусстве. Сложность и парадоксальность концепции Деррида заключается в том, что она, как уже отмечалось, замыслена как преодоление западноевропейской метафизики. Но поскольку Деррида фактически отождествляет с метафизической всю европейскую культурную традицию, то он оказывается бессилен выйти за рамки ее языка и ее принципов. Один из связанных с этим парадоксов заключается в том, что те его собственные понятия, которые на методологическом уровне исследования должны были бы пред-

ставлять собой понятия-объекты, обладают у него непреодолимо амбивалентным статусом: они вынуждены самоуничтожаться и самостираться в решающий момент, чтобы не гипостазироваться и не приобрести метафизический статус. Конструируемая ранним Деррида дисциплина «грамматология» должна, по мысли исследователя, выявить такие первоначальные основания мысли, по отношению к которым все другие внутриметафизические разграничения окажутся вторичными, производными, а следовательно, не абсолютными и не универсальными. Таким образом, сложность изложения его концепции, которая и сама по себе описана весьма сложным языком, заключается в том, чтобы соотнести обе позиции — и критикуемую автором, и предлагаемую им взамен.

Материалом, на котором Деррида стремится помыслить децентрированность структуры, выступает вся история культуры. Она прочитывается методом «симптомного прочтения», т. е. посредством выявления пустот, пробелов, умолчаний о проблематике письма или же чисто негативных его характеристик, свидетельствующих для Деррида об умалчиваниях о значимом. Письмо скрыто из поля зрения истории культуры в самые различные ее периоды: об этом свидетельствуют диалоги Платона, где живой логос уподобляется родному сыну, а мертворожденное письмо — безродному и отверженному ублюдку; об этом говорит апология природного, естественного, живого голоса у Руссо, который отвергает письмо как опасное восполнение природы, или же взгляды Соссюра, для которого письмо было не столько самостоятельной знаковой системой (хотя формально он и признавал ее независимость), сколько образом, репрезентацией звуковой системы языка (это противоречило его тезису о произвольности знаковых систем, не допускающей, стало быть, отношения репрезентации между ними). В результате Деррида приходит к выводу о «значимом» отсутствии проблематики письма или чисто негативной ее трактовке на протяжении всей истории культуры.

В число метафизиков и тем самым логоцентриков попадают у Деррида не только Платон или Руссо, но также и современные философы, которые, пожалуй, наиболее явно претендовали на освобождение от метафизических предрассудков — Ницше, Фрейд, Гуссерль, Хайдеггер. В концепциях этих мыслителей он видит наиболее радикальные попытки помыслить децентрированную структурность структуры. Так, у Ницше понятия бытия и истины заменены понятиями игры, интерпретации, знака. У Фрейда понятия сознания, самотождественности присутствия растворяются в анализе безличных механизмов бессознательного, уподобляемого им самим «работе» иероглифического письма. Однако

при этом ни Ницше, ни Хайдеггер, ни Гуссерль, ни Фрейд не были до конца последовательны в своем отношении к метафизике — в этом Деррида видит характерную черту современной эпохи, которая осознала подорванность, сдвинутость своих мыслительных устоев, но пока еще не смогла найти радикального выхода. Так, у Хайдеггера критика метафизики сочетается с постановкой самого вопроса о бытии, а тем самым о логосе и смысле. Подобно этому у Гуссерля (который, пожалуй, более, чем какой-либо другой современный философ, повлиял на формирование концепции Деррида) «феноменологическая критика метафизики есть лишь внутренний момент утверждения метафизики»[1], поскольку Гуссерль, наряду с утверждением трансцендентального смысла различия, со всей развитой им проблематикой определения пространственно-временных параметров мыслительного действия, мыслительного жеста все же отдает привилегированное место в своей системе знаку-выражению, а не знаку-указателю, хотя именно последнее понятие, по мнению Деррида, более способствовало бы концептуализации работы чистого различения.

Логоцентризм — вот имя, которое дает этой картине присутствий и отсутствий, умолчаний и обнаружений Деррида. «Логоцентризм — замыкание мышления на себя самого как на порядок присутствия перед самим собою, апелляция к разуму как к инстанции закона, удерживаемой вне игры, свободной от дисперсии, над которой она властвует»[2]. Внутри этой логоцентрической системы западноевропейской метафизики логос и голос непосредственно едины, дыхание голоса есть то, что непосредственно присутствует в душе, богоданный закон и порядок. Запись голоса — письмо — в таком случае не может быть ничем иным, кроме как грехопадением, т. е. извращением отношений между телесным и духовным, между душой и телом, вторжением внешнего во внутреннее, низвержением духовности в телесность.

Для рассмотрения вопроса о том, что же позволяет философии, которая остается в каждый момент продуктом развития данного конкретного общества, достигать измерения всеобщности и универсальности историко-культурного процесса, Деррида обращается к философской поддержке Гуссерля, которому, как уже говорилось, Деррида обязан многими чертами своей концепции. На рубеже веков Гуссерль, подчеркивает Деррида, почувствовал в современной ему ситуации симптомы кризиса абсолютных транс-

[1] *Derrida J.* La Voix et phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: P.U.F., 1967. P. 3.

[2] *Wahl F.* La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme // Qu'est-ce que le structuralisme? Paris: Seuil, 1968. P. 406.

цендентальных предпосылок и поднял проблематику историко-культурной опосредованности научного знания. Именно Гуссерль, как полагает Деррида, впервые поставил вопрос о «структурных», «исторических» или «материальных» априори, предполагающих исследование донаучного мира культуры, вскрытие тех напластований, тех предпосылок, которые могут объяснить конкретно-историческую обоснованность различных структур мировосприятия, но требуют далее обращения к истории как таковой, в которой только и можно вскрыть измерение всеобщности. Следуя в этом за Гуссерлем, Деррида стремится объяснить особую роль философии в познании противоречивостью ее природы: с одной стороны, философия, как и любое другое социально-культурное образование, погружена внутрь исторической целостности культуры на том или ином ее синхронном срезе; с другой стороны, философия отличается от любого другого порождения культуры, и в том числе от науки, тем, что она является «установкой на высказывание гиперболического» (vouloir-dire l'hyperbole), что она — граничащее с безумием напряжение рациональности, всеобщности. Таким образом, можно было бы продолжить мысль Деррида: если одной своей составляющей философия включена внутрь замкнутых культурных эпистем, то ее гиперболизирующее усилие самопревзойдения (столь же парадоксальное, как и поднятие себя за волосы) позволяет ей оторваться от своей историчности, укорененность в которой грозила бы ей релятивизмом, и выйти в измерение собственно истории, уловить тот всеобщий горизонт, в котором можно увидеть взаимопереходы между тем, что представляется полностью отъединенным. «Выход за пределы философии, — замечает Деррида скептически, — помыслить гораздо труднее, нежели думают те, которым кажется, будто они уже давно, с бесцеремонной легкостью это осуществили...»[1]

Это гиперболизированное усилие философии, превосходящей свои собственные конкретно-исторические определения, не является иррационалистическим порывом, но является действием разума — действием собственно философским: «Непревзойденное царственное величие порядка разума — то, что делает его не порядком или структурой фактов, не исторически детерминированной структурой или структурой среди многих других возможных, заключается в том, что нельзя воззвать к тому, что ему противоречит, не взывая к нему самому, нельзя протестовать против него иначе, как внутри него самого; он позволяет нам прибегать к помощи маневров и стратегий лишь внутри своего собственного поля. Отсюда

[1] *Derrida J.* L'Écriture et la différence. P. 416.

и получается, что всякий исторически детерминированный разум должен появиться перед судом разума как такового»[1].

Весьма показательно, что в своей оценке структурализма Деррида далеко не однозначен. Сделает ошибку, полагает Деррида, тот будущий историк идей, который станет анализировать структурализм как объект среди других объектов, увидев в нем лишь преходящую моду или «симптом кризиса», но забудет о его главном историко-культурном смысле, о том, что структурализм — это прежде всего «переворот в способе задавать вопросы любому объекту» и особенно объектам исторической социальной природы, о том, что это мощное движение — «беспокойство о языке, которое не может быть ничем иным, кроме как беспокойством языка и внутри самого себя»[2]. Итак, Деррида критикует структурализм как одно из самых отчетливых проявлений фоно-лого-центризма и вместе с тем воздает должное «другому» структурализму, который выступает как самокритика, как исследование собственных границ и пределов, собственных возможностей и предпосылок.

В этой главе (в основном — на материале «Грамматологии») я попробую исследовать концептуальный язык Деррида, применяя различные стратегии. Я начну (параграф второй) с аналитического пересказа содержания книги, далее (параграф третий) попытаюсь, вопреки всем запретам, дать интерпретацию основных слово-понятий[3] — так сказать, in abstracto (при этом я начну с понятий деконструируемого ряда, с «метафизических» понятий, а потом перейду к деконструирующим), а в четвертом параграфе представлю эти слово-понятия в основных контекстах их использования, так сказать, in concreto (и здесь порядок рассмотрения будет прямо противоположным: я начну с понятий деконструирующих — «различие», «след», «письмо»), стараясь проследить некоторые меха-

[1] *Derrida J.* L'Écriture et la différence. P. 58.

[2] *Ibidem*. P. 9, 14.

[3] «Слово-понятие» здесь — это слово, повернутое к своему потенциальному или реализуемому в конкретном контексте концептуальному содержанию. В философском языке — это понятие, обозначенное словом, или, иначе говоря, определенное отношение, которое едва ли возможно разорвать. Строго говоря, все слова, о которых идет речь в этой книге, могут выступать как «слово-понятия», если они используются как единицы философского языка Деррида, как элементы системы этого языка и операторы ее динамики. Хотя «слово-понятие» не является жестко закрепленной терминологической составляющей моего метаязыка (при описании философского языка Деррида), оно служит полезным инструментом смысловых уточнений и различений. Встречаясь в этой книге с лексической единицей «слово», мы, стало быть, уже подразумеваем, что потенциально она может рассматриваться как «слово-понятие», а сталкиваясь с обозначением «слово-понятие», понимаем, что в нем отношение «слова» и «понятия» уже проявлено, установлено.

низмы образования понятий в ткани вербально-концептуальных взаимодействий, в частности в процессе освобождения слов обыденного языка от их контекстуальных привязок.

§ 2. Попробуем пересказать Деррида: шаг за шагом...

То, что мы сейчас предпринимаем, можно было бы назвать *перепереводом*: одно дело — перевести текст с французского на русский, а другое — перевести его с того русского перевода, который поначалу получился, на другой, более простой, лаконичный, способный обнажить сюжет, повороты мысли, функции тех или иных интеллектуальных героев, тех или иных интеллектуальных или образных мотивов. Эта форма изложения, некий синопсис, подчеркивает — в артикулированной форме — внутренние переходы в концептуальной структуре этой работы, одной из классических работ Деррида. Признаюсь, что когда-то мне хотелось сделать большой дайджест по Деррида, чтобы помочь его читателям не только в России, но и по всему свету разобраться в том, что в какой его книжке написано и предоставить им дальше возможность самим выбрать, что им интересно для более подробного ознакомления. Этот план возник давно, однако все последующие дела, в том числе и связанные с Деррида, шли так медленно (например, перевод «Грамматологии» готовился несколько лет), что издательский энтузиазм, да и мой собственный пафос несколько угасли. Больше того, все существующие попытки изложить содержание Деррида вызывают у многих больше сомнений, чем энтузиазма, хотя существуют и работы почти безупречные. В этой связи мне хочется назвать до сих пор никем не превзойденный библиографический указатель по работам Деррида и о Деррида, сделанный Шульцем[1], который, к примеру, не только пересказывает содержание тех или иных критических работ, но и достаточно корректно ранжирует их по значимости, по проблемным акцентам и подходам и др. А пока все же попробуем сделать такой переперевод, хотя бы в пространстве одной книги. Попробую опереться на мои прошлые попытки переперевода, сделанные во время подготовки перевода «Грамматологии»: и сейчас мне кажется целесообразным поделиться с читателем результатами этой работы.

В первой части книги («Письмо до письма») вводятся основные приемы и понятия, а во второй ее части («Природа, культура,

[1] *Schultz W.* Jacques Derrida: an Annotated Primary and Secondary Bibliography. N. Y.; L.: Garland Publishing, 1992.

письмо») они апробируются на примере «эпохи Руссо», а в текстовом выражении — на примере малоизвестной и при жизни Руссо не опубликованной работы «Опыт о происхождении языков». При этом Деррида трактует эпоху как «текст», а ее исследование — как «чтение». Читатель предупрежден, что при чтении ему не следует пользоваться привычными категориями истории идей и прежде всего — истории философии, однако он не знает, как нужно читать «иначе», но это и не может быть известно заранее, поскольку все проблемы чтения возникают лишь в самом процессе чтения.

Наше внимание сразу направляется к тем аспектам проблемы, которые Деррида называет этноцентрическими и логоцентрическими. Если взять историю западной цивилизации, то в ней особая роль фонетического письма (алфавита) повлияла на все — на философию, науку, культуру. Стать специальным размышлением о письме призвана наука грамматология. Ее положение неустойчиво: она рождена метафизикой, но стремится от нее освободиться. Да и сама европейская метафизика неустойчива: она постоянно утыкается в свои пределы, хотя и не кончается. На протяжении всей книги Деррида с редкой для него систематичностью различает «замкнутость», определенность метафизики и ее конец (причем, в некоторых других контекстах здесь может подразумеваться и так называемый конец философии): первая очевидна, а второй, скорее всего, вообще никогда не наступит. Чтобы подступиться к метафизике, внедриться в нее, нам полезно традиционное понятие знака: это и краеугольный камень метафизики, и мощное орудие ее «деконструкции».

В первой главе первой части «Конец книги и начало письма» на первый план выходят понятия письма, означающего, записанного бытия. Любая фиксация следов (кинемато-графия, хореография), любая про-грамма (это значит «пред-письмо») выступают для Деррида как письмо или запись в широком смысле слова. В результате прежний идеал фонетического письма, никогда, по сути, и не реализовавшийся, отступает, а на авансцену выходит как раз это обобщенное письмо. Долгое время казалось, что интимная наперсница духа — это речь, а письмо есть лишь ее внешнее условное изображение. Однако на фоне общей инфляции языка, когда его функции размываются (и языком начинают именовать действия, мысли, сознание, бессознательное, опыт), письмо как общее условие артикуляции проступает четче. В современной ситуации более широкого взгляда на язык обнаруживается, что всякий знак (и устный и письменный) есть лишь знак знака, след следа, означающее означающего, короче говоря, звено в бесконечной цепи отсылок, никогда не достигающей означаемого. Тем самым все, можно сказать, становится письмом или скорее

архе-письмом (archi-écriture), общим условием артикуляции. Как правило, мы вообще не замечаем это необычное «письмо», и это вполне естественно, потому что оно затмевается звуком и его особой ролью в процессе говорения и восприятия речи.

Вопрос о письме неразрывно связан с вопросом об означающем, а также о соотношении означающего и истины. Раньше считалось, что означающее и истина исключают друг друга: означающее есть нечто внешнее, вторичное, а истина — нечто глубокое и подлинное. В традиционной концепции знака упорно воспроизводилась эта двойственность внешнего и внутреннего, означающего и означаемого, чувственного и умопостигаемого. К какой бы трактовке знака мы ни обратились, в особенности с того момента, когда христианство соединилось с греческой мыслью, всегда две стороны знака (означаемое и означающее) образовывали оппозицию: лучшее, ценное vs внешнее, вторичное, падшее. Однако сейчас мы думаем о знаке, а тем самым и о письме, иначе. Письмо не хочет быть внешним придатком к логосу, смыслу, истине, однако такое неподчинение не означает разрушения или деструкции: оно нацелено на «деконструкцию», т. е. на выявление и показ исторической генеалогии понятий (и прежде всего понятия истины) от досократиков до Хайдеггера. (Постараемся запомнить это момент, он важен для понимания всего творчества Деррида.)

Знаковый момент связи мысли со звуком и звукоизвлечением всегда играл важную роль. Еще Гегель заметил: человеческое ухо воспринимает не просто колебания звучащего тела, но его «душу», точнее первичную идеальность самой воспринимающей души. Но это относится не просто к звуку, а к звучанию человеческого голоса и к особому механизму «слушания собственной речи» (s'entendre-parler: французский глагол entendre означает и слушание, и понимание), посредством которого субъект, «слушая и понимая», строит самого себя. И этот механизм выводит нас к еще одному важному понятию — присутствия, наличия и наличности (présence). Наличие, или присутствие, — это наиболее общая форма всего того, что дается нам через звук, т. е. дается непосредственно и полно. Так вещь «налична» взгляду человека в качестве эйдоса (субстанции, сущности); мгновение времени, можно сказать, выступает как нечто «налично-настоящее»; cogito, сознание, субъективность «наличны самим себе» или, можно сказать, «самоналичны», Я и «другой» — «соналичны» или же соприсутствуют и т. д. и т. п. Когда все сущее выступает как наличие, это собственно и есть наиболее яркое выражение логоцентризма, характерного для всей западной философии; в этом смысле от логоцентризма не свободен даже Хайдеггер, критикующий метафизику.

Мы не отказываемся от всех этих понятий (и прежде всего — от понятия знака), так как они для нас — средство всколыхнуть то наследие, частью которого они являются. Работая с этими понятиями, мы движемся окольными, потаенными тропами. Мы не ищем особой независимой позиции, которая бы позволяла взгляд сверху или же со стороны, мы не стремимся разрушить знак (неизвестно, что бы осталось без него от нашей культуры), но пытаемся выяснить, что в понятии знака и других смежных с ним понятиях было детерминировано местом и временем их возникновения и существования в западной культуре. И обнаруживаем, что она строится на одной общей очевидности: порядок означаемого и порядок означающего разнородны, и потому означаемое (мысль, вещь, реальность, бытие) ни при каких обстоятельствах означающим стать не может. Отныне ситуация меняется: письмо внедряется и в порядок бытия, так что можно вести разговор о некоем «записанном бытии». Уже Ницше подошел к этому вопросу иначе. Когда Хайдеггер утверждал, что Ницше вместе с Гегелем остался внутри метафизики, он был неправ: Ницше, во всяком случае, пытался укрепить свободу означающего по отношению к любым сущностям и потому считал чтение, письмо, текст первичными по отношению к смыслу и истине. Если пройти вместе с Ницше путем его размышлений о бытии, то мы сами увидим, что с какого-то момента его текст поворачивает против метафизики ее же собственные высказывания (напротив, Хайдеггер, который всегда опирался на мысль, покорную голосу бытия, оказывается тогда скорее пленником традиционных представлений об истине и логосе).

В любом случае хайдеггеровская постановка вопроса о смысле бытия неоднозначна. Хайдеггер взывает к голосу бытия, но признает этот голос беззвучным, бессловесным, а-фоничным; он находится под властью метафизики, но захвачен порывом к освобождению, причем одно — и это важнейший парадокс — невозможно без другого. Казалось бы, Хайдеггер полностью отвергает динамику знака (и в этом он — сторонник метафизики), однако бытие у него не явлено, а сокрыто (и это удар по метафизике наличия), а конкретные языки, ставящие опыт бытия в связь со словом «быть», тем самым впускают в универсальную проблему бытия игру различий. Хайдеггеру остается прибегнуть к компромиссу: он пишет слово «бытие», перечеркивая его крестом или литерой X. Этот знак похеривания мешает нам читать, но не вымарывает написанное целиком: остается предположить, что смысл бытия — не трансцендентальное означаемое, но некий след.

Вторая глава первой части посвящена лингвистике и грамматологии. Если в предыдущем разделе речь шла главным образом

о философских предпосылках рассуждений о письме, то здесь на первый план выходит лингвистика в ее отношениях с грамматологией. В центре внимания — вопрос об условиях возможности науки о письме. По Деррида, правильнее считать, что не философия с метафизикой определяют место письма, а письмо определяет место философии и метафизики. Ведь и сама идея науки родилась в определенную эпоху развития письменности — когда фонетическое письмо стало восприниматься как образец для других типов письма. Современная философия подчеркивает важную роль письма в построении идеальных объектов (Гуссерль), а также в осмыслении истории, требующей письменной фиксации опыта. Иначе говоря, наука о письме неразрывно связана с истоками, корнями научности, с началом истории как опыта и как знания. Но как построить такое знание о письме, которое не было бы подчинено ни истории философии, ни философии истории? Традиционные позитивные науки тоже не могут нам помочь: они не интересуются вопросом о письме, так как это помешало бы их собственному движению. Вопрос о том, *что есть письмо*, неизбежно встает перед особой дисциплиной — грамматологией. При этом исследователи письма, как правило, не взаимодействуют с лингвистами, да и может ли лингвистика помочь грамматологии? Чтобы ответить на этот вопрос, Деррида обращается к Соссюру, который строит концепцию языка как системы: в ее основе лежит особым образом понимаемое взаимодействие внутреннего и внешнего.

По Соссюру, язык, по сути своей, не зависит от письма как способа изображения речи. Устное слово (единство звука и смысла, голоса и понятия, или в соссюровской терминологии — означающего и означаемого) — вот единственный предмет лингвистики. При этом, говоря о письме, Соссюр подразумевает, прежде всего, письмо фонетическое: письмо для него — это система произвольных и условных знаков, а потому «естественное», пиктографическое изображение — это вообще не письмо, а идеографическое изображение — письмо лишь отчасти. Но почему, спрашивается, Соссюр принял такие концептуальные ограничения? Дело в том, что соссюровская концепция возникла в период становления лингвистики как самостоятельной дисциплины. Соссюр строит внутреннюю систему языка как самодостаточную и замкнутую, письмо может лишь помешать этому, а потому он и относит его в разряд внешних изображений речи. Правда, Соссюр понимает, что все равно полностью отвлечься от письма нельзя: эта техника, вторгающаяся извне, опасна, и с ней нужно уметь обращаться. Именно поэтому в «Курсе общей лингвистики» ему посвящена одна из самых важных глав. Ведь обрисовать внутреннюю систему языка, якобы не связанную с

письмом, — это лишь полдела, нужно научиться беречь ее от посягательств извне. А потому Соссюр не просто объявляет письмо второстепенным, но также обличает его как проповедник и моралист: вторгаясь извне, письмо оскверняет душевную чистоту, извращает естественные отношения между речью и письмом, приводит к маскировкам и обману. Но можно ли называть общей лингвистикой дисциплину, которая исключает из своего состава систему письма — универсальное явление, присущее любому языку? Можно рассуждать так: если письмо — явление всеобщее, значит оно не чуждо системе языка: ведь любой языковой знак можно представить как знак знака, а тем самым и как письменный знак.

Получается следующее: если Соссюр действительно не в состоянии помыслить письмо, значит, он не может дать и определения предмета лингвистики в целом. Однако концепцию Соссюра можно прочитать иначе, подчеркнув в ней все то, что фактически отводит письму (а тем самым и нашей проблематичной дисциплине грамматологии) почетное место среди других форм языковой деятельности. Тогда нам придется отказаться от взгляда на письмо как на простое изображение языка. Как известно, один из важнейших тезисов Соссюра предполагает произвольность и немотивированность знака (и устного и письменного). Но ведь эта идея заведомо исключает тезис о вторичности письма, не позволяя вывести его за пределы языковой системы. К тому же в самом принципе буквенного письма полностью отсутствует естественная образность или изобразительность в каком бы то ни было смысле. Значит, если мы хотим быть последовательными, нам придется выбирать: либо тезис о произвольности знака, либо тезис о письме как изображении речи (или, иначе — о вторичности письма). Деррида накапливает свидетельства соссюровской противоречивости: с маниакальным упорством фрейдовского сновидца Соссюр хочет устранить письмо, а для этого все резоны хороши.

Пытаясь понять суть языка как предмета лингвистики, Соссюр фактически отказывается от звука и от якобы естественной связи звука со смыслом. Будучи материалом для построения языковой системы, материальный звук не принадлежит языку, а языковое означающее, которое создается только различиями, бестелесно. Деррида продолжает трактовку этих аспектов языка, уводя его в сторону письма, т. е. следа, различия. И опять дело идет даже не собственно о письме, но скорее об архе-письме, которое никогда не станет объектом науки, поскольку само управляет познавательным отношением как таковым. Но если опыт архе-письма недоступен в рамках конкретных наук, как можно до него добраться? Путем многих редукций, подвешивания всех «региональных»

сфер опыта и даже всей совокупности опыта. Но ведь это похоже на трансцендентальный ход мысли, который никак не согласуется с деконструкцией. Избежать опасности наивного объективизма без трансцендентальных ходов мысли все-таки не получается, хотя само понятие трансцендентальности мы все-таки вычеркиваем, стараясь не забывать при этом, что эти вычерки — это опознавательные метки на путях наших будущих размышлений, места для перепродумывания. На помощь архе-письму мы вызываем архе-след, который показывает, что никакого «первого» следа вообще не существует, что до первоначальных интуиций добраться невозможно, так что само понятие феноменологической редукции в данном случае — это лишь «момент дискурса». Иначе говоря, обсуждая нашу проблему, мы упираемся в вопрос о статусе феноменологии: всеобщая форма трансцендентального опыта (живое настоящее) есть инстанция *наличия*/присутствия, а стало быть — угроза всем следам. Но не будем торопиться с заключениями: у Гуссерля есть свои возможности мыслить след, и их стоило бы тщательно извлекать из его текстов (среди них главное — то, что позволяет мыслить артикуляцию, членораздельность опыта).

И прежде всего дело в том, что в начале опыта пространства и времени лежит не просто опыт различия, но письмо различия, ткань следа, которые и формируют любой опыт (в том числе и опыт единства — например телесной самотождественности). Различие артикулирует, подготавливает почву для сочленений (в том числе двух расчлененных цепочек — звуковой и графической). Тем самым мысль о следе и о письме пользуется некоторыми приемами феноменологии, однако она строится иначе. И прежде всего — она учитывает разбивку (espacement), или, иначе — сорасчлененность пространства и времени, а также взаимопревращения одного в другое, например становление пространства во времени и становление времени в пространстве. Разбивка, как и архе-письмо, нам прямо не дана: она неналична, неосознанна, но это не мешает ей стать средством и механизмом становления, конституирования субъекта. При этом необходимо обратить внимание на то, что разбивка первична по отношению к бессознательному или к сознанию, и это лишний раз показывает нам, что путь к означению не проходит через то, что может быть наличным, присутствующим, явленным, феноменологически данным: он, напротив, ведет через то, что выступает как прерывность, различие, различАние. Письмо как способность к артикуляции расщепляет в языке все то, что хочет быть континуальным, однако одновременно оно сочленяет все то, что кажется разорванным.

И все же: откуда берется вопрос о следе, да и само это слово? След — первоначало смысла, а смысл, в свою очередь, строится на

путях «последействия» (по Фрейду, это опять-таки Nachträglichkeit, о чем неоднократно говорилось, по-французски — après-coup). След есть нечто записанное — независимо от способа записи: это протофеномен памяти, который следует мыслить до всех противопоставлений (например, природы и культуры и др.). След (и вместе с ним архе-письмо) выступает как такое наличие, в которое уже вписано неналичие, и потому он оказывается первичной возможностью и речи, и письма как артикулированных форм языка.

В третьей главе первой части вопрос о грамматологии как позитивной науке заостряется. Если грамматология была так или иначе затребована, вызвана к жизни логоцентризмом, значит, условие ее возможности есть одновременно и условие ее невозможности. Собственно говоря, грамматология не может быть наукой, но мы обсуждаем ее так, как если бы она могла ею быть. Спрашивается, где и как след превращается в письмо, где и как одни графические системы сменяются другими? Возьмем XVIII век: он пытался ценить в языке и в мире и тайное, и аналитически-прозрачное. С конца XVII века и в течение всего XVIII века было много дискуссий о письме. Они шли поэтапно. Поначалу на очередь дня вышел вопрос о преодолении *теологического предрассудка* (письмо дано людям богом), который заведомо исключал интерес к конкретной истории письма. Затем, уже после открытия незападных видов письма, на первый план вышло преодоление «китайского предрассудка», который заставлял видеть в китайском письме с его «условностью и искусственностью» идеальный философский язык.

Как о том свидетельствуют соображения о проекте всеобщего письма у Декарта, он вполне понимал, что письмо не дается интуиции и требует расшифровки: стало быть, сам факт письма уже подрывал основы картезианской очевидности. Какими бы ни были конкретные проекты универсального языка (Лейбниц, например, не рассматривал прямо отношение письменного языка к звуковому, зато много размышлял о философской образцовости китайского языка), в них всегда так или иначе присутствовало понятие абсолютного простого. Китайское письмо оказывалось чем-то вроде «европейской галлюцинации», потому что преувеличенное восхищение иероглифическим письмом не позволяло отнестись к реальному китайскому языку и письму как к объекту исследования. Отец Кирхер, например, так восхвалял древнеегипетские иероглифы (за их возвышенность, абстрактность, символичность), что это мешало ему реально приняться за их расшифровку. Однако Фрере (применительно к китайскому языку) и Уорбертон (применительно к древнеегипетскому языку) смогли разорвать этот порочный круг. Так, Фрере открыто заявил, что у

китайцев никогда не было того совершенного философского языка, который хотел бы найти у них Лейбниц: тем самым теоретическое поле мало-помалу расчищалось, и Шамполиону уже было куда придти со своими реальными расшифровками.

Но нередко бывало и так, что теоретическое знание не помогало, а мешало расшифровкам: чтобы изменить теоретические понятия, нужно было изменить очевидности, лежащие в их основе. Все, так или иначе, платили дань инструменталистскому предрассудку, согласно которому язык есть орудие мысли, а письмо — лишь приставка к этому орудию. Из него исходили и лингвистика, и метафизика, и история письма: все они основывались на плохо проработанном понятии знака, предполагающем оппозиции сознания и бессознательного, абстрактного и конкретного, души и тела. В результате наука о письме накопила массу сведений, но их теоретическое осмысление оставалось робким и ненадежным.

Грамматология сумела поставить важнейший для всех гуманитарных наук вопрос: об имени и о статусе человека. Обратимся, например, к исследованиям Леруа-Гурана: если понятие человека едино, тогда различия между письменными и бесписьменными народами должно отойти на задний план. В любом случае *архе-письмо* есть у всех народов, а *про-грамма* — и вообще у всего существующего (от амебы до логоса и далее — до кибернетических устройств и электронных каталогов). Столь привычное нам антропологическое равновесие связано с письмом мануально-визуальным (попросту говоря, письмом рукой для глаза). Однако это равновесие постепенно разрушается. Можно даже представить себе человека будущего, который, лежа на боку, нажимает на кнопки остатками передних конечностей. Когда-то линейное фонетическое письмо в ходе долгой эволюции одержало верх над всеми другими видами письма. Так, оно вытеснило мифограмму, в которой все аспекты письма (искусство, религия, экономика, техника) сливались в неразрывное единство, а дальше — помогло учету и накоплению в хозяйственной деятельности и стало основной схемой линейного (по прямой или же по кругу) понимания истории, и поныне преобладающего в европейском сознании. Но сейчас эпоха господства линейного письма и соответствующей ему модели мысли заканчивается: повсюду — в литературе, философии, науке — это предполагает новую организацию пространства и времени.

А что если назвать нашу дисциплину не грамматологией, а графологией? Только это будет уже не архаическое гадание по почерку, но современное знание, вооруженное психоанализом, социологией, историей. Тогда индивидуальная графология займется особенностями пишущего, а культурная — соотношениями между

индивидуальной и коллективной манерами (или стилями) письма. При этом психоанализ будет заниматься вопросом о психологических нагрузках процессов чтения и письма и о первичном конструировании объектов (по Мелани Кляйн, «хороших» или «плохих»), а феноменология в лице Гуссерля будет напоминать нам о том, что построение идеальной объективности невозможно без повторения, закрепления, а значит и письма. Тем самым выявляется одна важная особенность процесса означения: психологические нагрузки процесса письма непрозрачны для сознания, однако именно они обеспечивают энергией само построение идеальной объективности.

Хотя вопросы истории письма, особенно в связи с процессом его постепенной фонетизации и линеаризации, лежат в корнях и основаниях всех наук, следует напомнить, что чисто фонетическое письмо в принципе невозможно и что в различных видах письма фонетические или нефонетические элементы смешаны в разных пропорциях. Вопрос об истоках фонетического письма касается оснований всех форм нашей жизни, и потому, пытаясь расчленить переплетенные корни различных дисциплин, предметов, видов деятельности, мы вновь и вновь приходим к тому, о чем у нас уже шла речь, т. е. к понятию архе-письма.

Во второй части — «Природа, культура, письмо» — четыре главы. Она начинается с вопроса об «эпохе Руссо»? Почему эта эпоха стала для нас здесь примером, образцом? Прежде всего потому, что Руссо занимает в истории логоцентризма важное место между Платоном и Гегелем. Он по-своему формулирует и опорный для западной метафизики мотив наличия/присутствия, и свои сомнения в его надежности. Сначала в истории философской мысли наличие возникало в форме эйдоса, сущности; затем в форме представления или субстанции, наделенной самосознанием: от Декарта и до Гегеля можно говорить о логосе как голосе и самоналичии (субъективность оказывается в известном смысле синонимом слушания-понимания — s'entendre-parler — собственной речи). Что же касается Руссо, то у него — своя модель наличия: это самоналичие субъекта в чувстве, *чувствующее когито*. Редукция письма происходила все время, но лишь Руссо сделал ее темой своих размышлений. Этот путь к Руссо намечает для нас Леви-Стросс, для которого Руссо — подлинный основатель современной этнологии. А попутно встает и вопрос о структурализме, который претендует на преодоление метафизики и логоцентризма, оставаясь вместе с тем в их власти, причем не в мелочах, а в главном.

В первой главе второй части «Насилие буквы: от Леви-Стросса к Руссо» ставится вопрос о том, в какой мере принадлежность

Руссо (да и самого Леви-Стросса) к метафизике ограничила их научные результаты. Леви-Стросс радуется структурной аналогии между фонемой и терминами родства: но можно ли радоваться этой скудной общности структуральных законов? К тому же Леви-Стросс нечеток в вопросе о природе и культуре: в «Элементарных структурах родства» он кладет различие между природой и культурой в основу рассуждения, а в «Первобытном мышлении» говорит о сведении культуры к природе. Эти колебания в трактовке соотношений природы и культуры свидетельствуют о том, что Леви-Стросс одновременно и сохраняет привычную систему понятий, и ведет деконструктивную работу.

Это можно видеть на примере урока письма в «Печальных тропиках» Леви-Стросса как эпизоде трудного общения между народами и культурами. Речь идет о намбиквара, о племени, которое этнографы нередко описывали как народ отсталый, агрессивный, жестокий, однако и они — полноправные представители человеческого рода, так как владеют языком и знают запрещение инцеста. Леви-Стросс традиционно считает этот народ бесписьменным: намбиквара не умеют ни писать, ни рисовать, они только чертят на своих погремушках волнистые узоры. Но Деррида с этим заведомо не согласен: всякое общество, которое умеет «стирать имена собственные», т. е. вписывать обозначения в разветвленные системы классификационных различий, уже владеют письмом (как механизмом артикуляции сознания и социальной жизни). Иначе говоря, само это выражение «бесписьменное общество» для Деррида бессмысленно.

Леви-Стросс рассказывает нам о том, что индейцы скрывают свои имена, а белые называют индейцев условными кличками. Однажды ему довелось стать свидетелем игры девочек, которые, поссорившись, из мести выдали ему имена друга друга. Этнограф воспользовался ссорой детей и выведал у них имена взрослых. Узнав об этом, взрослые наказывают детей, источник информации иссякает, а этнолога мучит стыд и угрызения совести. «Все зло идет извне!» — вслед за Руссо восклицает Леви-Стросс: именно иностранец нарушил естественную атмосферу невинной игры, где, несмотря на ссоры детей, царило чувство сопричастности целому. По Деррида, это суждение Леви-Стросса ошибочно: структура насилия проявляет себя даже в первобытном состоянии, и вовсе не иностранец вносит ее в изначально благое общество. Даже если оставить в стороне реальное насилие в жизни намбиквара, насилием в известном смысле можно считать уже вписывание уникального (имена) в общую систему различий. Однако, по Деррида, ничего уникального, собственного никогда и

не существовало, а от века начавшаяся работа архе-письма делает любое самоналичие лишь мечтой или фикцией: оно всегда сопрягается с раздвоением, повторением, записью и др. А потому леви-строссовское восхваление добродетелей намбиквара столь же неуместно, как и суждения, явно преувеличивающие их агрессивность, жадность: это — две стороны медали, два варианта единой морализаторской установки.

Урок письма — это урок в двояком смысле: с одной стороны, попытка научить аборигенов письму, а с другой — урок, извлеченный из этой процедуры самим этнологом. Леви-Стросс приносит туземцам бумагу и карандаши и показывает, как ими пользоваться. Большинство присутствующих только чиркают карандашами по бумаге и вскоре забрасывают это непонятное и скучное занятие. Но их вождь более проницателен, он догадывается о властной роли письма: во время процедуры обменов и дарений он притворяется, будто что-то записывает, а затем — проверяет по записям правильность совершаемых операций, тем самым подтверждая перед соплеменниками свою властную позицию. Эта история похожа на притчу. Но при этом Деррида не согласен с тем, что Леви-Стросс говорит о письме: утверждая, что неолит не знал письма, Леви-Стросс понимает письмо слишком узко; подчеркивая эксплуататорский смысл письма, Леви-Стросс не проводит необходимых различий между иерархией и господством и др. Чрезмерно обобщая эмпирические доводы, этнолог на деле остается замкнутым в традициях руссоизма и утопического социализма XIX века; используя какие-то подручные инструменты (марксистские, фрейдистские и другие) и занимаясь, как и индейцы, «самодельщиной» (bricolage), он думает, что строит науку.

Вторая глава второй части называется «...это опасное восполнение». Порицая письмо, Леви-Стросс неизменно превозносит живую речь, тогда как Руссо, наряду с похвалами, высказывает и сомнения в ее адрес. И вообще, уточним, Руссо возвеличивал не реальную речь, но лишь такую, какой она *должна была бы быть*, но никогда не была. Именно поэтому и возникла потребность в письме: ведь оно позволяет восполнить, восстановить то, что ускользнуло от речи. Известный исследователь Руссо Ж. Старобинский считает, что Руссо вынужден писать, чтобы преодолеть непонимание, раскрыть собственные достоинства, показать себя в истинном свете. Не доверяя этим объяснениям на слово, Деррида хочет показать нам, что же собственно происходит в процессе письма: в общем это работа различАния, т. е. такой отсрочки и откладывания, без которых невозможно никакое человеческое желание, обреченное на промедление и неутолимость.

Итак, мы должны одновременно осмысливать жизнь Руссо, его теорию письма, его письменную практику. Для этого среди всех понятий Руссо Деррида выбирает то, что ему больше подходит, — понятие восполнения (supplément). Так, письмо восполняет ограниченность речи, оказываясь одновременно и помощью, добавкой к речи, и угрозой насилия над языком. Два главных значения восполнения — это добавка и подмена: эти операции то чередуются, то совмещаются, то допускают вторжение чего-то чуждого извне, то, напротив, предполагают всегда-уже данность якобы чуждого как своего собственного. Наличие (природное, материнское) должно было бы быть самодостаточным: материнская забота, говорит Руссо, «невосполнима». И все же последующее воспитание восполняет то, что не дала природа, оно организует для ребенка, у которого не хватает ни умственных, ни физических сил для самостоятельной жизни, систему подмен, компенсаций, замен-дополнений. Если посмотреть на вещи шире, то мы увидим, что эта система компенсаций и восполнений охватывает всю жизнь человека и общества. Один увлечен ботаникой, а все потому, что он не умеет говорить с людьми. Другой слеп к природным сокровищам, рассыпанным на поверхности земли, и лезет в ее недра ради богатства и роскоши, ослепляя себя, и реально и символически, долгой подземной работой. Восполнение опасно и почти непостижимо для разума.

Руссо иногда использует слово «восполнение» (например, он называет мучающую его практику мастурбации «это опасное восполнение»), но не вполне владеет его, можно сказать, неметафизическими ресурсами. Как читать его текст, какую истину в нем искать — психоаналитическую, биографическую, метафизическую? И жизнь, и письмо Руссо принадлежат единой текстовой ткани: можно сказать, что (опасное) восполнение и находится в природе, и не находится в природе — оно вклинивается в природу через расщелину между непорочностью (Руссо не непорочен) и девственностью (Руссо остается девственным). При этом и аутоэротическое восполнение, и письмо оба опасны для жизни: письмо разрушает живую речь, мастурбация разрушает природные силы. В более широком смысле слова мастурбация как опыт некоего необходимого восполнения не ограничивается периодом человеческой незрелости, но становится скрытой основой всего здания значений. Восполнение не наличествует и не отсутствует, оно не есть воздержание и не есть наслаждение: оно всегда лишь строится и никогда не достраивается — это и есть структура, почти непостижимая для разума.

Для разума непостижимо все то, что начинается не с начала, а с середины, с посредника, а потому мы должны построить такую схему, которая позволяла бы нам это помыслить. Традиционный

комментарий лишь удваивает текст, ничего к нему не добавляя. Другие подходы, которые выводят текст к каким-то внетекстовым реальностям (метафизической, психологической, биографической и пр.), нам тоже не нужны. Ведь внетекстовой реальности вообще не существует: не потому, что нас не интересует «реальная» жизнь Руссо или его героев, а потому, что у нас нет иного доступа к этой реальности, кроме текста. Эта «реальная» жизнь всегда оказывается для нас лишь письмом, т. е. совокупностью артикуляций между заменами, подменами, восполнениями и компенсациями. Чистого означаемого нет, но существует целый ряд маневров, посредством которых означающее притворяется означаемым. При этом текст Руссо о происхождении языков был выбран нами фактически ради понятия «восполнение», но обосновать наш выбор мы не можем: он оказывается «из круга вон выходящим» (exhorbitant), или, иначе, выходящим за рамки логоцентрической эпохи и позволяющим деконструировать ее целостность. Но не преувеличено ли наше внимание к Руссо? Отнюдь: опыт Руссо бесценен, поскольку он указывает нам на главные места артикуляций, на узлы связей или различий внутри своей эпохи. Постигая их, мы идем эмпирическим путем, пользуемся ограниченным материалом, не имеем ничего очевидного, начинаем движение там, где случайно оказались, идем наугад. Мы руководствуемся не методом, а чутьем (или даже «нюхом»), но это подчас оказывается надежней трансцендентальной интуиции.

Глава третья второй части — «Генезис и структура "Опыта о происхождении языков"». Начнем с того, что в рамках метафизики или логоцентризма восполнительность невозможна (ведь наличие по определению самодостаточно и не должно ни в чем нуждаться), но мы постараемся помыслить ее иначе. И прежде всего — обращая внимание на те процессы, в которых разрастаются и разветвляются добавки, подстановки, замены: речь добавляется к интуиции, письмо добавляется к живой речи, мастурбация — к так называемому нормальному сексуальному опыту, культура к природе, зло к невинности, история к первоначалу и др. «Опыт о происхождении языков» дает интересный материал для осмысления восполнений, чуждых метафизическому мышлению. В «Опыте» голос противопоставляется письму как свобода рабству: устный язык — это собственность всего народа, а письмо уже свидетельствует о рассеивании народа, и тем самым о превращении его в раба. И эта тема — развитие языка как симптом политического и социального упадка — характерна для всего XVIII века.

Вопрос о датировке «Опыта» до сих пор остается нерешенным: можно ли считать эту работу ранней, зрелой, промежуточной? По

этому поводу выдвигались различные гипотезы: 1) написание текста растянулось на несколько лет и некоторые важные главы перерабатывались позже; 2) «Опыт» — это развернутое примечание ко «Второму рассуждению» (или, иначе, «Рассуждению о происхождении и основаниях неравенства») (Дерате); 3) между этими работами пролегает резкая грань (Старобинский): в «Опыте» преобладает гоббсовская война всех против всех («одинокий человек, затерянный на земле»), а во «Втором рассуждении» — сострадание к ближнему как всеобщее свойство человека и др. Примирить между собой все подходы никак не удается. Этому мешает трактовка сострадания в главе об образовании южных языков: она требует выбора. В решении этого вопроса Деррида использует различные схемы и цепочки восполнений и изъятий: не следует брать понятие сострадания само по себе, его нужно поместить в ряд взаимозаменяемых понятий и соотнести этот ряд с другими понятийными рядами.

Для начала напомним, что мысль о сострадании как естественной добродетели человеческого сердца возникает и в «Опыте», но кроме того в нем проводится тема воображения как силы, пробуждающей человека к состраданию (а также к совершенствованию) и начинающей тем самым историю человека и культуры. Деррида вычленяет в текстах Руссо два ряда терминов, характеризующих, с одной стороны — животное состояние (потребность, интерес, чувственность); с другой — человеческое состояние (страсть, воображение, речь, свобода, способность к совершенствованию). Как мы видим, человека отличают не столько мыслительные способности, сколько воображение, свобода и способность к самосовершенствованию. Все термины внутри рядов могут дополнять и замещать друг друга. При этом воображение выполняет свою особую, восполнительную функцию, однако, пробуждая в человеке скрытые силы, оно может принести и пользу, и вред, так как способно нарушить природное равновесие между желаемым и возможным. Таким образом, именно апеллируя к опосредующему звену воображения, Деррида приходит к выводу о том, что концепция сострадания в главном не меняется от «Опыта» к другим, крупным сочинениям, и это соображение определяет его позицию на фоне других трактовок вопроса о датировке «Опыта» и о стадиях работы Руссо над этим сочинением.

А вот еще один важный момент. В «Опыте» показано, что становление языка имеет свою географию. Языки не развиваются линейно: они совершают обороты и ритмически повторяют природные процессы. Языки рождаются на юге, скорее от «страсти», чем от «потребности», и потому южные языки, в отличие от северных, более живые, чистые, одухотворенные. Однако абсолютного разли-

чия между южными и северными языками нет: в страсти есть потребность, а в потребности есть страсть, а потому в каждом языке есть и то и другое. А вот письмо уж точно рождается на севере; холодное, скудное, рассудочное, оно стирает голосовую интонацию, прокладывает борозды расчленений. Этот конфликт между силой интонации и четкостью артикуляции для Руссо главный. Он думает, что письмо и артикуляция — это болезни языка, хотя фактически показывает, что и то и другое существует в языке изначально.

Итак, для Руссо болезнь и смерть напевной речи, нарастание согласных и артикуляций — это катастрофа: она несет с собой рабство, уничтожение маленького демократического полиса. По Руссо, сущность искусства заключается в естественности, подражании, мимесисе. В неодушевленных искусствах (например, в технике эстампа) внешними средствами воспроизводятся внешние же явления, в живых, одушевленных искусствах (например, в пении) внешнее, путем подражания, становится выражением внутреннего. Эстамп — это искусство, рожденное подражанием (оттиск сохраняет некоторые черты оригинала). Но одно дело подражание как общий принцип искусства, а другое — разрастание формальных техник подражания. Эту ошибку формализма Руссо видит у Рамо, который стремился вывести музыкальную гармонию из природы, рассчитав ее на основе резонанса звучащего тела. Рамо забыл, что в музыке главное — интонация, мелодия с ее гибкими периодами, а не гармония, которая и сама не способна подражать природе, и мешает мелодии проявить свои способности к подражанию (к тому же гармония в музыке — это явление локальное: европейское или даже североевропейское).

Немой, бессловесный знак был проявлением свободы, а возникновение системы бесконечных отсылок и круговорота знаков есть выражение рабства — эта мысль у Руссо повторяется рефреном. Он дает поэтический пример немого языка: когда девушка, не говоря ни слова, рисует тень возлюбленного, то на конце ее палочки возникает образ — одновременно и продолжение ее собственного тела, и почти присутствие тела возлюбленного. Однако жест ограничен средой видимости и на большом расстоянии теряет свою действенность. И тогда он заменяется речью. Речь вызывает в нас особое чувство — подчас более острое, чем само наличие предмета (вид страдающего человека не так трогает нас, как его рассказ). Звук проникает в нас насильственно (от зримого можно отвернуться) и доходит до самых глубин души. Но как раз это насильственное внедрение голоса вовнутрь заставляет Руссо умерить похвалу страстям и ностальгически обратиться к скромному обществу до общества и языку до языка. В конце «Опыта» немое, бессловесное

общество трактуется так, что его трудно отличить от животных сообществ, а образ языка животных, в свою очередь, одушевляется мифом о языке, свободном от символа, от нехваток и добавлений, мифом о жизни, лишенной различений и артикуляций.

Однако именно с артикуляции, членораздельности, начинается язык. Первоначальное слово — это «почти пение». Чем язык рациональнее, тем менее он музыкален, чем лучше он обозначает потребности, тем хуже выражает страсти. Руссо хотел бы представить это как роковую случайность, но описывает ее как неизбежность. В самом деле, «голоса природы невнятны»: это хриплые, нечленораздельные, гортанные звуки. Артикуляция отрывает язык от крика, она усиливается вместе с использованием согласных: по Руссо получается, что язык рождается в процессе собственного вырождения. Желание Руссо найти чистое и абсолютное первоначало неизменно: в сослагательном наклонении Руссо описывает ту мифическую стадию языка, когда он уже порвал с жестом, с животной потребностью, но еще не стал вырождаться в рассудочный механизм. Именно этот непрочный предел между тем, что «еще не» и «уже не», и выступает как момент одновременного рождения языка и общества. Сам того не желая, Руссо постоянно описывает механизмы восполнения, поскольку восполнительность (отстранения, отсрочки, подмены любых первоначал) является условием возможности любого общественного явления или установления, а письмо есть лишь другое имя этой структуры восполнительности.

С этой сложностью Руссо не справляется: он либо стремится подчинить механизм восполнительности единству желания, увязывающего несовместимые вещи, либо пытается расчленить противоречие на непротиворечивые подструктуры, помещая по одну сторону всё членораздельное (язык, общество), а по другую — всё слитное (интонация, жизнь, энергия). Однако и в слитном, и в разъятом виде структура восполнительности вновь заявляет о себе. Тем самым и вопрос об исторической принадлежности текста Руссо (включен ли он в метафизическую традицию или выходит из нее) остается неразрешимым, хотя чаша весов явно кренится к метафизичности. Пытаясь нащупать пределы между криком и речью, между языком и доязыком, между природой и обществом, Руссо указывает на язык младенцев, понятный лишь кормилицам, или на «невму» — слитную речь без разбивки, нечленораздельное пение, обращенное к Богу и не оставляющее следа. Сосредоточиваясь, насколько можно, на этих идеальных наличиях/присутствиях и безызъянных полнотах, Руссо не хочет видеть проблему в общем виде: членораздельность, артикулированность — это лишь

частная особенность, а не характеристика любого языка. И действительно, если, по Руссо, считать первоначалом языков юг и страсть, то остается рассуждать лишь об упадке языков, а не о разновариантности их формирования и функционирования.

Если бы земля не начала в какой-то момент вращаться, золотой век варварства никогда бы не закончился, так как пастушеская жизнь вполне соответствовала природной лени. Бог, коснувшийся своим перстом оси земного шара, изменил лик земли, и это событие запустило в действие механизм восполнительности. И тогда в роли достраивающего, компенсаторного элемента на севере появились огонь и тепло, а на юге, напротив, — прохлада источников. Все описание Руссо строится на том едва уловимом пределе, где общество уже образовалось, но еще не начало вырождаться, где язык уже возник, но пока еще остается чистым пением, общность между людьми уже имеет место, но без соглашений и условностей, народ уже есть, но время отчуждающего представительства еще не наступило. Тем самым Руссо описывает не сформировавшееся общество, но некое «почти» общество, самый момент или событие рождения. Однако, зарождаясь, общество тут же отсрочивается и откладывается, начало общественной жизни выступает как начало упадка, юг (абстрактное место начала) сдвигается к северу, в действие вступают знаки и письмо, а это лишь другое имя различАния, отстранения и отсрочки.

Глава четвертая второй части «От восполнения к истоку: теория письма» ставит следующий вопрос: почему Руссо все же не решился опубликовать свою теорию письма? Стыдился ли он своей некомпетентности или «пустяшности» самой проблемы — впрочем, можно ли считать пустяком то, в чем видится опасность? Быть может, он пытался скрыть интерес к письму от самого себя. Ведь письмо — странное явление: восполнение здесь выступает как изъятие, природный механизм нарастания членораздельности — как деградация языка, и Руссо не может это принять. В XVIII веке было много споров о начале языка: что первично — прямое обозначение, которое потом уступает место метафоре, или наоборот — метафора, которая потом упрощается до прямого обозначения? Кондильяк, которого Руссо высоко ценил, видел начало языка в первометафоре, но считал, что ее порождает не поэтическое воображение, а нечеткость наших представлений. У Руссо концепция изначальной языковой образности строится на иных основаниях: когда человек в испуге называет другого человека великаном, то это можно назвать «прямым» обозначением, только не предмета, а самой эмоции страха (наши чувства — в этом Руссо следует Декарту — никогда не обманывают нас).

История систем письма, как она представлена в девятой и десятой главах «Опыта» пытается установить определенные соотношения между типами общества и типами письма: дикарское (главный персонаж — охотник, главный вид письма — пиктограмма), варварское (главный персонаж — пастух, главный вид письма — идеофонограмма), гражданское (главный персонаж — землепашец, главный вид письма — алфавит). Впрочем, иногда эти соотношения сбиваются, так что, например, гражданское общество может пользоваться письмом варварского типа. Важно здесь то, что независимо от способа письма (охотник рисует животных, пастух уже записывает слова и т. д.), мы нигде не соприкасаемся с вещью непосредственно: даже в пиктографическом образе с его высокой степенью изобразительности сама вещь отсутствует, а подмены и сдвиги уже идут полным ходом. Дальнейшее размышление об истории систем письма показывает, как техника письма формирует обобщенное социальное пространство. Соответственно новая трансцендентальная эстетика должна отныне опираться не только на идеальные объекты математики (кстати, идеальное пространство геометрической объективности возникает в определенный момент развития письменности) и вообще не только на уже сложившиеся объекты: она должна была бы искать свои объекты повсюду или заново строить их (согласно Деррида, Гуссерль справедливо упрекал Канта в том, что тот исходил из уже существующих объектов естественной науки и заведомо заданных познавательных способностей). Что касается нашего пространства-времени, то нам предстоит максимально учитывать, что это — пространство-время следа.

Для того чтобы идеально представительствовать от имени вещи, образ должен был бы самостираться, становясь как бы самой вещью, однако этого никогда не происходит. Конечно, различные системы письмен постепенно наращивают возможности отчуждения (образа от вещи, графики от образа и др.), которое достигает наивысшего уровня в фонетическом письме. Чистая пиктография (изобразительность) и чистая фонография (формальная представленность) — это две идеи разума, пронизывающие всю метафизическую традицию. Можно сказать, что вся история письма заключена между этими двумя полюсами всеобщности — пиктографией и алгеброй, соотнесенными как естественное и искусственное. Но есть и такие виды письма, в которых умозрительная аналитика сочетается с наглядностью. Таково всеобщее письмо науки или «теорема» (греч.: «акт рассмотрения»): на нее достаточно взглянуть, чтобы сделать вычисление. Напротив, театр (греч.: «место смотрения», т. е. «теорема» и «театр» — однокорен-

ные слова) не дает нам такой возможности прочитывания: актер выражает не свои мнения, а чужие, а, кроме того, на сцене подчас вообще нечего видеть (привилегированные зрительские скамьи в театрах XVIII века располагались прямо на сцене, так что сами зрители становились не только предметом изображения (в пьесе), но и зрелищем).

Руссо осуждает театр: он не похож ни на народный праздник, дающий выход эмоциям, ни на народное собрание, непосредственно выражающее общественную волю. Однако, подхватывает Деррида, не только на сцене, но и вообще нигде невозможно уловить и сохранить наличие/присутствие, которого все время ищет Руссо. Круговорот восполняющих замещений всегда-уже начался: смена времен года, север, зима, смерть; воображение, представление, желание — в этом ряду замен наличие/присутствие отделяется от себя, расчленяется, замещается. Метафизика хотела бы все это уничтожить, отдать предпочтение сиюминутному, налично-настоящему, но встроенный в человека механизм воображения возбуждает желание, вырывается за рамки налично-настоящего, которое дает трещину и впускает иное. Абсолютная уникальность и полнота наличия допустима лишь во сне воображения. Итак, Руссо не смог помыслить членораздельность, увидеть в ней письмо до речи и внутри речи: его мысль движется внутри метафизики наличия и потому мечтает о простой внеположности — смерти по отношению к жизни, зла — к добру, представления — к наличию/присутствию, означающего — к означаемому, письма — к речи. Однако, мечтая о метафизической полноте, Руссо не мог не зафиксировать эту странную восполнительность — череду замен, расчленений, изъятий. А потому концепция Руссо свидетельствовала и о глубокой укорененности в своей эпохе, и о замечательной чуткости к «совершенно иному», запечатленной в его письме.

§ 3. Интерпретация терминов

Многие понятия «Грамматологии» возникли под влиянием Гегеля и Хайдегерра, а также Фрейда, Ницше, Гуссерля, Соссюра, авангардной литературы. Но самое важное влияние — это все же Гуссерль, прежде всего — как исследователь проблемы внутреннего чувства времени. Из того, что настоящее (налично-сущее, живое-настоящее) не является в самом себе неделимым ощущением, но уже расчленяется на «уже не» и «еще не», вытекает весь человеческий опыт, немыслимый без переживания времени с его расщепленностью, различенностью, промедлением прошлого и запазды-

ванием будущего. Но также и Фрейд, фиксирующий неосознанное сбережение впечатлений (непонятных, неприятных или просто невыносимых для человека) в виде «следов» (ср. «след мнемический», «пролагание пути», «последействие» — Деррида часто пользуется этими фрейдовскими понятиями прямо в немецком их варианте).

Здесь мы начинаем с «деконструируемого» и переходим к «деконструирующему», хотя при желании можно было бы строить понятийные ряды и в обратном порядке. А как нужно, как «правильно»? Деррида очень любит ««озадачивать» читателя. Вы хотите знать, как меня читать — отвечает он интервьюерам в «Позициях» — все равно: можете начать с «Письма и различия», а в центр этой книги вставить «Грамматологию», а можете начать с «Грамматологии», а «Письмо и различие» вставить как набор иллюстраций, наряду с очерком о Руссо. А если расширить перспективу, то можно представить себе все три работы 1967 года («Голос и феномен», «Письмо и различие», «О грамматологии») как одно общее вступление к еще не написанной работе или же как эпиграф — но уже к тому, чего вообще никогда не удастся написать. Так на наших глазах меняется угол зрения и масштаб рассмотрения текстов.

Итак, все перечисленные здесь понятия берутся в основном из книги «О грамматологии» с некоторыми добавлениями по другим работам.

Наличие (présence)[1]. Способ бытия всего, что существует (и в онтологическом, и в антропологическом смысле). Это огромная по силе и объему абстракция, придуманная Деррида. Истоки ее прежде всего — хайдеггеровские. Однако ее можно считать собственным понятием Деррида, концептуальным артефактом, поскольку ничто в предшествующей традиции не может сравняться с приписываемой *наличию* содержательной емкостью. Для Деррида наличие — это опорное понятие всей западной метафизической традиции. Эта сверхмощная абстракция предполагает такие характеристики, как полнота, простота, самотождественность,

[1] Как уже отмечалось, при переводе «Грамматологии» я предложила в качестве перевода французского présence слово «наличие», хотя основания для такого выбора не были безусловными (кстати, в моих текстах о Деррида, предшествующих переводу «Грамматологии», я пользовалась словом «присутствие»). Этот вариант иногда вызывал иногда поддержку, но чаще — возражения других переводчиков. В последнее время я склоняюсь к возможности использовать — по целой совокупности оснований — как вариант «наличие», так и вариант «присутствие» и потому использую здесь эти понятия взаимозаменяемо. При переиздании «Грамматологии» мне придется заново перепродумывать этот вопрос, чтобы принять окончательное решение. На данной стадии моих переводческих размышлений я считаю иногда возможным использовать оба понятия через косую черту — «наличие/присутствие».

самодостаточность, сосредоточенность на том, что в современном философском языке называется «здесь и теперь» (настоящим как вечно присутствующим) или же данностью сознанию.

Фактически в тексте книги этим общим именем могут быть обозначены события, относящиеся к разным понятийным рядам. Понятие наличия пересекает материальное и идеальное, эмпирическое и трансцендентальное, рациональное и иррациональное, сенсуалистическое и рациональное и т. д. и т. п. Атрибут наличия можно равно отнести к понятиям Спинозы и Гуссерля, средневековых мистиков и современных структуралистов. В широком плане равно наличными будут интеллектуальные очевидности разума, и сенсорные данные, и жизнь в целом, и грудь кормилицы для ребенка.

Наличие и наличность (иногда речь идет о накапливаемых количествах) могут быть представлены в разных формах: как нечто просто наличное (аристотелевский «стол»); как самоналичное (точнее, наличное перед самим собой: présent à soi — тут уже Деррида фактически фиксирует некоторую несамотождественность, выход за пределы самодостаточности) — таковы субъект, самосознание, когито; со-наличное (Я и другой).

Логоцентризм. Способ данности, предъявленности *наличия* в рамках западной философской традиции в целом. Подобно «наличию», «логоцентризм» — это не реально употреблявшееся в классической философии понятие, но ретроспективно построенный образ умопостигаемости, преобладающий в западной философской традиции.

Рассмотрим оба корневых момента этого составного слова. «Логос» по-гречески — это разум, слово и реже — пропорция. Преобладающим является первое значение, но для Деррида явно важнее второе — тут он следует одновременно и Евангелию от Иоанна, и современному структурализму. «Центризм», центрированность предполагает иерархию: для Деррида наличие центра — это помеха беспрепятственной игре взаимозамен между элементами внутри структуры[1]. Центрация — это такой способ идентификации или самоидентификации чего бы то ни было, при котором выделенный фрагмент вещи рассматривается как ее средоточие и все стягивается к нему как к ядру, основе. Для Деррида (как и для его французских современников) главное в «логоцентризме» это логос как «слово» или даже логос как «звук» (фония) и только потом — как учение, знание, разум.

Иначе говоря, мысль, данная в слове и выраженная в звуке, становится опорой самоидентификации и гарантией самодоста-

[1] *Derrida J.* La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines // *Derrida J.* L'Écriture et la différence. Paris: Minuit, 1972. P. 402–428.

точности любых образований человеческого сознания. Отметим тут две важные вещи: 1) в греческом слове «логос» звук начисто отсутствует, поэтому Деррида иногда приходится усложнять свою конструкцию — предъявляя ее как фонологоцентризм; 2) в русском языке семантически созвучные для Деррида понятия «логоса» и «голоса» созвучны также и фонетически, что начисто отсутствует во французском языке. Слово и звук непосредственно являют нам жизнь человеческой души, нарушая все критерии внутреннего и внешнего, близкого и далекого: даже если нам кажется, что наш голос идет откуда-то извне, он на самом деле выступает как первое и самое непосредственное проявление нашего душевного состояния.

Как и в случае с понятием наличия, сказанное не означает, что все философы многовековой традиции пишут только в логоцентрических понятиях: в их текстах может не быть ни «логоса», ни «голоса» как таковых, но все равно фактически предполагается, что через какое-то число опосредующих звеньев эти тексты и понятия можно свести к этой логосно-голосовой основе. Поэтому тезис о логоцентричности западной культуры и западной философии провозглашается как нечто абсолютное и непроблематичное, а отдельными формами, так или иначе сводимыми к логоцентризму, оказываются и онтоцентризм, и телеоцентризм и особенно — теоцентризм. Знаковость и теоцентричность — особенно с момента соединения греческой мысли с христианством — выступают почти как синонимы. Позднее к этому списку «центризмов» — онто-тео-телео-фоно- и др. Деррида добавит и психоаналитический «фаллоцентризм» под влиянием лакановской концепции фаллоса как главного означающего. В любом случае и начала и концы, и причины и цели — все это, устремляясь к умопостигаемости, должно быть представлено в логоцентрической форме.

Главная черта логоцентризма, по Деррида, определяется тем, что он характеризует «определенность бытия сущего как наличия/присутствия» (127)[1]. Эти формы наличия/присутствия можно описать более обстоятельно: это может быть «наличие вещи для взгляда как eidos; наличие как субстанция-сущность-существование (ousia); наличие/присутствие как точка (stygme) сиюминутности или настоящности (nun), это может быть самоналичность когито, сознание, субъективность, соналичность/соприсутствие себя и другого, интерсубъективность как интенциональное явление

[1] Здесь и далее все ссылки на контексты употребления тех или иных слово-понятий дерридианской грамматологии даются по изд.: *Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. с франц. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. При этом цитаты из Деррида, естественно, приводятся в кавычках.

Эго и др.» (126–127). Главный признак логоцентризма — определение смысла бытия как наличия/присутствия. По Деррида, логоцентрическая метафизика неразрывно связана с техникой (122), с фоноцентризмом и с теологией, опирающейся на авторитет книги как вместилища целостности — в том числе и для обороны от письма, от его вторжения, от его энергии (133).

Для нас важно, что именно логоцентризм, по Деррида, определяет рамки, в которых мы задаем вопрос о возможности грамматологии как науки, причем вопрос об условиях возможности превращается в вопрос об условиях невозможности (204). Для того чтобы задать вопрос о возможности грамматологии в положительном смысле слова, нужно знать, что такое письмо во всем «многоголосии этого понятия» (210). Цель исследования — прояснить важнейшие узлы логоцентрической эпохи (318). «Эпоха *логоцентризма*» — это лишь один из моментов вселенского стушевывания означающего: люди верят, будто они защищают и возвеличивают слово, а на самом деле они оказываются в плену искусности и умелого изображения (tekhne) (475).

Метафизика. Дисциплина, оформляющая проблематику *наличия* и *логоцентризма* в единое целое. В философский словарь нам лучше не смотреть: метафизика в данном случае не означает ни учения о бытии в противоположность учению о познании, ни метода познания, противоположного диалектическому учению о противоречиях. Метафизика предстает здесь прежде всего в своем этимологическом смысле — как «послефизика». Нам известно, что рождение метафизики потребовало огромной умственной работы; нужно было отвлечься от чувственно данного, например в зрительном «виде» увидеть незримый (видимый лишь умственному взору) эйдос, а в руке, держащей палку, угадать возможность «хватания» (понятие, поятие) вещи умом. Потом люди забыли и об исходных чувственных впечатлениях, и о самой работе метафорического переноса («metaphorai» — написано в Греции на машинах, развозящих грузы населению): им стало казаться, что они всегда находились в послефизике, и что ее понятия само собой подразумеваются. В качестве такого само собой подразумевающегося богатства метафизика сохранила многие понятия (тело–душа, вещь–идея, означающее–означаемое, явление–сущность), которые имеют вид оппозиций, но на самом деле всегда предполагают уже достигнутое первенство второго — «послефизического» (духовного, душевного, сублимированного, бестелесного). Общая форма оппозиции, которую утверждает западная метафизика, — это оппозиция чувственного и умопостигаемого. Понятия метафизики — это основной объект расчленения, деконструкции для Деррида.

Нам важно понять, что метафизика — это именно некое дисциплинарное пространство, топос, место. Все, что относится к области наличного и дается нам в логоцентрическом модусе (как логос-голос), может быть увидено, засечено, схвачено, переработано — деконструировано — только в определенном пространстве. Отсюда — множество пространственных метафор, метонимий, других тропов, с помощью которых Деррида косвенно пытается наметить для самого себя и показать нам и способы движения мысли в метафизике, и, главное, — возможность поставить это движение под вопрос.

Вот лишь некоторые из этих объектов и вместе с тем средств деконструкции: внутри и вовне, наружа (dehors) и нутрь (dedans), по сю сторону и по ту сторону, превзойдение, пропасть, рисковать, действовать как контрабандист (исподтишка), высиживать добычу как охотник (точнее, охотничья собака, которая имеет тонкий нюх на добычу), составить план местности, топтаться на сю сторону метафизического загона, ограды, предела (здесь мы как раз и сталкиваемся с уже знакомым слово-понятием «clôture»), но так близко к забору, что уже, кажется, начинает виднеться что-то и по ту сторону ограды... Постоянно подразумевается и явно требуется «двойное прочтение», «двойная наука», «двойная игра»: читать как бы внутри метафизики и читать, обращая внимание на трещины-расселины (или, напротив, — на то, что выпирает на общем фоне). Пусть каждый сам продолжит эту увлекательную работу, выбрав из общего перечня способов обращения с метафизикой то, что ему больше подходит.

Нам же стоит только помнить самое главное — неуместность «революционных» порывов: никакими наскоками нам не удастся разрушить западноевропейскую метафизику, да собственно и незачем это делать. Вопрос о принадлежности или непринадлежности какой-либо концепции или понятия к метафизике навязчиво возникает у Деррида. Он часто говорит, что в этих вопросах он не хочет и не может судить, «рубить с плеча», но все равно — судит.

Интересно проследить, в каких контекстах мы сталкиваемся со слово-понятиями «метафизика», «метафизический». В «Грамматологии» основные случаи употребления этих слово-понятий следующие: историко-метафизическая эпоха (117, 118), историко-метафизическая принадлежность (123), историко-метафизическая приниженность письма как орудия на службе устной речи (147); метафизико-теологические корни оппозиции [signans и signatum] (128), «система метафизических противоположностей» (123); фонетическое письмо — место «великой метафизической, научной, технической, экономической авантюры Запада» (124); метафизические определения истины (124), метафизическая онтотеология и ее преде-

лы (124), метафизические понятия (такие как «душа», «жизнь», «ценность») (123); метафизический текст (135); метафизическая теория означения (138); «метафизическое предубеждение насчет отношений между речью и письмом» (146); метафизическое противопоставление между чувственным и умопостигаемым (189); метафизическая эпоха (238); метафизический тупик, который мешает нам выработать новые смыслы (240); «метафизические системы в их внешнем разнообразии» (471). Одно из самых устойчивых словосочетаний — «метафизика наличия/присутствия и логоцентризм» — краткая формула, обозначающая условия мысли в классическую эпоху.

В форме существительного «метафизика» появляется в таких контекстах, как «история метафизики» (116, 127, 137, 186, 294, 453); наука о письме, которая находится к плену <...> метафизики и теологии» (117); принадлежность [знака] к метафизике (128); общие предпосылки метафизики (137); «двусмысленность хайдеггеровской позиции по отношению к метафизике наличия и логоцентризму» (138); «западная метафизика как ограничение смысла бытия полем наличия/присутствия» (139); [письмо], ограничивающее онтотеологию, метафизику наличия/присутствия и логоцентризм (140); метафизика собственного (propre) (143); метафизика наличия/присутствия (503, 504, 511, применительно к Руссо); общая лингвистика, которая должна отказаться от понятий, унаследованных от метафизики (151). В наиболее обобщенной форме: «Все дуализмы, все теории бессмертия души или духа, все монизмы — спиритуалистские или материалистические, диалектические или обыденные — образуют единую тему метафизики, вся история которой неизбежно стремилась к редукции следа» (200). Все эти примеры использования понятий позволяют на конкретном материале рассматривать как пределы, так и запределье метафизического мышления, шансы и сложности выхода из него.

Разумеется, и речи быть не может о том, чтобы все в текстах западной философской традиции покорно укладывалось в наличие, логоцентризм или метафизику. Они полны противоречий, нестыковок, «симптомов» всякого рода — от психоаналитического до поэтического — которые свидетельствуют о том, что что-то тут не так («прогнило» или всегда хромало). Деррида явно сомневается в возможности когда-либо выйти из метафизики и потому даже свое «различАние» (différAnce) называет «метафизическим» именем, особенно если мы пытаемся мыслить «различАние» исходя из наличия/присутствия[1]. И все равно он строит свою программу

[1] *Derrida J.* La différance // *Derrida J.* Marges — de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 28.

на «борьбе» с метафизикой, на выявлении генеалогии метафизических понятий, и обобщает эту работу-борьбу словом «деконструкция».

Деконструкция[1]. В российском восприятии философии Деррида понятие деконструкции — составное и имеющее две приставки [одна отрицательная (de-), другая положительная (con-)], как правило, трактуется как в целом отрицательное, как если бы второй положительной приставки вообще не существовало. Если посмотреть на ситуацию шире, то мы увидим, что дело не только в современном российском восприятии, что негативное восприятие смысла и действия «деконструкции» преобладает и в других культурных регионах. Когда Деррида пишет о том, как трактуется деконструкция во Франции, он сетует на то, что «понятие деконструкции и особенно сама деконструктивная работа, ее "стиль" по самой своей природе всегда вызывают недоразумения и упорное непонимание (méconnaissance)» (129). Во французско-русских словарях слово méconnaissance переводится как «незнание», «непонимание». Пожалуй, точнее было бы здесь говорить о своего рода «непризнании», об упорном непонимании, если угодно, о нежелании узнать и понять[2].

Мы вновь и вновь спрашиваем себя: откуда берется это недоразумение с упорным непониманием по поводу деконструкции? Прежде всего, когда Деррида говорил об «упорном непонимании», он уточнял: речь идет не только о понятии «деконструкция», но и о самой «деконструктивной работе» о ее «стиле» (129). Во многих случаях «деконструктивная работа» выглядит как нечто очень близкое к выработке понимания посредством определенных аналитических операций.

Напомню, что деконструкция у него привязывается не только к определенным операциям субъекта над текстами, но, скорее, к процессу текстового функционирования как если бы он шел сам по себе. Например, когда мы говорим об эпохе, «смысл которой

[1] Деррида, конечно же, скажет нам, что говорить о деконструкции вообще — нельзя: можно лишь обращаться к отдельным формам, проявлениям, контекстам деконструктивной работы. Деконструкция — повсюду, но во множественном числе: стало быть, речь может идти не об одной деконструкции, но о множестве разных деконструкций. Об этом уже говорилось в параграфе пятом первой главы, посвященном деконструкции и ее траекториям. Эти разные виды и формы деконструкции по-разному осуществляются в философии, юриспруденции, политике, однако до известного предела деконструкция доступна формализации. Ср. об этом в частности: *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Prés. par E. Weber. Paris: Galilée, 1992. P. 368.

[2] В «Грамматологии» я передавала méconnaissance именно как «упорное непонимание».

нам предстоит деконструировать» (135), глагол «деконструировать» звучит как «понять», «прояснить», тем более что речь идет о периоде, подчинившем «письмо» «логосу». Деррида неустанно повторяет: не *я* ввожу, предлагаю, начинаю и пр. деконструкцию; я лишь призываю увидеть, что деконструкция всегда и уже началась, что повсюду мы видим ее следы и некоторые результаты. Вот и ученые, исследователи, работающие на своих региональных делянках, занимаются не чем иным, как деконструкцией: например, деконструкцией занимается лингвистика, когда она не принимает слово «быть» как данное, но расчленяет его общепринятое единство, или философ, который внимательно прорабатывает критику Хайдеггером Ницше, вводя в действие все ресурсы деконструкции. Когда Деррида анализирует в истории мысли труды аналитиков и историков письменности, например, Гелба, упоминаемого с благодарностью, он выстраивает перед нами картину одновременного присутствия некоего «"позитивного" открытия и "деконструкции" истории метафизики» (217), полагая, что в ходе этих отчасти противонаправленных процессов их понятия подвергаются «взаимному контролю и тщательной проработке» (217). Обратим внимание на этот мыслительный ход: в нем «положительное исследование» и «деконструкция» разнесены и вместе с тем соотнесены.

Все сказанное подтверждает, кажется, то, что уже неоднократно отмечалось. Положительный результат огромных усилий мал: в оригинале говорится, что все эти тонкие формулировки «лишь на самую малость, лишь едва-едва избегают языка метафизики» («n'échappe au langage de la métaphysique *que par une pointe*»[1]). Цена такого крошечного результата при этом не обсуждается. Да и справедливо ли будет сказать, что этот результат крошечный? А может быть, он как раз — огромный, если учесть масштаб мероприятия? В любом случае на этом этапе деконструкция, кажется, похожа на «Сизифов труд»: проводимые операции деконструкции не закрепляются явными метами и следами на текстах многовековой традиции; будучи раз прочерчены, эти следы опять зарастают, и будущий читатель вынужден проделывать всю работу заново. Деконструкция давит за метафизическую ограду изнутри, теснит ее, однако прорваться за ее рамки удается не столько философии или науке, сколько литературе, «письму», хотя из этого вовсе не следует, что в философии письма нет — его работа в философии видна хотя бы на примере любимого дерридианского героя — Руссо. К своей же собственной антрепризе Деррида относится не без иронии: «очертить замкнутость эпохи еще не значит выйти за ее пре-

[1] *Derrida J.* De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967. P. 443.

делы» (это говорилось по поводу мысли Хайдеггера, но может быть сказано и по поводу собственных усилий очертить эту «замкнутость», показать, где и почему поставлена «ограда». Забор, ограничивающий область историко-метафизической эпохи, нам виден: это значит, что вопреки тому, что мы поначалу полагали, эта метафизика не вездесуща. Однако интуиция иных возможностей — за рамками этой замкнутости — у Деррида есть, в частности, это и возможности новой рациональности. И он с нами ею делится: «та рациональность, которая управляет письмом в его расширенном и углубленном понимании, уже не исходит из логоса; она начинает работу деструкции (destruction): не развал, но подрыв, де-конструкцию (dé-construction) всех тех значений, источником которых был логос. В особенности это касается значения истины» (124). Сказанное отнесено к Хайдеггеру. И не только к нему, но к общему движению мысли, упорно бьющейся над поиском новых возможности и путей — под давлением нового опыта.

След, архе-след. Общая форма неналичия, находящая свое выражение в такого рода множественной соотнесенности всего со всем, при которой задача определения того, что именно с чем соотнесено, становится неразрешимой. След (тем более самостирающийся) — главная форма неналичия, и потому понятно, что устранение, редукция следа — общая тема метафизики. В рамках той картины (мира), которую предлагает нам Деррида, нет ничего наличного — простого, полного, «здесь и теперь» доступного, самотождественного и самодостаточного. Деррида нагружает след полным набором взаимно противоречивых предикатов: след не наличествует и не отсутствует; он и наличествует, и отсутствует; он столь же (весьма двусмысленное уточнение) наличествует, сколь и отсутствует. След равно относится и природе, и к культуре. Он предшествует всякой мысли о сущем и неуловим в простоте настоящего, наличного, тождественного. Движение являет и скрывает след: он неуловим в простоте настоящего. Но, по сути, след есть удержание другого внутри тождественного, и потому нам необходимо вырвать след из классической схемы мысли.

Чтобы понять, что такое след (и архе-след), попробуем в порядке эксперимента встать на иную — не привычную и не «наивную» — точку зрения. Попробуем увидеть предметы не готовыми и ставшими, а только становящимися, а сами пространственно-временные координаты, в которых нам, так или иначе, даются все предметы, — не заранее заданными, а тоже лишь складывающимися в процессе восприятия. Тогда, пожалуй, станет немного яснее, как в бесконечном переплетении элементов, фрагментов, частей, узлов и сочетаний (живого и неживого, природного и

культурного, физического и психического) искомый смысл отступает и дается лишь как след (бывшего или не бывшего), но и след уходит куда-то в бесконечность, обрекая любой поиск первоначала на неудачу.

Возможны различные конкретные формы следа. След может быть «мотивированным» (например, психический отпечаток внешнего впечатления), «условно мотивированным» (например, слово «стол» при отсутствии стола, который я только что видел, а сейчас не вижу). Но могут быть и следы с утерянной мотивацией: это усложненные цепочки следов, неизвестно к чему относящихся. Наконец, возможен и такой след, мотивацию которого вообще невозможно отыскать. Назовем его архе-следом: в этом случае абсолютная первичность следа заведомо исключает возможность первичности чего бы то ни было другого (след вечно первичен) и тем самым стирает след (который не может быть первичным и самодостаточным). Следы памяти и «проложенные следы» в работе психики часто оказываются аффективно нагруженными (в «Грамматологии» приведена прекрасная цитата из Мелани Кляйн как иллюстрация психологической нагрузки, связанной с опытом письма и чтения в культуре и в жизни индивида).

Помимо Фрейда, другими предшественниками мысли Деррида о следах были, по его собственному признанию, Ницше, Хайдеггер, Гуссерль, Левинас, биологи, психологи, причем каждый подчеркивал в следе свое. Особенно важной здесь оказывается феноменологическая концепция внутреннего восприятия времени: время как бы растянуто между прошлым и будущим — в опыте «удержания» прошлого и «предвосхищения» будущего. Однако феноменологическая установка оказывается бессильна перед следом. Она полагается на дословесные интуиции и не улавливает, например, того бессознательного (или предсознательного) опыта, который Фрейд закрепил в понятии «последействия»: смысл любого опыта не дан человеку прямо и непосредственно, он строится не в настоящем, а в будущем, обращенном в прошедшее, он развертывается постепенно, на других «сценах»; но в любом случае — для того чтобы этот сложный, как бы заторможенный, но по сути очень трудный и интенсивный процесс мог происходить, требуется, чтобы следы опыта надежно сохранялись.

Помочь нам разобраться со следом может знак — эта пятая колонна в метафизике — то, что, всецело принадлежа метафизике, позволяет нам ее деконструировать. В каком-то смысле след — это знак в динамике. И если вначале был знак (а не вещь, не референт, не интуиция), то это лишний раз показывает, что в начале был след. Однако помимо явных следов — словесного знака, за-

мещающего вещь в ее отсутствие, или письма как нацарапанного следа речи, есть и другой след, о котором я уже говорила, — Деррида называет его *архе-следом*. Это конструкт, артефакт, экспериментально помысленный нами след того, чего вообще не было в вещной форме: это общий принцип артикулированности и расчлененности, на основе которого только и могут далее появляться тождества и различия, наличия и неналичия. Таким образом, если ранее мы представляли себе хотя бы какое-то начало (начало начал), до которого простирается пустота, преодолеваемая усилиями креационистских теологий, то теперь о началах не может быть и речи. Нет ни хороших, ни плохих начал — ни начала как акта творения, ни пришествия зла в нечто вечное и неизбывно благое (и это уже показывает нам, где стержень спора Деррида с руссоистской идеологией и его теорией возникновения языка и письма).

Конкретных примеров следа на страницах «Грамматологии» — множество: так, это и общий рельеф местности, и поломанная телеграфная линия (в главах о Леви-Строссе), и метод как прокладываемый путь, и борозда, оставляемая плугом на пашне, и бустрофедон (тип вспашки и способ письма: доходя до края поля или страницы, мы поворачиваем вспять — такой порядок, однако, удобнее для чтения, чем для письма). Все эти следы прочерчивают, артикулируют пространство и время человеческой жизни и образуют средства их постижения.

Различие, различАние. Как увидеть различие? Это значит увидеть в наличном неналичное, а в тождественном нетождественное. Достаточно сосредоточиться на настоящем, и мы увидим трещины, свидетельствующие о том, что настоящее и наличное не тождественны самим себе, отличны от самих себя, внутренне дифференцированны: в них «еще» сохраняется прошлое, но «уже» предначертывается будущее.

Итак, *различие* — это противоположность наличию как тождеству и самодостаточности. Можно полагать, что изначальность различий, различенность — это следствие антропологической конечности человека, несовпадения бесконечного и конечного, de jure и de facto, вещи и смысла. Человек занимает промежуточное место в общей структуре бытия. От животного его отличает нереактивность, сдерживание непосредственных побуждений, превращение физиологических потребностей во влечения, которые по определению не могут удовлетворяться тут же и на месте, а в известном смысле и вообще не могут удовлетворяться. От Бога его отличает неспособность к непосредственно интуитивному, прямому усмотрению смысла бытия вообще (и собственной жизни — событий, поступков, текстов в частности). Творец Вселенной не

имеет различия между творимым бытием и смыслом бытия, они для него едины. Человек, и даже самый творческий, в этом смысле — не творец, а постигатель Вселенной. Тем самым различие, различенность дважды, с двух разных концов выходит на первый план — как промедленность в сравнении с животными реакциями и как отсроченность смыслов в общем — сложном и опосредованном — процессе означения[1].

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. Первый момент — это расщепление диалектической пары противоположностей тождество/различие, разнесение самодостаточных полнот и дифференцирующих(ся) следов по разным регистрам и выведение различия на первый план. В остальном выяснение отношений Деррида с Гегелем и диалектикой в «общей» и «частной» форме — это достаточно запутанный вопрос, в котором ясен только абсолютный отказ Деррида от идеологии «снятия» (между прочим, Деррида предложил переводить Aufhebung на французский язык как relever). Второй момент — это отношение Деррида к понятию различия в его структуралистском (соссюровском) истолковании. Как известно, для лингвистического структурализма, а затем и для структуралистской мысли, перенесенной в другие области гуманитарного познания, различие — это всегда системное смыслоразличающее качество: те различия, которые не являются смыслоразличающими, вообще не входят в систему. Так вот именно эти внесистемные и несмыслоразличающие различия

[1] Впоследствии Деррида повернется к проблеме различия не только со стороны философии, но и со стороны этики и политики. Какой бы привычный нам социальный предмет мы ни взяли (сообщество, национальное государство, демократия и даже — Новый Интернационал), во всех этих случаях, считает Деррида, противоречие между единством и множественностью делает вопрос о философском и реальном статусе этих образований неразрешимым. И потому «плюрализм» оказывается столь же бесполезной стратегией, как и гомогенное «единство». По сути, нам нужны не единство и не множественность как таковая, но скорее гетерогенность, которая предполагает различие, расчлененность, разделенность — как *условия установления отношений* между людьми. Опасны единства, которые принимают вид однородных органических целостностей — внутри них нет места для ответственного решения, а стало быть, нет места для этики и политики. Но если взглянуть на все это шире, то и чистые единства, и чистые множественности в равной мере оказываются именами опасного, нежизненного состояния, именами смерти. В любой идентичности нужно уметь видеть неравенство самой себе, саморасчлененность, дифференциацию. Отправной пункт рассуждения — невозможность быть в единстве с самим собой, а для того, чтобы сообщество могло существовать (синкретические слитности этому помеха), нужно уметь вычленять из симбиоза и магмы и себя, и другого — как «абсолютно другого».

и абсолютизирует постструктурализм в целом. Это имеет отношение и к пониманию различия у Деррида.

Однако этими спецификациями понятие различия у Деррида не ограничивается. Он вводит еще одну операцию, которая радикально усиливает различие и закрепляет сложное и опосредованное отношение человека к смыслам. Она названа словом «различАние» (différAnce): на слух это понятие не отличается от обычного différence (различие), и выявляет свое своеобразие только в письменном виде. Этот неологизм или неографизм Деррида трактует как нечто сходное с греческим средним залогом — вне антитезы активности и пассивности[1]. РазличАние — это условие формирования формы, условие означения. Позитивные науки могут описывать только те или иные проявления различАния, но не различАние как таковое, хотя процессы и состояния, связанные с различАнием, имеют место повсюду. РазличАние лежит в основе оппозиции наличия и отсутствия, в основе самой жизни.

РазличАние предполагает двоякую деформацию пространства и времени — как опор восприятия и осознавания. Иначе говоря, различАние — это промедленность, отсроченность, постоянное запаздывание во времени, и отстраненность, смещение, разбивка, промежуток в пространстве. Выше у нас шла речь о том, что наличие представляет собой единство «здесь и теперь», настоящего момента и данного места. И это единство разбивается различАнием: оно предполагает промедление во времени, а в пространстве — «разбивку», «интервал», отстранение и откладывание. При этом оба типа деформаций, и временные, и пространственные, взаимодействуют и переплетаются. В слове «различАние» слышатся, таким образом, разные значения: различаться, не быть тождественным; запаздывать (точнее, отсрочиваться во времени и откладываться в пространстве); различаться во мнениях, спорить (франц. différend). По сути, различАние подытоживает и психоаналитическое понятие отсроченного действия, построения смысла задним числом, «последействия», и феноменологическую проблематику следа, хотя и показывает ее в особом повороте.

Вслед за Гуссерлем Деррида здесь подчеркивает взаимосоотнесенное становление пространства и времени, это становление-временем пространства и становление-пространством времени. В отличие от Гуссерля, который отступает к первичным доязыковым интуициям, Деррида устремляется в другом направлении, не к первоначалу,

[1] Как отмечают античники, греческий средний залог, на который часто ссылается Деррида, это не активность, обращенная на другого, и не пассивность, претерпеваемая от другого, но активность, обращенная на себя, и пассивность, претерпеваемая от себя.

а вперед — туда, где происходит такое откладывание-отсрочивание всего в человеческом мире, при котором накопления не происходит, а подстановки и замены разрастаются. Однако в итоге эта конструкция отсрочивания и откладывания выступает не как результат, а как условие — как то, раньше чего ничто другое невозможно.

Письмо, архе-письмо. Если след был прежде всего опровержением самодостаточности *наличия*, а различие — опровержением его самотождественности, то письмо (и архе-письмо) — это в первую очередь опровержение логоцентризма как тождества логоса и голоса в западной культуре. Собственно говоря, это преодоление наличия следом и различием уже создает возможность письма, которое определяется полным набором отрицательных характеристик: как уже отмечалось выше, оно не зависит ни от наличия, ни от отсутствия, ни от причин, ни от целей; оно выступает как опровержение любой диалектики, теологии, телеологии, онтологии и т. д. и т. п. Забвение (или принижение) письма, настаивает Деррида, есть характерная особенность всей западной метафизики, и происходит это по самым разным причинам — познавательным (письмо есть нечто несущественное, вторичное), моральным (письмо есть подмена, маска), политическим (письмо в широком смысле слова приводит к замене личного участия представительством).

Почему Деррида выбирает именно письмо — этот вопрос уже возникал перед нами. Среди современников Деррида понятие письма развернуто использовалось, например, Бартом[1]. К тому же именно Барт предложил создать дисциплину под названием «артрология» (суставоведение), которая бы изучала членоразделы любого типа в культуре: так что если бы этот термин уже не был использован, «грамматологию стоило бы, наверное, назвать артрологией»[2]. Артикуляция, приведение к членораздельности — это общее условие любого человеческого опыта. В этом смысле нанесение следов — это тоже вид артикуляции. Так, в проблематике письма следы и различия концептуально обогащают друг дру-

[1] Хотя у Барта оно понималось совсем иначе. Так, в «Нулевой ступени письма» (1953) Р. Барт трактует письмо как социально и исторически нагруженный феномен, как форму привязки интеллектуала к истории и как разрешение контраста между буржуазной однородностью и постбуржуазной плюралистичностью, причем само понятие «нулевой ступени» письма Барт, по собственному признанию, берет из лингвистики.

[2] Вдохновляясь идеями Соссюра, Барт полагал, что производство знака в любой означающей системе есть, прежде всего, дело расчленения, артикуляции, и потому задача будущей семиологии заключается не в том, чтобы установить средства лексического описания объектов, но в том, чтобы обнаружить те первичные артикуляции (членоразделы), которые человек налагает на реальность. Потому Барт и надеялся, что нынешние семиология и таксономия объединятся в общую науку артрологию.

га. Если устный, речевой знак — это знак вещи, то письмо — это «знак знака»: графический знак замещает устный знак в его отсутствие. Но это лишь одна сторона дела. В случае с письмом нам важен также сам ход отступания на свои следы, на те позиции, которые собственно письмо (письмо в узком смысле слова) никогда не занимало (в этом — парадокс первоначального следа, с которым мы уже столкнулись). Для Деррида важно, как говорилось, не столько собственно письмо, сколько именно письмо в широком смысле слова, объемлющее разные формы «графии» и связывающее письмо с целым рядом близких понятий. Но и это еще не все: важнее письма в широком смысле (т. е. любой записи, осуществляемой в любом материале) оказывается некое архе-письмо: уже не сама запись, а лишь ее возможность — условие любой дискурсивности, любой расчлененности, любой артикулированности — как речи, так и письма, а также любого движения.

Таким образом, образуется и укрепляется более фундаментальный уровень условий возможности артикуляции: архе-письмо, архе-след и различАние оказываются отчасти синонимичны и в любом случае сочленимы. В основе всех трех операций — перехода от письма к архе-письму, от следа к архе-следу и от различия к различАнию — лежат сходные процессы отступания на следы и квазиобосновывающий ход мысли. Именно поэтому, согласно Деррида, во всех этих случаях и не складываются простые бинарные оппозиции — только с измененным акцентом на ранее униженном члене оппозиции. Так, мы не можем трактовать «след» (даже и самостирающийся) как простую оппозицию наличию, «различие» как простую оппозицию тождеству, «письмо» как простую оппозицию речи (или в целом логоцентризму).

Деррида строит иную картину. Обратим внимание: наличие и логоцентризм остались позади, достигнуты и укреплены некие новые позиции — «след», «различие», «письмо»; однако и с этих новых позиций он опять уходит — в иные пространства и времена. В самом деле, след отошел на позиции архе-следа, различие на позиции различАния, письмо — на позиции архе-письма. Установлена круговая оборона сложно достигнутых позиций дифференцирующей и дифференциальной мысли по отношению к мысли, ориентированной на самодостаточность и самотождественность. Так, архе-след есть отступание на такие позиции, с которых можно видеть как наличие, так и отсутствие. Архе-различие (различАние) есть отступание на такие позиции, на которых можно видеть и тождество и различие. Архе-письмо есть отступание на такие позиции, с которых можно видеть как речь, так и письмо в узком смысле слова. Однако вся эта конструкция не должна по идее превратиться

в новый бастион — вокруг метафизики или анти-метафизики: тут нам надлежит увидеть в действии сам принцип артикуляции любых содержаний сознания и психики, механизм ритмического расчленения опыта, новых возможностей означивания в рамках иначе прочерченных координат пространства и времени.

А теперь мы переходим к последнему из отдельно вводимых в «Грамматологии» понятий — понятию восполнительности: оно занимает совершенно особое место в этой книге. Оно взято из нефилософских текстов Жан-Жака Руссо, но это не частное понятие, а своеобразный логический оператор, приводящий в действие все другие понятия.

Восполнение, восполнительность. Общий механизм функционирования всех указанных выше понятий и осуществления всех процессов, к которым они имеют отношение. В самом деле: что такое различАние в действии? Каким образом все наличное теряет или вновь обретает свою определенность? Как осуществляется постижение отсроченного, промедленного, взвешенного? Как следы и их сочетания складываются в те или иные осмысленные конфигурации? Как работа психики на уровне архе-письма наполняется конкретным содержанием? Как живет это содержание внутри знания и за пределами знания? Ответ: по логике восполнения, восполнительности.

Понятие восполнения, восполнительности для Деррида одновременно и общее, и уникальное. Взятое из Руссо и прежде всего опирающееся на конкретные и даже интимные смыслы жизни героя Руссо, оно становится логическим оператором уникальной и почти беспредельной мощности.

Восполнение — это общий механизм достраивания/доращивания всего в природе и культуре за счет внутренних и внешних ресурсов, соотношение которых не предполагает ни механического добавления извне, ни диалектического раскрытия предзаданных внутренних возможностей путем разрешения противоречий. Если бы мы поместили понятие восполнения сразу после наличия, логоцентризма, метафизики и деконструкции, то сразу увидели бы, как система самодостаточных и самотождественных определений сдвигается с места, как каждое из них оказывается несамодостаточным и несамотождественным, а под ними обнаруживаются следы, выводящие к дифференцирующим механизмам всего, что вообще происходит с человеком и в жизни и в культуре.

Какова логика восполнения? Его часто уподобляют добавке, избытку — по отношению к некоей уже готовой и цельной тотальности. Однако, это неверно: если бы это было так, то восполнение было бы «ничем», полнота и цельность наличествовала бы и без него. Но восполнение — не «ничто», а «нечто»: если имеется вос-

полнение, значит, целое уже не есть целое, а нечто, пронизанное нехваткой, внутренним изъяном. Восполнение здесь выступает в разных контекстах как структурное правило, игра, порядок, цепь, структура, система, закон, правило, логика, структурная необходимость, графика, механизм, странный способ бытия (предполагающий одновременно и избыток и нехватку) и даже целая «эпоха».

«О грамматологии» — целая энциклопедия конкретных форм восполнения и самого механизма восполнительности. Это понятие (восполнение, восполнительность) было не только сохранено в переводе, но даже несколько усилено нами за счет этимологически родственных корней во французском языке, восходящих к общему латинскому корню. Восполнение необходимо на всех этапах человеческой жизни, поскольку человек и все то, с чем он имеет дело, по разным причинам дефектно. Ребенок рождается незрелым, и для него восполнениями различного рода нехваток будут и материнская забота, и кормилицыно молоко, а немного позже и руководство опытного наставника (чтение книг, воспитание добродетелей). Однако ущербен и взрослый человек. Из-за того, что земля вращается, в каждом месте на земле (кроме разве что умеренной по климату Франции, наиболее предрасположенной для развития любых человеческих способностей) чего-то недостает. Кроме этих природных причин есть и собственно человеческие основания для необходимости восполнений. Психика, сознание, воображение строятся не только как механизмы постижения существующего, но и как схемы компенсации недоступного, построения программ будущих действий (так, человек, который боится людей, восполнит нехватку общения наукой, составлением гербария, прогулками на природе, уйдет с головой в писательство).

Всеобщая восполнительность обеспечивает и органическую выживаемость (на севере людям нужны тепло, огонь, на юге — вода, прохлада), и психологическую выносимость жизни (каждому из нас нужны различные замены или компенсации незаменимого). Так, герой Руссо в «Исповеди» восполняет природную робость в отношениях с женщинами пылким воображением и практикой мастурбации, а его знаменитая подруга Тереза выступает как почти мифический посредник, медиатор между природным и культурным: она позволяет избавиться от мастурбации как зла (культура побеждает природу), но вместе с тем выступает как природная компенсация общественной фальши и лицемерия: однако Тереза не способна стать успешным посредником и заменой — она не заменяет ни маменьку, ни общество, ни людское признание.

Мастурбация соединяет в себе яд и лекарство, недуг и лечение — подобно фармакону — яду-лекарству из «Платоновской ап-

теки». Она полезна как защита от болезней, как сублимация влечения к недоступной женщине, как возможность обладать в своем воображении всеми женщинами сразу, наконец, как средство выживания душевно хрупкого человека, наделенного безмерной способностью испытывать любовь (полнота переживаний всех восторгов любви была бы для героя, по его собственному признанию, губительна). Однако мастурбация вредна как растрата природных сил, как повод для переживания вины, как психологическая фрустрация и т. д. Иначе говоря, трата и бережливость, гибель и спасение, отсроченное наслаждение и немедленное эрзац-удовольствие оказываются почти неотличимыми.

Понятийный аппарат восполнения и восполнительности у Руссо-Деррида очень разветвлен: это однокоренные слова с частично разошедшимися значениями — supplémentaire, supplémentarité, suppléance, suppléant и др. В словарном значении supplément предполагает дополнение и замену, однако механизм осуществления этих операций у Деррида, по сути, отрицает как дополнение, так и замену (ничто не приходит лишь извне, и ничто не вытесняет исходное полностью). Кроме того, у Деррида введен ряд частичных синонимов, связанных с добавлением (addition, (s) ajouter) и с заменой (substitut, remplacer). При переводе ряда с supplément нами была введена фактически архисемема, построенная на более широкой (латинской, а не французской) основе — как некоторое этимологическое упражнение в духе языковых игр самого Деррида. Если постараться прочертить весь смысловой ряд вокруг понятия supplément, то получится следующее: приложение (минимальная связь между элементами), добавление (несколько бóльшая связь между элементами), дополнение (момент увеличения полноты в том, к чему нечто прибавляется), восполнение (компенсация исходной нехватки), подмена (краткое или как бы нечаянное использование извне пришедшего вместо изначально данного), замена (полное вытеснение одного другим).

Читатель может проследить работу механизма «восполнительности» по текстам Руссо. В самом деле, письмо опасно тем, что выдает себя за нечто самодостаточное, а, по сути, «восполняет слабость и недостаточность речи» (295); «материнская забота невосполнима» (296), ибо она достаточна и самодостаточна; задача воспитания — «восполнить недостатки» природных сил и «подменить природу» (298); детство взывает к восполнению в ситуации природной нехватки; системы воспитания перестраивают все здание природы восполнениями (298); восполнение добавляется (s'ajoute) как полнота, обогащающая собой другую полноту (295); дети быстро научаются командовать взрослыми, чтобы таким об-

разом «восполнять свои недостатки» (298); восполнение всегда предполагает возможность пошевелить языком и заставить других на тебя работать: в нем есть и прогресс, и регресс — к формам власти, которые позволяют действовать чужими руками, но также и посредством письма, посредством знаков (299); развитие языков подчиняется закону восполнительности и замены (например, напевные интонации стираются новыми артикуляциями, чувства восполняются идеями) (414); огонь восполняет нехватку природного тепла (443); язык восполняет наличие, т. е. отстраняет-отсрочивает его, одержимый желанием вновь обрести форму наличия/присутствия (468); слово «восполнять» определяет и сам акт письма (468); письмо — это констатация отсутствия вещи: одновременно и зло, и благо — тот запас, который всегда прорабатывает истину феноменов, производит и восполняет ее (482); мастурбация выступает как опасное восполнение, которое обманывает природу (302); в Терезе герой Руссо нашел восполнение, в котором нуждался (311); реальное ("le réel") может осмысляться лишь по зову восполнения и на основе следа (314) и т. д. и т. п.

Можно сказать, что Деррида совершает работу, не сделанную Руссо. В самом деле, Руссо пользовался этим понятием, но не владел всеми его ресурсами и потому часто соскальзывал в область наличия, метафизики. Что же касается Деррида, то для него оно, по сути, стало ведущим в общем ряду орудий деконструкции. Это понятие большого объема, сохраняющее однако свое конкретное содержание. А потому разбираемая нами книга, в которой оно вводится и широко прорабатывается, занимает особое место в ряду работ Деррида. Так, подобно платоновскому фармакону, руссоистское восполнение («опасное восполнение») это и лекарство, и угроза. Подобно маллармеанскому гимену, оно указывает и на интимный личный опыт, и на те области жизни, которые связаны с краями, пределами, порогами, головоломными переплетениями внутреннего и внешнего. Однако supplement вмещает и потенциально содержит в себе все это, тогда как другие понятия деконструктивных рядов чаще всего указывают лишь на те или иные отдельные возможности общей логики (или графики) восполнительности.

Восполнение входит и в более сложные конструкции, где оно вскарабкивается на метауровень (восполняющее (восполнительное) добавление, восполняющее приложение, восполняющая замена и пр.). Это непосильное бремя для разума — как помыслить структуру, выходящую за рамки языка и механизмов метафизики? Восполнение сводит с ума, ибо не может быть помыслено разумом, будучи его условием — тут мы уже видим то, что потом ярко разовьется у Деррида — невозможность помыслить принцип устроения

системы внутри самой системы. Для разума парадокс в том, что тут он должен помыслить свое другое, себя как не-себя. Оно, как говорит Руссо, «почти непостижимо для разума». И потому слепота к восполнению, неспособность увидеть и постичь его — структурный закон метафизического мышления. Запечатлеть движение, динамику механизма восполнительности в классической логике тождества невозможно. Руссо не способен помыслить восполнение: точнее, он хочет превратить его в простую добавку! — будь то благого или (чаще) злого. Восполнение — это изначальная парадоксальность: «изначальное дополнение» (дополнение, которое всегда уже есть), некая «существенная случайность».

В любом случае, как мы видим, все понятия у Деррида заданы так, что между ними имеются переходы и переправы. «След», «различие», «письмо», «архе-след», «различАние», «архе-письмо» и, конечно, восполнение, восполнительность — образуют почти синонимический ряд, однако понятия этого ряда указывают на различенные состояния (мысли и бытия). Тот, кто прочитает «Грамматологию», сам увидит, что ближе к концу, примерно в последней трети книги, восполнительность почти всегда выступает как синоним различАния с его способностью промедления и отстранения. Например, протекание времени можно осмыслить в терминах следа, письма, восполнения, но также — различАния: каждое из понятий этого ряда может быть описано в терминах других понятий. Так, промедление-отсрочивание в реализации человеческого желания наиболее весомо характеризует различАние, но может быть также отнесено к следам и к письму в широком смысле слова.

Пожалуй, можно сказать, что след, письмо, различие выступают как три узла хронотопики, или сочленения пространства и времени, причем каждое имеет свое обоснование (для следа такой опорой служит архе-след, для письма — архе-письмо, для различия — различАние). И все эти понятия сплетаются в единую ткань, образуют концептуальную фактуру для проработки любых других понятий: они служат совокупным механизмом преобразования классических порядков мысли и выражения в неклассические порядки.

Эти наши ряды только намечены, но вокруг каждого понятия уже гнездятся десятки других, противопоставленных или близких. Читатель, если захочет, продолжит эти ряды: он увидит, как (перво) начало — понятие в основе своей вполне «метафизическое» — разрывается между традиционным смыслом («происхождение») и тем дерридианским началом, которое есть либо «уже имеющаяся копия», либо вообще — полная невозможность повторения; он убедится в том, что все попытки мысли удержать наличие/присутствие на путях *представления* (ре-презентации) оборачиваются абсолютным

различием и несоизмеримостью в новых контекстах, что все «собственное» и «свойственное» (или притязающее быть истинно наличным) дрейфует в сторону следов и различий, т. е., своей собственной инаковости, и многое другое. Однако при всех этих ограничениях хочется думать, что начало построению некоей открытой *системы* понятий деконструкции все же было здесь положено.

А теперь оглянемся на то, что же у нас в итоге получилось. Мы строили общий ряд понятий «Грамматологии» как цепочку так или иначе переходящих друг в друга концептуальных единиц. Но если посмотреть на все это с более отстраненной точки зрения, то мы, возможно, увидим две различные картины, две несоизмеримые проекции: на одной будут преобладать наличия и полноты, а на другой — следы и разрывы. Спрашивается: где истина, а где фантасмагория? В первом случае наличие истинно, а разрывы и различия иллюзорны, а во втором, напротив, — наличия и присутствия фантасмагоричны, а следы и различия, напротив, — реальны. Однако оба этих мира окажутся несамодостаточными: так, герой Руссо, живший среди сущностей и наличий, интуитивно прозревает неналичное, а читатель (и даже сам автор), оттолкнувшийся от мира наличия/присутствий и перебравшийся, насколько это ему удалось, в мир следов и различий, тут же начинает испытывать ностальгию по покинутому миру наличия. Соответственно встает и вопрос о деконструкции: ведет ли она нас от иллюзий к истине, позволяет ли она нам хоть как-то держаться в безумном и фантасмагорическом мире?

В начале своего творческого пути Деррида опровергал центральность и иерархичность как таковые, однако уже тогда, по сути, он отрицал не только центрированную структуру, но и лишенную центра (и, стало быть, беспредельную) игру знаков. При этом Деррида намекал на нечто третье — на «игру мира», на то, что снимало бы оппозицию между жесткой центрацией и свободной игрой. Так вот дальнейшее движение мысли Деррида вводит в действие «необходимые, но невозможные» предметы, события или состояния. С одной стороны, они не подчиняются логике тождества и наличия, с другой стороны, кладут предел бесконечным знаковым замещениям и тем самым, по сути, — намекают на некую третью модальность, которую, кажется, невозможно (или пока невозможно) уловить и представить в дискурсной форме[1].

[1] Если воспользоваться лакановским психоаналитическим языком, то можно построить гипотетическую аналогию: наличия и сущности — это область «воображаемого», следы и различия — это область символического, а нынешний прорыв Деррида к невозможному, но необходимому соотносится с лакановским «реальным».

§ 4. Пути к изобретению философских понятий

Тут оптика нашего рассмотрения и фокус внимания в очередной раз меняются: попробуем проследить — в основном по тексту «Грамматологии» — как происходит становление, формирование, изобретение дерридианских понятий, хотя бы некоторых из числа важнейших. Я не хочу этим сказать, что Деррида осознанно совершает те или иные операции в своей работе с текстом: текст подчас говорит нам больше, чем могут прояснить отчеты носителя языка или же исследователя, работающего с языком. Забегая вперед, скажу, что единой схемы образования понятий я не обнаружила: скорее, речь может идти о комплексных процедурах, в которые входят приемы разной направленности. Так, если поначалу, на основе обыденного языка, происходит отвлечение от тех или иных конкретных контекстов, строятся схемы обобщения или абстрагирования, то на какой-то стадии этот процесс прекращается; в дальнейшем в действие включаются уже другие процедуры, обеспечивающие уже не движение как бы вертикально вверх (подобно стволу дерева), но разветвление в стороны и одновременно интенсификацию разных сторон этого процесса. Чтобы посмотреть, как это происходит, обратимся к тем же понятиям, которые рассматривались в предыдущем параграфе.

Различие. Вот только что мы разбирали возможные интерпретации понятия «различие», а теперь ракурс внимания у нас будет другой. Нам важно будет проследить по тексту, в каких процедурах участвовало это понятие, как шел применительно к нему процесс абстрагирования и обобщения, который потом сменился горизонтальными разветвлениями. Для этого нам нужно будет понять, как складывался весь ряд понятий, близких различию, каковы отношения между различием в обыденном языке и различием внутри других дискурсных форм и жанров. Про «различие» и «различность» можно утверждать, что эти понятия остаются для Деррида опорными до самого конца: Деррида неустанно напоминает читателю о том, как осуществляются эти операции в «Призраках Маркса», «Апориях» или «Хулиганах»: для них нет срока давности или срока годности. Понятие различия и его дериваты захватывают в концепции Деррида важнейшее место — место связки, артикуляции между пространством и временем; в разных ситуациях использования эти понятия сдвигаются по осям координат, фиксируя различные формы становления времени пространством или становления пространства временем. В «Грамматологии» слово-понятие «различие» представлено в разных видах и формах: *различие, различный, различать, различаться, различение,*

и, наконец, различАние. Проследив различие контекстов, в которых употребляются понятия этого ряда, мы можем выявить несколько типичных уровней функционирования этих понятий. Таковы: 1) различие, контекстуально-определенное (преимущественно различие между чем-то и чем-то); 2) различие как таковое, различие в обобщенном или абстрактном смысле; 3) различение (различие с элементами динамики и процессуальности); наконец, 4) различАние — самое характерное понятие Деррида, его визитная карточка. Объем этого последнего понятия во французском и в русском языке различен. В русскоязычном понятии различАния удается удержать два главных значения: во-первых, различение одного от другого (разница между одним и другим) и, во-вторых, процессуальность, динамику этой операции. Во франкоязычном понятии différAnce четко представлены, во-первых, значение различия и различения, а во-вторых, значение отсрочивания и промедления (о наличии второго смыслового обертона, в русском языке отсутствующего, мы и должны предупредить читателя).

Жизнь слов с общим корнем — как в оригинале, так и в русском переводе — охватывает различные лексические слои. Так, «различия между одним и другим», прилагательное «различный/ые» при том или ином существительном — все это относится к процессам функционирования обыденной лексики. Что же касается различия в обобщенном плане, различия, сопоставимого с «тождеством», то оно относится уже к другому лексическому слою, а именно, к концептуальной лексике философии, в основном классической. *Различение*, переходящее в неографизм *различАние*, относится уже к разряду неклассической философской лексики. При этом, прослеживая употребления и взаимосвязи абстрагированных понятий, мы видим, что они соседствуют уже не со словами в их материальном или вещественном значении, но с другими, тоже абстрактными понятиями, такими как «след», «письмо», «восполнение» и др., причем конкретика вещей и предметов заменяется конкретными артикуляциями абстрактных понятий и их взаимосвязей.

Начнем со слова и понятия «различие»[1], когда оно употребляется для характеристики состояний или отношений отличия,

[1] И в этом параграфе тоже цифры в круглых скобках при описании процедур образования понятий — это нумерация страниц по русскому переводу книги «О грамматологии» (Ad Marginem, 2000). При этом опорные слово-понятия (различие, след, письмо) в приводимых фрагментах или цитатах я выделяю курсивом. Ср.: «Понятие знака всегда предполагает *различие* между означаемым и означающим, даже если — как у Соссюра — это лишь две стороны одного листа бумаги» (226); «К этой же эпохе относится *различие*, причудливый разрыв между означаемым и означающим, их "параллелизм" и одновременно — внеположность...» (227);

неодинаковости, нетождественности — между двумя предметами, сущностями, например языками, системами письменности и др. В качестве конкретных примеров употребления слова «различие» в «Грамматологии» можно назвать различия между взглядом и голосом, между миром животных и человеческим миром, между природой и культурой, между голосом и письмом. Магистральное различие в «Грамматологии» — это, как уже отмечалось, различие между означаемым и означающим: оно относится к концептуальной характеристике взглядов Соссюра и распространяется на всю понятийную систему западной мысли. Наряду с этим основоположным соссюровским *различием* (между означаемым и означающим), в «Грамматологии» часто встречаются и активно функционируют и другие различия, прежде всего — хайдеггеровское *различие* между онтическим и онтологическим, между бытием и существованием[1]. Можно назвать здесь и гуссерлевские феноменологические контексты различия и различения, например, различие между явлением и явленностью, опорное для других концептуальных различий: «Новое *различие* между являющимся и явленностью (между "миром" и "переживанием") есть условие всех других *различий*, всех других следов: оно уже является сле-

---

«*Различие* между означаемым и означающим глубоко и неявно соотнесено со всей целостностью великой эпохи, заполненной историей метафизики...» (127). На уровне этой понятийной сетки, в которой главенствует идея знака, или, иначе, идея различия между означаемым и означающим, Деррида строит важнейшую часть своего рассуждения: само различие между означаемым и означающим он не считает надежным и опорным для своей мысли, однако от идеи знака отказываться не собирается, равно как и не считает, что наша цель — найти место, свободное от всяких различий: «Усомнившись (как мы это и сделали) в самом *различии* между означаемым и означающим, или, иначе, в идее знака как такового, нужно сразу же уточнить, что мы не исходим при этом из некоей наличной истины, предшествующей знаку, существующей вне его или над ним в месте, лишенном каких бы то ни было *различий*» (129). При этом важно, что различие между означаемым и означающим в ряде контекстов трактуется как обобщенное выражение другой, опорной для философии бинарной оппозиции — различия между чувственным и умопостигаемым. Однако не только философия, но и конкретные области знания и прежде всего — лингвистика могут «опираться на *различие* между означающим и означаемым, т. е. на саму идею знака, лишь сохраняя *различие* между чувственным и умопостигаемым» (128), и др.

[1] Ср.: «Важнейшее понятие *различия* между онтическим и онтологическим не позволяет нам мыслить все сразу и одновременно: сущее и бытие, онтическое и онтологическое, "онтически-онтологическое" как бы выводятся из *различия*...» (140); «Онтически-онтологическое *различие* и его обоснование (Grund) в "трансценденции здесь-бытия" (Dasein)... не является абсолютно изначальным» (140); «Во всяком случае, понять *различие* изблизи можно лишь при одном условии: нужно сначала определить его как онтически-онтологическое *различие*, а уже потом стереть это определение. Этот проход через стертое определение, этот оборот письма — непреложны» (140).

дом» (191–192). Или еще: «Если бы между являющимся чувственным восприятием и переживаемой явленностью ("психическим отпечатком") не было *различия*, тогда был бы невозможен и тот временной синтез, который позволяет *различиям* появиться в цепочке значений» (193).

Следующая ступень дематериализации контекста и повышения степени контекстуальной семантической независимости — это употребление слова *различие* в абстрактном и независимом виде. Ср.: «...мы не исходим при этом из некоей наличной истины, предшествующей знаку, существующей вне его или над ним в месте, лишенном каких бы то ни было *различий*» (129). Или — с еще более явным обособлением различия: «[Идея книги] обеспечивает энциклопедическую защиту теологии и логоцентризма от вторжения письма, от его афористической энергии и, как будет показано далее, от *различия* как такового» (133)[1]. При этом различие трактуется и как основа возможности изображения: «...все отраженное оказывается раздвоено уже в самом себе, а не только в своем образе. Отражение, образ, двойник — все это, повторяя, расщепляет. В начале отображения лежит *различие*» (155). Различие, таким образом понимаемое, сопрягается с понятием *следа*, но также с понятием артикуляции, членораздельности: «*Различие* — это расчленение, членораздельность (articulation)» (193).

Здесь, однако, движение абстрагирования или отвлечения, направленное как бы вверх и по прямой линии, меняет свое направление: достигнув высокого уровня абстракции, оно начинает специ-

---

[1] Ср. также: «Невозможно помыслить установленный след, не осмысляя само удержание *различия* в той структуре отсылок, где *различие* появляется как таковое, допуская определенную свободу вариаций между полными терминами» (168); «Поскольку *различие* как таковое, по определению, никогда не является чувственно данной полнотой, постольку необходимость *различия* противоречит ссылкам на естественную звуковую сущность языка» (176). А потому главным моментом в функционировании языка нужно считать различие, систему различительных признаков: «*различия* сами порождают элементы, выявляя их как таковые и слагая из них тексты, цепочки, системы следов» (192). «[О Соссюре] язык является формой лишь потому, что в нем "нет ничего, кроме *различий*"» (196). Деррида также с вниманием цитирует Якобсона и Халле: «Эти предельные дискретные единицы, или, иначе, "*различительные* признаки", сгруппированы в единовременно существующие "пучки", или "фонемы", которые, в свою очередь, нанизываются друг на друга и образуют последовательности» (198). А вот еще характерный пример, в котором различие уже полностью эмансипировано от контекста: «Горизонт абсолютного знания — это стирание письма в логосе, возвращение следа в явленность, пере(при)своение *различия*, свершение того, что в другом месте было названо метафизикой собственного (propre). И, однако, все, что Гегель осмыслил в этой перспективе, — за исключением эсхатологии — можно заново прочесть как размышление о письме. Гегель размышлял и о неустранимости *различия*» (143).

фицироваться, обрастать смысловыми уточнениями, в результате чего внутри того же самого лексического корневого гнезда складываются другие понятия, имеющие иные модальности функционирования. Так, различие как таковое может быть прямо специфицировано как некоторая динамическая процедура *различения* (это заметно, прежде всего, в русском языке): в частности, речь может идти об «упорной и достаточно разносторонней работе *различения*», о «безымянном движении *самого различения*»[1] (233) и др. Внутри всех этих переходов — от различия к различению, от различения к следу и др. — образуется кластер, клубок взаимосплетающихся понятий, в котором трудно бывает понять, где кончается одно и где начинается другое. Тем самым незаметно для нас самих Деррида втягивает нас в сферу действия своего знаменитого понятия différAnce: оно не является как бог из машины в своем парадном облачении, скорее оно подспудно вплетается в рассуждения, уже ведущиеся с участием всех названных выше понятий. Вот например: речь идет об уже упоминавшемся «безымянном движении *самого различения*, которое мы из стратегических соображений назвали следом, *запасом или различАнием*» (курсивы Деррида): это движение «может быть названо письмом лишь внутри определенной *исторической* замкнутости, т. е. в пределах науки и философии» (курсивы Деррида) (233). Как мы видим, движение понятий использует целый набор возможных концептуальных шагов, оно активно использует понятия «различие», «различение», «различАние», а кроме того еще — «след» и «письмо»: все они взаимосвязаны и образуют единую цепь, однако подспудно их держит вместе, не демонстрируя этого, самое необычное и самое сильное — различАние.

Постараемся собрать и другие примеры контекстов с использованием слова и понятия «различАние». Вот, например: «*РазличАние* как таковое еще “изначальнее”, хотя его нельзя было бы назвать ни “(перво)началом”, ни “основанием”, так как эти понятия по сути своей принадлежат к истории онтотеологии, т. е. к системе, стирающей *различия*» (140). Когда Деррида говорит «еще изначальнее», он имеет в виду хайдеггеровское различие между онтическим и онтологическим, о котором говорилось выше: «“онтически-онтологическое” как бы выводится из *различия*, а также из того, что далее будет названо *различАнием* (différAnce): это “экономия” отсрочивания и одновременно отстранения (différer)»; как мы видим, в данном случае идет увязка различия и различАния: одно оборачивается другим в зависимости от кон-

[1] В данном случае — курсив Деррида. Уточняю это потому, что в этом параграфе я отмечаю курсивами также *различие*, *след*, *письмо* (а также производные от них) в основных контекстах их концептуальных преобразований.

текста (140). А вот еще одна связка внутри кластера близких понятий — это связка следа, различия и различАния: «причудливое движение следа в равной мере и возвещает, и напоминает: *различАние различает*, т. е. отсрочивает-отодвигает (différance diffère)» (194). Эта синтаксически несложная фраза выделяется своей семантической сгущенностью, так как пытается одновременно и определить неопределимые понятия, и отчасти показать их функционирование. Если мы попытаемся сгруппировать контексты употребления слова и понятия «различАние», мы получим богатый набор ситуаций: так, «*различАние* делает возможной саму оппозицию наличия и отсутствия» (294); «*РазличАние* вырабатывает то, что само же оно подвергает запрету, делает возможным то, что одновременно оно делает невозможным» (294). Напротив, как мы помним, метафизическая схематика мысли исключает и подавляет различие и все его производные: «Голос и сознание голоса, т. е. просто сознание как самоналичие, суть явления самовозбуждения, переживаемого как подавление *различАния*» (321), или еще: «налично то, что не подвластно процессу *различАния*» (321). А на границе между метафизикой, игнорирующей радикальное различие, и выходом за ее пределы борются с противоречивыми очевидностями мысли и действия любимые герои Деррида. Например, Руссо, которому Деррида поручает высказать, пусть неявно и противоречиво, его главную мысль: различие и различАние предшествуют любой полноте. Руссо принадлежит метафизике, но выходит за ее пределы: «Но что же, собственно, Руссо говорит нам <...>? То, что подмена (suppléance) всегда-уже началась, что подражание, будучи основой искусства, уже положило конец полноте природы, что оно обязано быть дискурсом, а потому оно всегда-уже осквернило наличие *различАнием*, что в природе оно всегда выступает как восполнение (supplée) природного недостатка...» (386). Различие и различАние, по Деррида, это модальности динамики концептуальных переходов, принципы работы сознания, избегнувшего плена данности и присутствия, однако, считает Деррида, именно поэтому построить позитивное знание о различАнии как таковом не представляется возможным (189).

По сути, прослеживание тонких различий между словами, вещами, концептами, подчиняющееся динамике различАния, почти заставило нас забыть о том, с чего мы начинали: о восхождении от различий между конкретными предметами и сущностями к различию как таковому. Во всяком случае, мы воочию увидели, что процесс восхождения прерван, и тогда процесс образования новой абстракции — своего рода хронотопа, который захватывает новые пространственные и временные контексты, строится путем

разветвления: будто ветви дерева, отходящие в разные стороны от ствола.

След. Рассматривая слово и понятие «след», а также «письмо» в «Грамматологии», мы лишний раз убеждаемся в том, насколько эта книга, написанная свыше сорока лет назад, остается актуальной или даже делается более актуальной. Некогда размышления о кибернетике, вычислительных машинах, о кодах и языках — не только людских, но и о языках мира животных, а также о языках других сфер человеческой деятельности, прямо не связанных с вербализацией (жесты, музыка, живопись) были большей или меньшей экзотикой. В наши дни средства коммуникации, а также способы связи всего со всем в человеческом, культурном и природном мирс привлекают всеобщий интерес. Можно сказать, поэтому, что сорок лет назад Деррида почувствовал, во многом продумал и привлек наше внимание к тому, что в ту пору было лишь возможностью, намеком и тенденцией будущего развития (или, как сказал бы Деррида, тенденцией или событием à venir). Дерридианские идеи граммы и программы, графии и всей совокупности смежных концептов казались во второй половине 1960-х годов экзотикой, а внимание, уделяемое письму на фоне полнозвучной речи — труднообъяснимым изыском. В наши дни это предвосхищение, интуиция уже настойчиво угнездилась, хотя способы ее именования, разумеется, сейчас иные, отличные от того, как предлагал нам Деррида, когда он объединял всю эту коммуникативно-медийную проблематику общим термином «грамматология». Как известно, Деррида некогда считал грамматологию как науку невозможной и описывал ее противоречивый статус по отношению к логоцентрической эпохе: она одновременно и вырывается за ее рамки, и остается ими ограничена. Однако само это предвосхищение нового универсального феномена социального и культурного мира представляется мне вполне оправдавшейся научной или, быть может, научно-философской гипотезой.

Аналогично тому, как мы поступали с «различием», мы начинаем в данном случае с такого «следа», который конкретизируется контекстуально: так, в «Грамматологии» мы в изобилии видим многочисленные *следы* зверей и птиц, *следы* (тропинки) в джунглях, *следы* пахоты, когда ведомая быком повозка, поворачиваясь, начинает распахивать следующую борозду в прямо противоположном направлении (boustra phedon), и др.

Следующий уровень наших раскопок — вычленение следа как такового. При этом мы узнаем много нового: что установление *следа* есть «общая возможность всех означающих систем» (143), что различие не может мыслиться *без следа* (181), что *след* есть не-

что такое, что требуется помыслить до какой-либо мысли о сущем (168). Точнее, так: чтобы сущее, присутствующее или наличное, нагруженное атрибутами метафизики, могло явиться, нужно, чтобы след был стерт, причем не обязательно кем-то и когда-то: след есть нечто самостирающееся или имеющее тенденцию к самостиранию, а потому стертость следа — это его естественное состояние. Именно из-за этого нам подчас приходится так трудно при попытках его обнаружить.

След входит в общий ряд с понятием письма и родственными ему понятиями граммы или графемы; возникает даже мысль о том, что грамма и след неотрывно принадлежат некоей «кибернетической теории» (в те времена она претендовала мыслить всеобщие связи в мире вещей и культуры и возможность управления ими). Деррида как бы примеривает к этой гипотетико-кибернетической теории операции, подобные феноменологическим редукциям, но и они оказываются ограниченными: даже если «предположить, что кибернетическая теория была бы способна искоренить в себе все те метафизические понятия, посредством которых прежде противопоставлялись машина и человек (включая такие как душа, жизнь, ценность, выбор, память), то и тогда она должна будет сохранять — до той поры, покуда ее собственная историко-метафизическая принадлежность не будет обнаружена — понятие *письма, следа, граммы или графемы* (курсивы мои — *Н. А.*) (123)». (Пусть читатель не удивляется, когда увидит, что некоторые вещи в собственном переводе «Грамматологии» я теперь, десять лет спустя, формулирую иначе.) Это рассуждение можно, наверное, понять по-разному, например так: из кибернетической теории можно вычесть, вывести вовне все, что угодно, но если устранить из нее идею письма и следа, это ее разрушит. И дело тут не только в современных кибернетических программах. След значим и для классической философской мысли, сколь бы противоречиво это ни проявлялось: так, Гегель в интерпретации Деррида, с одной стороны, рассуждает об абсолютном знании, стирающем письмо и след внутри стихии логоса, но с другой стороны, говорит о неустранимости различия, а тем самым делает нечто такое, о чем, быть может, и не думает сознательно: он вводит «сущностную необходимость записанного *следа* в философский, т. е. сократический дискурс, который всегда пытался без этого обойтись» (143).

Мысль о следе, как показывает Деррида, несет в себе различные возможности изобретения философских понятий: одно дело — отвлечение от конкретных контекстов и превращение конкретного следа в след вообще, взаимодействующий уже с другими абстракт-

ными понятиями, другое дело — операция погружения (или, напротив, надстраивания), при которой след становится следом следа, превращаясь тем самым в «архе-след». Понятие архе-следа подчеркивает важнейший момент: след не возникает из отсутствия следа, из абсолютной полноты присутствия: для того чтобы помыслить что бы то ни было эмпирически «помеченное», «нужно обратиться к первоначальному *следу* или же к *архе-следу*. Однако мы знаем, что понятие первоначальности разрушает само имя «след», и обратно: если все начинается со *следа*, то никакого первоначала и никакого «самого первого *следа*» не существует» (187). В этой своей критике идеи абсолютного первоначала Деррида опирается на Гуссерля, хотя и здесь тоже фиксирует взаимно противоположные тенденции сближения и расхождения: «мысль о *следе* вынуждена заимствовать дискурсивные ресурсы у феноменологии письма, но никогда с ней не сольется. Феноменология письма столь же невозможна, как и феноменология знака вообще» (196). Структурно и логически роль слова и понятия «архе-след» по отношению к просто «следу» аналогична роли понятия différAnce по отношению к просто «различию». «След — это различАние, которое раскрывает акт явления и означения. Артикулируя, сорасчленяя живое и неживое, след, будучи (перво)началом всякого повторения, (перво)началом идеальности, несет в себе, можно сказать, апорию: он одновременно идеален и реален, умопостигаем и чувствен, он выступает как прозрачное означение и как непрозрачная энергия, так что *ни одно метафизическое понятие не может его описать*» (курсивы Деррида) (192). Деррида подчеркивает в этой фразе свою главную мысль: о непрозрачности вводимых им понятий для метафизического мышления. Слово «апория» он курсивом не выделяет, а я бы обязательно выделила — особенно сейчас, когда я уже знаю, насколько важным оно станет для позднего Деррида, как свидетельство того, что в дерридианском понятийно-языковом строе, несмотря на важные изменения, есть своя логика и своя очевидная преемственность. А дальше говорится: след «не может оставаться в плену онто-феноменологического вопроса о сущности» (205), он вообще не есть нечто сущее и не подчиняется сущностному вопросу «что это есть?».

Таким образом, здесь мы опять видим взаимодействие понятий высокой степени общности: след, различАние, первоначало, означение и др. Подобно тому, как различие некогда вывело нас к следу, так след выводит нас к письму. Да и как может быть иначе? «Письмо — это представитель *следа* как такового, но не сам *след*. *След*а как такового не существует (потому что существовать — значит быть сущим, налично-сущим — to on)» (323). Однако, то

пространство-время, в котором мы живем, является не чем иным, как «пространством-временем следа» (480): в нем нет ни чистой активности, ни чистой пассивности, ни каких-либо других метафизических представлений, исходящих из мифа о первоначале мира, не ведающего следа (481). Постараемся сохранить в памяти этот рисунок абстрагирования и образования понятий, который объединяет своей графикой как след, так и парадоксально первоначальный архе-след.

Письмо. Ситуации использования этого понятия очень разнообразны. Это позволяет проследить «возгонку» смысла от его более или менее материальной ипостаси (ср. письмо как письменность, как способ начертания букв, слогов или рисунков) до письма как абстрактного понятия, означающего любую артикуляцию, и наконец — к архе-письму как условию возможности какой бы то ни было артикуляции. Поначалу мы имеем дело с конкретными видами письменности или письма (буквенное, фонетическое, пиктографическое). Пользуясь подсказкой Руссо, Деррида напоминает нам, что эти три вида письма соответствуют «трем различным состояниям людей, образующих народ. Изображение предметов подобает дикарям, знаки слов и высказываний — варварам, буквенное *письмо* — цивилизованным народам» (112). Историю письма Деррида связывает с историей господства буквенного или фонетического письма и, соответственно, с «принижением *письма*, его вытеснением за пределы "полной" речи» (116). Что касается мыслителей классической эпохи, то все они, даже самые умудренные, так или иначе повторяли одну и ту же формулу: письмо (по сравнению с речью, с логосом) — это грехопадение, низвержение, потеря главного и ценного. В нынешнюю эпоху инфляции языка и понятия языка письмом может стать все, что угодно: не только запись голоса, но и запись движения — хореография или, допустим, кинематография. О письме может говорить кто угодно: скульптор, биолог, специалист по информационным процессам. Однако письмо — это игра, которая разрушает всю логику знака.

Как мы помним, Фрейд сопоставлял сновидческий процесс скорее с письмом, чем с речью, причем даже не просто с письмом, но с письмо иероглифическим. Письмо и создает, и разрушает субъекта. Наряду с просто письмом — с расхожим понятием письма, а также и с расширенной трактовкой письма, Деррида вводит уровень «архе-письма» и облекает его важнейшими функциями в собственной концептуальной системе. «Дело в том, что *архе-письмо* как динамика различАния, как неразложимый архесинтез, открывающий возможность овременения, отношения к другому, а также языка, является условием всякой языковой си-

стемы и потому не может быть ее частью, объектом внутри ее области» (185). Иначе говоря, архе-письмо, связанное с динамикой, синтезированием, процессами восприятия времени и существования во времени и др., выступает как условие возможности любой артикуляции. В творчестве Деррида понятие письма со временем становится относительно менее употребительным, однако оно все равно выживает многими своими смыслами в родовом понятии следа, значение которого — от темы к теме — не только сохраняется, но даже возрастает.

* * *

Так что же у нас получилось в итоге? Нам удалось выявить некоторые способы работы образования понятий в философском языке Деррида: это происходит при работе в конкретных контекстах, на материале слов и понятий обыденного языка. Прежде всего процессы образования понятий в философском языке Деррида многоступенчатые. Они предполагают достаточно сложные формы взаимодействия с обыденным языком: это, например, изъятие из контекстов и затем перепогружение в текст — уже в новой роли; это механизмы возгонки и абстрагирования, иногда сменяющие, условно говоря, движение вверх движением в стороны (мы видели это на примере «différAnce», или различАния, где процесс абстрагирования почти прерывается и уступает место процессам боковой деривации); это приемы «погружения» понятия на уровень квази-первоначал (как в случае «следа следа» или «архе-следа»); это приемы «интенсификации», «гиперболизации» понятия (далее мы увидим это на таких примерах, как «гипер-анализ», «гипер-рационализм», «гипер-этика»). В построении этих новых понятий самым активным образом участвуют языковые средства (об этом подробнее говорится в главе восьмой). Именно языковая и дискурсная закрепленность позволяет нам дальше работать с этими концептуальными средствами, анализируя в конкретных ситуациях их возможности и их пределы, однако из этого вовсе не следует, что дерридианские процедуры образования понятий сводятся к словам и дискурсам и ограничиваются ими.

Те слово-понятия, о которых мы здесь говорим, — *след (архе-след), различие (различАние) и письмо (архе-письмо)* — поначалу добывались в результате деконструкции других текстов (в данном случае мы прослеживаем это прежде всего на материале «Грамматологии»), но потом и сами начинали применяться как ее средства и орудия. Те языковые единицы, которые ранее уже использовались в философии, психоанализе, лингвистике, были усилены Деррида и превращены им в новые лингвоконцептуальные ин-

струменты. При этом, как мы многократно убеждаемся, «след», «различие» и «письмо» противоположны по смыслу «наличию/присутствию» и «логоцентризму» в целом, однако между понятиями первой и второй группы нет ни логического отрицания, ни бинарной оппозиции. К тому же, отметим, понятия деконструирующего ряда (те самые *различие, след и письмо*, о которых речь шла выше) в принципе нацелены на расчленение, дифференцирование, а понятия деконструируемого ряда (любые понятия «логоцентрической метафизики») — сверхобобщены и, по сути, могут приписываться чему угодно (так, наличие/присутствие может приписываться интеллектуальным процессам, чувственно данному бытию, но также таким понятиям метафизики, как сущее, сущность, эйдос, телос, субстанция, субъект, и др.). Эта диссимметрия, по-видимому, затрудняет открытую «борьбу» с метафизикой, но облегчает менее явные формы такого противоборства. Во всяком случае, эта диссимметрия оказывает свое воздействие на способы построения объектов и возможности их описания средствами концептуального языка Деррида.

А теперь попытаемся ответить на еще один вопрос: удалось ли Деррида — с помощью имевшихся или изобретенных им словопонятий построить ту самую дисциплину — грамматологию — о возможности/невозможности которой он постоянно печется? Что собственно получилось в результате? Смог ли он создать какую-то дисциплину (научную или ненаучную) на том проблемном месте, где ему постоянно мешала — в рамках его концептуализации — «логоцентрическая метафизика», пронизывающая все традиционные понятия? Так или иначе, очевидно, что если мыслить «науку» в рамках привычных категорий, то это не позволяет уловить специфику тех тонких познавательных операций, с которыми имеют дело дерридианская философия деконструкции и дерридианский философский язык. Грамматология как дисциплина становится для Деррида той проблемной сферой, в которой он то прорывается в иное, то тормозит на стыках с традиционным, причем сама эта динамика парадоксальным образом свидетельствует о реальности происходящих при этом познавательных процессов, в которых участвуют разные когнитивные и культурные силы.

Взаимодействие этих сил, среди которых и вполне «традиционные» — философия и наука, философия и эпистема (знание вообще) — проявляется и в трактовке вопроса о возможности грамматологии как научной дисциплины. Отсюда, например, такое рассуждение, завершающееся не ответом, а новым вопросом: «...наука о письме должна была бы искать свой предмет где-то в самих корнях научности. История письма должна была бы обер-

нуться к началу историчности. Наука о возможности науки? Наука о науке, только уже не в форме логики, а в форме грамматики? История возможности истории, которая уже не была бы ни археологией, ни философией истории, ни историей философии?» (145). В одной фразе здесь объемно представлены и вековые горизонты, и панорама исторических возможностей науки, философии, письма — в их взаимодействии. Речь постоянно идет о поиске особой формы науки и особой формы понятий, которые могли бы работать в такой дисциплине, которая одновременна и эмпирична, и внимательна к самим началам историчности, не сводимой к конкретным историческим схемам.

Одна из сложностей ситуации заключается в том, что наука вырабатывает нечто на первый взгляд незаметное и не соответствующее господствовавшим философским и научным (или, иначе, теоретическим) понятиям. Так было и с дисциплиной, изучавшей смену систем письменности: «...общая история письменности <...> надолго оставалась под влиянием теоретических *понятий, не соответствующих важнейшим научным открытиям*. Тем открытиям, которые должны были бы поколебать самые прочные основания нашей философской системы понятий, всецело упорядоченной в определенную эпоху отношений между логосом и письмом» (курсив мой. — *Н. А.*) (215). В этом месте фиксации некоторых когнитивных несоответствий возникает целый кластер вопросов философии науки, не обсуждаемых Деррида в деталях, но заслуживающих самого внимательного анализа. Оказывается, можно проследить, как познавательное отношение, независимо от степени его теоретической оформленности (и, быть может, благодаря его неоформленности) улавливает (или помогает улавливать) важные изменения в культурном поле, например, те, что «мало-помалу разрушают линейную мысль» (223) и подводят нас к тому, что Деррида называет «многомерностью и нелинейной временностью» (223). В свою очередь философская рефлексия, осмысливая средства таких прорывов (те же механизмы действия письма, следа, различия), намечает новые познавательные перспективы. Они могут выходить за рамки традиционных представлений о человеке: «Мета-рациональность и мета-научность, которые тем самым возвещают о себе в размышлениях о письме, уже не могут ни замыкаться в науке о человеке, ни соответствовать традиционному понятию науки. Единым движением они пересекают человека, науку и линейную мысль» (223). И это лишь один пример, связанный со знанием о письме и письменности в истории и культуре.

Переводя эти размышления с концептуального языка Деррида на свой язык, мы видим, как трудно проследить судьбу всех этих —

малых и великих — концептуальных движений, зафиксировать их в прозрачно-дискурсивном языке, наметить в понятиях очертания происходящих при этом процессов, дать себе отчет в изменении той общей конфигурации, которая определяет возможности познания. Подчас и наука и философия могут оказаться «некомпетентными» для того, чтобы выявить эти новые возможности, добраться до того уровня, где происходит «безымянное движение самого различения, которое, — говорит Деррида — мы из стратегических соображений назвали следом, запасом или различАнием» (233). Таким образом, ситуацию, которую мы пытаемся описывать, приходится назвать «почти немыслимой». Но Деррида ее схватывает и называет этот уровень когнитивно-культурных детерминаций «письмом». Это как раз тот самый уровень, на котором научные дисциплины и философские подходы в принципе могут эффективно спорить с притязающей на вневременность метафизикой и выходить за ее пределы (эти парадоксальные и неоднозначные прорывы Деррида неоднократно отмечал в своем материале).

Сейчас, когда мы выходим из «Грамматологии», чтобы обратиться к более широкому кругу слово-понятий философского языка Деррида, к другим его текстам, мы не можем не отметить вновь, что «Грамматология» не является для нас лишь предметом культурно-исторического или историко-философского интереса. Она остается программной работой не только потому, что в ней впервые развернуто представлена концепция деконструкции и показаны структурные средства и динамические возможности дерридианского философского языка. Актуальность «Грамматологии» для нас сейчас связана также и с тем, что от «Грамматологии» к нашему времени и далее протягивается линия размышлений о всеобщих средствах связи, об универсальном письме во всех его возможных формах (в 1960-е годы это называлось обобщающим словом «кибернетика»). По сути, через различные модальности «письма» Деррида запечатлевает некоторые тенденции развития человеческой коммуникации (того, что мы теперь называем «медиа»), процессы наращивания и диверсификации ее технологических средств. А потому можно сказать, что своей книгой Деррида предвосхищает некоторые новые подходы в семиотике, прагматике, медиологии, дает толчок исследованиям этих проблем во Франции и в других странах[1].

[1] О Деррида как предшественнике современной философии «медиа» убедительно говорит известный французский специалист по проблемам коммуникации и передачи информации Даньель Бунью. Ср.: *Bougnioux D.* Donner le jour (его выступление на одной из конференций было любезно предоставлено мне автором в электронной версии).

В «Грамматологии» мы встречаемся с крупными интеллектуальными персонажами (Соссюр, Леви-Стросс, Руссо, Гуссерль, Хайдеггер, Фрейд, Ницше и др.), со специалистами по исследованию письменности в разные эпохи и в разных культурах. По сути, в «Грамматологии» Деррида проводит своего рода заочный междисциплинарный симпозиум по широкому кругу проблем гуманитарного познания, хотя в те времена само понятие междисциплинарности еще не было в ходу. Сам Деррида разбирает этот материал весьма тщательно, что и позволяет ему в конечном счете построить свою апорийную концепцию грамматологии как одновременно возможной и невозможной науки о письме. Заглянем еще раз в греческий словарь и убедимся, что «грамма» — это и черта, и линия, и письменный знак, и буква, и цифра, и музыкальная нота, и картина, а во множественном числе к тому же алфавит и письменность — словом, вся мыслимая и немыслимая совокупность артикулирующих приемов культуры. А наука о «грамме» — грамматология в ее возможности и невозможности, достижимости и недостижимости — это первый по-настоящему апорийный объект Деррида, с которым мы здесь сталкиваемся. В дальнейшем мы познакомимся с другими апорийными объектами — не только в сфере познания, но также в этической, политической, социальной области: они встречаются везде и во всем, с чем имеет дело человек. К ним мы как раз и переходим — под знаком нашего основного интереса к тому, как строится и функционирует философский язык Деррида.

Раздел второй: Этико-политические развороты деконструкции

В дискурсе и риторике Деррида не слышится ни эйфорических восклицаний, ни проклятий в адрес глобализации. В его текстах на этические и политические темы мы не найдем ни прямых ответов на вопросы, ни высказываний, которые можно было бы назвать однозначными. Суть его позиции читателю приходится реконструировать, не только анализируя различные высказывания, но и претерпевая в них сказанное. Наиболее ценны для выявления его позиции тексты, свидетельствующие о промысливании и переживании апорийности — прежде всего права и справедливости, но также других понятий, таких как «гостеприимство», «другой» и «совсем иной», «дар», «прощение» и др.

Вопрос о том, как соотносится этическая и политическая философия Деррида с его работами первого периода, сконцентрированными вокруг деконструкции текстов западной философии, не имеет в литературе однозначного решения. Сам Деррида опровергал тех, кто пытался утверждать, будто у «раннего Деррида» этической и политической тематики не было и что она появляется лишь у «позднего Деррида». В любом случае деконструктивная работа Деррида всегда предполагала определенные этические и политические следствия, а к тому же Деррида не похож на исследователя, который бы осуществлял радикальные повороты. В его программе деконструкции мы видим скорее последовательность, нежели разрывы, хотя это и не означает, что Деррида был единым на протяжении всего творческого пути: акценты в тематике и проблематике у него, безусловно, менялись. И еще один момент очень важен: у Деррида мы не найдем ни интеллигентского морализаторства в его российском понимании, ни нервной идеологизации общезначимых сюжетов, как это свойственно французской высокополитизированной интеллигенции[1].

[1] Среди российских критиков это отмечает, например, Д. А. Ольшанский. См.: *Ольшанский Д. А.* Глобализация и Мир в философии Жака Деррида. Режим доступа — http://www.credonew.ru/content/view/438/29/

В молодости он последовательно отказывался участвовать в массмедийных представлениях, публичных дебатах, но потом отчасти пересмотрел этот принцип. По крайней мере, его неучастие в обсуждении позиций так называемых новых философов, кажется, принесло больше вреда, чем пользы. И потому позднее он стал участвовать хотя бы в некоторых публичных манифестациях, сохраняя недоверие к организаторам и сценариям подобных диспутов. Однако выступая перед слушателями — как во Франции, так и за ее пределами, — он не жалел ни сил, ни времени, чтобы разъяснять свою позицию, из которой уже далее можно было бы вывести его взгляды на то или иное конкретное событие. Как признается один из внимательных и заинтересованных исследователей Деррида[1], трудно сказать, какова его политическая позиция по тому или иному вопросу. Непонятно даже, за кого он голосует, а во Франции с ее высоким накалом политических страстей и идеологических битв это чуть ли не эквивалентно тому, чтобы быть просто невидимым[2]. Хотя Деррида никогда не был последовательным политическим борцом (militant), он подчас играл очень важную публичную роль.

Так, он играл ведущую роль в создании Международного философского коллежа (МФК) в Париже, который был основан в 1983 году. Это произошло во время правления социалистов, при поддержке министра культуры Жака Ланга и президента республики Франсуа Миттерана. Над проектом Коллежа вместе с Деррида работали Франсуа Шатле, Жан-Пьер Фай, Доминик Лекур, к дискуссиям неформально присоединялся и Жан-Франсуа Лиотар. Парадоксальным образом всех их собирали вместе, подчеркивает Деррида, «не тождества, но различия» — мнений и позиций. Основатели Коллежа искали максимальной свободы от существующих институтов, которая, конечно же, не была безусловной. По сути, история Коллежа восходит к более ранним временам, к маю 1968 года и событиям, приведшим к образованию «Группы исследований по проблемам преподавания философии» (GREPH). Организация Коллежа — это плод многолетних усилий на всех уровнях — правительственном, административном, коллегиальном, результат борьбы за новую философию и одновременно — воплощение мечты о демократии в философии. Франция славится способностью изобретать удивительные ин-

[1] *Ramon Ch.* Présentation. Politique et déconstruction // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique. Numéro special. P. 11–16. См. также: *Ramon Ch.* Derrida. Éléments d'une lexique politique // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique. Numéro special. P. 143–151.

[2] *Ramon Ch.* Présentation. Politique et déconstruction. P. 11.

ституты, альтернативные уже существующим, но при поддержке правительства[1].

Действительно, среди других институций философского образования МФК совершенно уникален как во Франции, так и в мире. Именно об этой его уникальности и говорил Деррида в своем докладе на Торжественном заседании, посвященном 20-летию МФК. Может ли Коллеж, должен ли он считать своей миссией осмысление и переосмысление Просвещения, выполнение его заветов? Коллежу исполнилось двадцать лет: это как раз тот возраст, когда, по Канту, нам надлежит иметь мужество пользоваться разумом. Это переход от несовершеннолетия к совершеннолетию, о котором говорил Кант, а также и возраст смены поколений, о котором напомнил Деррида. Как охарактеризовать Коллеж? Это, конечно, «неописуемое сообщество», а к тому же еще и «праздное»[2], но не это главное. Коллеж — это сообщество без сообщества, «сообщество, лишенное сообщества», или «несообщное сообщество» (une communauté sans communauté)[3], то есть

---

[1] В Коллеже одновременно работают 40 руководителей программ из Франции и 10 — из-за рубежа, они выбираются общим голосованием коллегиальной ассамблеи сроком на шесть лет. Заявки принимаются от всех желающих, но проходят экспертизу, отбор и итоговое голосование. Коллегиальная Ассамблея (глава Коллежа — президент коллегиальной ассамблеи, поначалу назывался «директором») избирается на три года и решает все вопросы, связанные с научным функционированием Коллежа; переизбираться на новый срок никто из бывших руководителей программ в Коллеже не может. В Коллеже идут бесплатные регулярные семинары и коллоквиумы по программам, которыми руководят члены Коллежа, избранные на общей ассамблее прямым голосованием на основе представленной программы. В Коллеже могут работать и те, кто уже руководит аспирантами, и те, кто только что начал преподавать философию в школе. Иностранные члены Коллежа (я была в их числе с 1998 по 2004 годы) тоже имеют возможность проводить семинары в Париже, и я этим правом воспользовалась, проводя семинары по проблемам философии в России и выработки русского концептуального языка в процессе перевода западного философского наследия. Во всяком случае, мне довелось быть первым избранным руководителем программы (directeur du programme) из всего огромного бурно меняющегося региона, который в тот период по-новому определял отношения с Европой (я имею в виду Россию, бывшие страны советского пространства и бывшие социалистические страны). В дальнейшем я надеюсь подробно написать о самом Коллеже и о моей в нем работе, но сейчас это не моя задача.

[2] Тут Деррида отсылает слушателей к книгам, которые уже давно были у всех на слуху: *Blanchot M.* La communauté inavouable. Paris: Minuit, 1983 (Рус. пер.: *Бланшо М.* Неописуемое сообщество. М.: Московский философский фонд, 1998), *Nancy J.-L.* La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1986 (насколько я могу судить, русского перевода этой книги Нанси Ж.-Л. «Праздное сообщество» пока не появилось).

[3] Деррида никогда не разделял, например, известного оптимизма Жана-Люка Нанси относительно возможностей сообщества; о его отношении к идее сообщества речь пойдет в дальнейшем.

сообщество, не имеющее привычных форм организации, локализации, концентрации. Статус членов Коллежа — преходящий, шесть лет они в Коллеже, а потом — вне его, зато как любой прохожий, всегда могут потом зайти, послушать дискуссии, задать вопрос. Что касается поколений, то они за истекшие двадцать лет менялись, пересекались, перемешивались. Тот ли сейчас мы видим Коллеж, который был вначале? Да нет, и мечтать о таком самосохраняющемся Коллеже было бы нерезонно. Однако Коллеж остался верен чему-то главному, что было в нем с самого начала, хотя и изобретал новое, подчас граничащее с «изменой». В целом Коллеж успешен и легитимен, но, к счастью, и достаточно нелегитимен, чтобы не поддаться риску догматизации. Он стал широко известен в национальном и интернациональном культурном пространстве. Семинары Коллежа, публичные обсуждения новых книг (так называемые субботние дискуссии о книгах — Samedis du livre) — все это *«контр-модели»*, они апробируют возможности *нового публичного пространства* и тем самым, по мысли Деррида, реализуют лозунги Просвещения. Для того чтобы это стало возможно, нужно соблюдение многих условий: одно из главных условий успеха этой работы — интернациональность. Вот именно в этот момент Деррида обратился ко мне, сидящей рядом, желая увидеть в самом этом факте живое воплощение главного принципа Коллежа — интернациональности[1].

Очень велико участие Деррида в дискуссиях по поводу образования и прежде всего — по поводу преподавания философии[2]. При этом во всех политических дискуссиях он всегда требовал, чтобы вопросы обсуждались последовательно, а не все разом, чтобы при этом анализу подвергались термины, в которых они ставятся, и обстоятельства, в которых они возникают. В итоге его

---

[1] Он сказал, в частности, следующее: наше заседание идет под председательством «моего дорогого друга» Наталии Автономовой, которая является «неутомимым, незаменимым, надежным посредником [infatigable, indispensable et lucide médiatrice] в отношениях между СССР, Россией и Францией — благодаря ее собственной исследовательской работе и благодаря осуществляемым ею переводам»; и в самом этом факте можно видеть «одно из доказательств действенной интернациональности коллежа». *Jacques Derrida & Jean-Luc Nancy.* Ouverture // Rue Descartes. 2004. № 45. Les 20 ans du Collège international de philosophie. P. 30.

[2] См.: *Derrida J.* Du droit à la philosophie. Paris: Galilée, 1990. В общих разделах книги, озаглавленных: Qui a peur de la philosophie? (P. 111–279); Transfert ex cathedra: le Langage et les institutions philosophiques (P. 283–394); Mochlos: l'œil de l'université (P. 397–535), а также в Приложениях к книге собраны все главные работы Деррида, посвященные преподаванию философии в лицее, общим принципам преподавания философии, критериям деятельности Международного философского коллежа, проблеме права на философию, языка философии, проблемам перевода, философии как дисциплине и др.

позиции подчас не добавляли публике уверенности, а сам он решительно отказывался от почетной французской интеллектуальной позиции «властителя-мыслителя»: она вызывала у него ужас.

Некоторые мои знакомые — французы, которые хорошо знали Деррида, регулярно с ним общались по работе, например, Ивон Брес, главный редактор журнала Revue philosophique de la France et de l'étranger[1], преподававший вместе с ним в Высшей нормальной школе, признался, что всегда считал Деррида симпатичным и любезным человеком (кстати, это не столь уж распространенная характеристика!), но даже и представить себе не мог, что он настолько болезненно воспринимал жизненные события, что он так пространно рассказывал о них в своих письмах[2], да и писал при этом языком, не лишенным романтизма и сентиментальности (кстати, в этом мне видится ранняя печать воздействия на Деррида Жан-Жака Руссо). Я ответила Бресу, что совсем этому не удивляюсь, потому что не раз слышала от него разные высказывания, позволявшие судить о том, что он — человек ранимый[3]. Его, кстати, характеризовали как человека «хрупкого и неспокойного» (fragile tourmenté), при том, что он был человеком сильным, физически крепким, достаточно спортивным. Известно, что всю жизнь он воспринимал себя как пасынка французской университетской системы, а когда незадолго до его смерти пронесся слух, что его прочат на Нобелевскую премию по литературе, он с горечью сказал: «это потому, что я умираю» (премию ему так и не присудили).

---

[1] И. Брес поручил Катрин Малабу подготовить специальный номер журнала, посвященный Деррида. См.: Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida. У Катрин Малабу, помимо многих других интересных работ, есть совместная с Деррида биографическая книга: *Derrida J.* La Contre-allée (Avec Catherine Malabou). Paris: La Quinzaine Littéraire, Louis Vuitton, 1999.

[2] Речь идет о письмах, в изобилии цитируемых Бенуа Пеетерсом (*Peeters B.* Derrida. Paris: Flammarion, 2010). Как уже говорилось, я вижу ценность этой книги именно в биографическом взгляде со стороны, а не из философского сообщества — в чем ее как раз и упрекали: она обеспечивает сдержанную экзистенциальную подсветку основных контекстов мысли Деррида, так что ее, надеюсь, не замедлят перевести и в России.

[3] Помню, как-то в кафе после семинара Деррида не скрывал своего отчаяния по поводу того, что могло бы показаться ерундой, тем более человеку, который давно уже был мэтром из мэтров: ему попала в руки публикация о деятельности французских университетских коллежей в России, в которой приводилась достаточно высокая оценка деятельности Рено и Ферри (они некогда выступили с резкой критикой Деррида в книге «Мысль 1968», где Деррида объявлялся французским аналогом Хайдеггеру). Он был почти безутешен, так что я даже подумывала о каком-нибудь ответе на эту публикацию, хотя до этого дело не дошло. Как бы отвечая этим упрекам в хайдеггерианстве, Деррида в последние годы весьма подробно и даже дидактично расписывал свои отличия от Хайдеггера (например, в книге «Хулиганы. Два эссе о разуме»).

И, конечно, беспрецедентной была его почти аллергическая неприязнь к официальным институциям, даже вполне достойным. Иногда, случалось, мы вместе входили в дверь дома 54 по бульвару Распай, где у Деррида был небольшой кабинет, и как-то Деррида сказал, что каждый раз, когда он входит в эту дверь, его охватывает дрожь. Мне это запомнилось[1].

Но вместе с тем верно и другое: политика никогда не была для Деррида какой-то особой деятельностью. Можно даже сказать, что он фактически никогда не отделял философию от политики, а те понятия, которые он создавал с начала 1970-х годов, были, в широком смысле слова, политическими, даже если они, казалось бы, и не имели прямого отношения к политике.

Философский язык Деррида, исследуемый в этико-политическом ракурсе, позволяет показать продуктивность деконструкции для выявлений апорийных ситуаций в этике и политике. Деррида словно выполняет функцию овода, подобно платоновскому Сократу, который будоражил афинян своими вопросами, как овод коня, не давая им впасть в спячку; только в данном случае он не просто больно жалит, но может даже вызвать «паралич», полную невозможность действовать: если нам говорят одновременно взаимоисключающие вещи (например, «построить» и «разрушить»), мы зависаем в ступоре, но вместе с тем вынуждены начать учиться жить в неопределенности и неравновесности. Таким образом, деконструкция стремится занять свое место в полисе, не ограничиваясь разбором текстов. Бросив еще раз взгляд на «критику» и «деконструкцию», мы яснее видим разницу. Когда речь идет о критике, она подразумевает, что четко построенным тезисам можно противопоставить другие четко построенные тезисы, а потом сде-

[1] Сейчас этой двери, можно считать, больше нет. Точнее физически она есть, но институций, которые тут находились раньше, больше нет. И администрацию Высшей школы социальных исследований, где работал Деррида последние двадцать лет жизни, и Дом наук о человеке перевели в другое место — на улицу де Франс, в 13-м округе, между Аустерлицким вокзалом и Национальной библиотекой им. Франсуа Миттерана, с тем, чтобы через несколько лет «передержки» отправить еще дальше — на север Парижа, где планируется сосредоточить все лучшие силы французской науки. Таким образом, прежняя тенденция к умножению университетов (после 1968 года на месте одной-единственной Сорбонны в Париже возникло 13 новых университетов) теперь, видимо, обращается вспять. Что же касается самого этого здания в центре, то его будут ремонтировать и перестраивать, после чего бывших хозяев назад уж, конечно, не пустят. Так что недаром руководство Дома наук о человека горячо выступило в поддержку Института философии РАН в истории с выселением. Все эти подробности я привожу здесь только по одной причине: показать, что эмоции Деррида «у парадного подъезда» говорят в данном случае не о качествах данного института (впрочем, он мог бессознательно «иметь в виду» *только* Высшую школу социальных исследований), но о способе его экзистенциального переживания институциональности как таковой.

лать свой выбор между разными позициями. Деконструкция начинается с того, что приходится отказаться от этих тезисов, причем в некоторых случаях оппозиция тезисам может быть столь же иллюзорна, как и их полагание, а решительный выбор оказывается невозможен — в частности, потому, что сами тезисы нечетко сформулированы. Например, невозможно отделить «яд» от «лекарства», если не учитывать их дозы и пропорции; в человеческой жизни часто невозможно отличить «природу» от «культуры». Четкие дистинкции и жесткие различения социально необходимы, но подчас оказываются скорее «фантазматическими», причем слишком жесткие расчленения нередко приводят к конфликтам, к насилию. Если их деконструировать, это может увеличить шансы мира в разных его формах. И тогда это уже будет не только теоретический, но и определенный политический жест.

Философский язык деконструкции в этико-политическом развороте — это, скорее, определенным образом направленная социальная озабоченность, внимание к реальным политическим и этическим проблемам, к способам их выражения. Демонтаж романтического образа творца как автономного субъекта, производителя текстов (литературных, философских, юридических или иных) переводит в центр внимания Деррида то, что могло бы показаться второстепенным по отношению к его главной деятельности — мыслить и писать: на первый план выходят институты, школьные и университетские программы, механизмы издания и перевода и др. В «Силе закона» Деррида прямо говорит, что деконструкция — это справедливость[1]. Можно построить эту формулу иначе: деконструкция есть язык справедливости. Справедливость имеет парадоксальную структуру: она выступает как деконструкция закона. Далее об этом у нас еще пойдет речь, а пока мы удовлетворимся самой общей формой разъяснения этого парадокса: решение, механически принимаемое на основе закона, было бы заведомо несправедливо, потому что оно не учитывало бы ни индивидуальных особенностей подсудимого, ни свободу судьи. Деконструкция закона, изменение фокуса внимания может дать справедливости какой-то шанс. Она знакомит нас с мыслью о том, что «условия возможности» являются чаще всего «условиями невозможности»[2], и к этому тоже нужно быть готовыми, словом, получается, что деконструкция — это «искусство быть обеспокоенным, столь же в философии, как и в политике...».

---

[1] *Derrida J.* Force de loi. P. 35.

[2] См., например: *Derrida J.* Non pas l'utopie, l'im-possible (интервью для газеты «Die Zeit», март 1998) // *Derrida J.* Papier Machine. Paris: Galilée, 2001. P. 349–366.

Глава третья
Наследие и пере-жизнь

Здесь мы постараемся проследить за тем, как происходит обогащение философского языка Деррида, который продолжает оставаться открытой структурой, какие новые слова и понятия в нем появляются или же упрочиваются, как работает этот язык на новой тематике, в новом предметном поле?

§ 1. Призраки: наследие и смерть

Вынося на первый план тексты о Марксе — чуть ли не прямо после «Грамматологии» как «образца» философского языка Деррида, я погружаю читателя в самую гущу нового материала, который в последующих главах будет постепенно раскрываться. Почему именно Маркс? Потому что сейчас он актуален в России. Примечательно, что некогда тема отношения к Марксу вышла на авансцену уже во время первого пребывания Деррида в России. Деррида был у нас дважды (1990[1], 1994). Выступая в МГУ в первый свой приезд, он, можно сказать, ярко «защищал» Маркса, что показалось российским интеллектуалам — в период ниспровержения всех советских ценностей — почти провокацией. А мне понравился тогда этот выбор его позиции: он демонстративно шел против тех, кто пинал «мертвого льва»; после лекции я ему об этом сказала, и он, кажется, был доволен такой реакцией. Но у этой главы есть и еще одна структурная особенность. Раскручивая смысловую связку «наконец-то научиться жить» (именно этой темой открывается книга о Марксе), я включаю в нее мой перевод последнего интервью Деррида, данного газете «Монд» и опубликованного полугодом позже отдельной книжкой под заглавием «Наконец-то научиться жить»[2].

[1] См. об этом: Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК Культура, 1993.

[2] *Derrida J.* Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Galilée, Le Monde, 2005.

Итак, речь здесь пойдет, прежде всего, о книге Деррида «Призраки Маркса»[1]. Главное для нас — не столько Маркс, сколько Деррида, вопрос о том, какое место занимают размышления о Марксе и марксизме в творчестве французского философа, какое влияние оказали они на формирование его философского языка. «Призраки Маркса» — это работа для Деррида поворотная, стержневая. Как можно судить задним числом, она открывает в творчестве Деррида новый, последний период с новыми темами — такими, как право и справедливость, невозможное как условие возможности возможного и др., вписывая эти темы в уже давно начавшуюся работу «деконструктивной мысли». В философском языке Деррида вводит и укрепляет такие слова-понятия, как «призрак» (причем сразу в двух вариантах — le spectre и le revenant, т. е. «призрак» и «привидение», нечто, постоянно возвращающееся, а еще и arrivant, прибывающий, отнесенный к будущему), «призракология» (hantologie), «мессианское» — в отличие от «мессианизма», новый интернационал и др.

Несколько лет назад творческая деятельность Деррида прекратилась, он превратился в корпус текстов, стал «наследием», «призраком». Теперь Деррида для нас наследие в той же мере, в какой для Деррида «наследием» был Маркс. Каково наше отношение к этому наследию? Что касается России, то часть этого наследия, более ранняя, по-видимому, находится в работе, но позднее творчество не переведено и остается практически вне сферы читательского внимания. Из того, что Деррида написал примерно за последнее десятилетие, российскому читателю очень мало что известно, за исключением уже упомянутых «Призраков Маркса» и «Маркса и сыновей»[2].

---

[1] См.: *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал (*Derrida J.* Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993) перевод Б. Скуратова, под ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera, изд. Ecce homo, 2006. См. также: *Деррида Ж.* Маркс и сыновья (*Derrida J.* Marx & Sons. Actuel Marx, P.U.F., Galilée, 2002) пер. Д. Новикова, М.: Logos-altera, Ecce homo, 2006. Вторая из названных здесь работ была откликом на английскую публикацию сборника дискуссий по книге «Призраки Маркса» (его название: Ghostly Demarcation. A Symposium on Jacques Derrida's «Spectres of Marx» / M. Sprinker, ed. London: Verso, 1999); она представляет собой ответ Деррида на все эти выступления.

[2] Ср.: *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. с франц. Н. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998 (сборник включает три текста: «Страсти», «Кроме имени», «Хора», опубликованные в 1993); *Деррида Ж.* Разбойники. Колесо, свободно вращающееся / Пер. с франц. Д. Калугина под ред. А. Магуна // НЛО. 2005. № 2; *Деррида Ж.* Тварь и суверен / Пер. с франц. А. Гараджи // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Три квадрата, 2008. № 12, 13; 2010 № 15. См. также: *Деррида Ж.* Диссеминация / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

От того, первый ли раз мы нечто читаем или же перечитываем в свете уже имеющегося опыта, многое меняется в нашем восприятии. В начале 1990-х, когда вышли «Призраки Маркса», эта книга казалась мне более радикальной — особенно в свете того, что Маркс был парадоксальным образом почти запретной фигурой на российской интеллектуальной сцене. Сейчас, когда об этой работе можно судить в свете более раннего и более позднего Деррида, эта книга воспринимается как нечто, вполне логично включенное в развертку его «деконструктивной мысли», его уже существующего философского языка. Сразу отмечу, что, несмотря на всю любовь Деррида к нарушениям и превзойдениям, в том числе жанровым, пропорции книги представляются почти классическими. Это касается соотношения между анализируемой материей и изъяснением собственной концепции. Как известно, выражения типа «собственная концепция» в концептуальном языке Деррида некорректно. «Деконструирующая мысль», выраженная в языке деконструкции, непременно проблематизирует понятия свойственности и собственности как операций и атрибутов субъективности. В данном тексте внимание к трактовке собственности и свойственности, равно как и операций, показывающих их неизначальность, вторичность, их подчиненность механизмам «экс-апроприации» (это один из «неразрешимых» терминов Деррида), приобретают особенно важное значение. Прежде всего потому, что через них Деррида, по собственному признанию, проводит марксистские темы «отчуждения», «эксплуатации», в отсутствии которых его упрекали некоторые критики. Так вот: в книге немало ссылок на Маркса: это и «Манифест», и «Немецкая идеология», и «18 брюмера», и «Капитал» — в отличие от ряда других текстов Деррида, где материал его разбора может быть представлен буквально одной, значимой с точки зрения Деррида, фразой. Столь же выверено здесь, как я это вижу, соотношение между «ранним» и «поздним» Деррида: если при работе с другими текстами Деррида нередко требуется внешнее «закадровое» знание его концепции, то в данном случае его позиция проводится по всей книге — как в ее критических («противометафизика») аспектах, так и в ее, условно говоря, положительных («мессианское») аспектах. Тематически высока и степень связности четырех очерков, включенных в книгу, и с точки зрения перекликающихся проблемных акцентов, и с точки зрения привлекаемых к рассмотрению вторичных персонажей.

В начале 1990-х годов, когда в Европе рухнула Берлинская стена, а страны бывшего Восточного блока вступили в период постсоветской динамики, друзья и коллеги Деррида спрашивали: «Когда же ты, наконец, напишешь о Марксе?» Внешние впечатления: и арест во время поездки в Прагу для чтения лекций, и посещение Москвы, где,

как уже говорилось, он выступил с докладом о Марксе, разумеется, обострили это подспудно вызревавшее желание. «Призраки Маркса» он написал исключительно быстро: еще в самом начале 1993 года Деррида жаловался в письмах, что не успевает приняться за работу, а в апреле он уже выступил в США с огромным текстом, который стал основой книги. Таким образом, не эти внешние побуждения были для Деррида началом размышлений о Марксе и марксизме. Не читать, не перечитывать и не обсуждать Маркса будет ошибкой[1], заявляет Деррида, уточняя, что «никакого чувства личной утраты в связи с тем, что с лица Земли исчезло нечто, что успело присвоить коммунистический облик»[2], у него никогда не было.

Для Деррида, как и для многих французских интеллектуалов его поколения, мысли о Марксе и о марксизме были важны уже в 1950-е годы — и через круг чтения, и через общение с любимым «кайманом»-репетитором в Высшей нормальной школе Луи Альтюсером[3], и через собственные жизненные наблюдения и размышления над сталинизмом и «неосталинизмом». Для его поколения Маркс был «почти отцовской фигурой», для самого Деррида, по его признанию, — «естественной средой возникновения деконструкции». В одном из писем, приведенных на страницах его уже упоминавшейся здесь биографии, Деррида говорит, что при звуках «Интернационала» ему всегда хотелось «выйти на улицу», и, наверное, это не просто слова. Он чувствовал себя «ангажированным», вовлеченным в то, что делалось за окном: как он говорил впоследствии, даже сидя за письменным столом, он знал, что «уже вышел на улицу». А потому этические и политические сюжеты позднего Деррида, по-видимому, нельзя считать лишь внешним добавлением к кругу интересов раннего «антиметафизического» Деррида. Как он сам признавался, он перечитал «Манифест коммунистической партии» через тридцать лет после первого прочтения и был под сильным впечатлением от прочитанного, уже от одной только первой фразы: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма (Ein Gespenst geht um im Europa — das Gespenst des Kommunismus)»[4]. Когда Маркс говорил об

---

[1] *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 28.

[2] Там же. С. 92.

[3] Из разговора с Маргерит Деррида в декабре прошлого года я узнала, что в архивах Деррида обнаружена чрезвычайно интересная переписка с Альтюсером, которая сейчас готовится к публикации его сыном.

[4] Немецкая лексика «призрачности» и «фантомности», говорит Деррида, чрезвычайно богата и разнообразна, тогда как во французском переводе эти «призраки» были превращены в нечто фантазматическое и фантасмагорическое, размыты и сглажены, что как раз и не позволяло читателям их заметить. А нам было бы интересно присмотреться к русским переводам Маркса: как в них живется призракам?

этом призраке, он только маячил где-то впереди. А теперь где он: все еще впереди? Или уже позади? Или внутри нас — вместе с непереваренным наследием прошлого?

Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо понять, каким образом Деррида читает Маркса, в каком ряду он его рассматривает, через какие ассоциации и аллюзии он его проводит. Деррида читает Маркса так же, как он читает любого другого автора, т. е. методом отодвигания, отсрочивания главного, которое всегда остается где-то впереди. Это, как почти всегда, косвенный подход исподволь: пока текст не пройдет через Шекспира и Валери, Бланшо и Хайдеггера, к Марксу мы толком и не подступимся. Так обстоит дело и с «Призраками». Начало работы здесь, как и всякий раз, — какое-то яркое впечатление. В данном случае — уже упомянутая первая фраза из «Манифеста» вкупе с шекспировской фразой из Гамлета: «Распалась связь времен (the time is out of joint)». У Пастернака, переводившего «Гамлета» на русский язык, есть статья с разбором различных вариантов перевода этой фразы. Деррида тоже не поленился выписать для нас целую цепочку вариантов, предложенных во французских переводах, среди которых есть и «время, сорвавшееся с дверной петли», и «время, свихнувшееся или тронувшееся», и «мир наизнанку», и даже эпоха, «обесчещенная, опозоренная». Деррида ведет нашу мысль от разлаженного мира к ситуации несправедливости (injuste) и тут же предлагает провокационную гипотезу: а что если эта мировая разлаженность или вообще разлаженность есть не препятствие справедливости, но, напротив, ее условие? Ассоциации сгущаются: в обоих случаях речь идет о прогнившем государстве, и высказывание это полно тревоги, чувства неотвратимости возвращения призрака. Деррида строит драматургию современной Европы, театрализует ее через Шекспира, которого очень любил[1].

Наряду с «Призраками Маркса», именно Шекспир, его тексты, гамлетовская ситуация «мышеловки» (театра в театре) были проиграны в спектакле, поставленном в 1997 году в одном из экспериментальных театров в пригороде Парижа. В качестве персонажей спектакля выступали Ленин, Сталин, Ширак, причем сам Маркс высился на сцене в виде гигантской статуи без головы.

---

[1] Шекспир занимает особое место в этом хороводе ассоциаций. Для Маркса, который часто его цитировал, он был кладезем прозрений, вплоть до разгадки роли экономической составляющей в человеческой жизни. Деррида тоже часто его цитирует, и не только в связи с Марксом. Во всяком случае, одну из своих известных статей, посвященных проблеме перевода, Деррида посвящает разбору «Венецианского купца», где предлагает свое вымученное переводческое решение одной из ключевых фраз. См.: *Derrida J.* Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? Conférence inaugurale de Jacques Derrida (Arles, 1998) // Quinzièmes assises de la traduction littéraire. 1999.

На встрече со зрителями Деррида говорил о политической сущности театра, который объединяет идею представления с идеей представительства. Кто он — Маркс? Кто его наследники, будь то законные или незаконные? Кто сейчас носит это имя? Маркс умер, но у него много детей, быть может, миллиарды детей «более или менее законных». Они носят по нему траур, поглощены «работой скорби», более или менее эффективной, даже если не всегда это осознают. Участвуя в этой нашей работе, Маркс не живой и не мертвый, он видимо-невидимый, он — призрак. Мы здесь имеем дело с призраками, но понятия призрака у нас нет. Нужно понять, что значит живое, в чем различие между живым и мертвым в наш век биоинженерных технологий. Виртуальным становится и наследие, и понятие наследия. Наследство — это не благо и не богатство, но прежде всего вопрос: что делать с этим наследием? Как ввести его в действие? В целом наследие как некапитализированное благо фантазматично во всех смыслах слова. В пьесе шекспировская линия проходит по семье Маркса: Маркс-отец зовет сына, зовет своих сыновей, все они равно законные и незаконные, все лишены прочного сыновнего наследования, а призрак появляется в начале пьесы как фара — глаз циклопа, наполовину ослепший и ослепляющий: он требует мести и призывает к справедливости[1].

Деррида множит число посредников в разговоре о Марксе. Вот Поль Валери, он рассуждает о европейском Гамлете, который, как шекспировский Гамлет на кладбище, рассматривает черепа: этот был Канта, который породил Гегеля, который породил Маркса, который... и т. д. Вот Бланшо, различавший у Макса речь политическую и ученую, прямую и косвенную, тотальную и фрагментарную, спокойную и неистовую и др. Ассоциации с духами и призраками разветвляются у Деррида во все стороны примерно так же, как в текстах Платона он раскручивал «фармакон», у Малларме — «гимен», а у Руссо — «восполнение». Разумеется, такое чтение — высокоизбирательное, оно акцентирует тот или иной момент вне зависимости от того, что считал важным автор текста, или от того, на что могла бы указать неумолимая филологическая статистика сравнительной встречаемости слов. Нет, в этом смысле Деррида совсем не филолог, даже если некоторые его приемы могут показаться близкими к филологическим. Он обращается к тем словам-понятиям, которые могут быть деконструированы.

Разветвляющиеся смыслы охватываются более общей ассоциацией-интуицией: с Фрейдом и его идеей Trauerarbeit (ра-

[1] См.: *Derrida J., Guillaume M., Vincent J.-P.* Marx en jeu. Paris: Descartes & Cie, 1997.

бота траура, или работа скорби[1]), с Хайдеггером и его идеей dike как справедливости (с этим мы еще раз столкнемся в конце данного раздела: хайдеггеровское понимание справедливости через гармонию и согласие Деррида считает ошибочным) и др. Сгущение вербально-смысловых ассоциаций приводит в итоге к кристаллизации новых слов (неологизмов), тематик и проблематик. Для Деррида не так уж важно, являются ли все эти опорные слова его собственными (в его текстах множество разнообразных неологизмов) или же заимствованными. Всевозможные скрещения слов и смыслов (например, идея «мессианского»[2] и идея «гостеприимства» возникают где-то на стыке между Беньямином и Левинасом) вполне соответствуют правилам его метода, а у него, несмотря на все его антиметодологические протесты, разумеется, есть свой метод — апробированный и многократно применяемый набор приемов обращения с материалом. При этом мысль Деррида не идет ни путем индукции, ни путем дедукции: она не выводит общего из конкретных эмпирических примеров и не раскручивает смыслы путем логического вывода. Определяющими оказываются ассоциации по смежности, пронизывающие всю толщу привлеченных к рассмотрению тенденций.

Вокруг «работы скорби»[3] происходит взаимоиндуцирование и взаимоувязывание всех остальных слов-образов. Оказывается, самые разные темы работают на общую интуицию. Она тематически обволакивает не только шекспировский образ умершего отца, который является к нам призраком и требует отмщения, но и любую

---

[1] Здесь возникает вопрос о переводе фрейдовского понятия «Trauerarbeit» (франц. travail du deuil, англ. the work of mourning). В русскоязычной психоаналитической литературе первый корень сложного слова переводится либо как «печаль» (см. девятитомное «Учебное издание» Фрейда), либо как «траур» (см. ныне издающееся Полное собрание сочинений Фрейда в Санкт-Петербурге). Обоим этим вариантам я предпочитаю «скорбь» (соответственно: «работа скорби»): он был предложен мною при переводе «Словаря по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса (1996) и подтвержден во втором издании Словаря (2010). Именно этот вариант принимают в основном и переводчики «Призраков Маркса» и «Маркса и сыновей». Семантическая нагрузка слова «печаль», полагаю, недостаточно интенсивна, чтобы объективировать тяжелую психическую работу, а семантика «траура» слишком уж выводит на первый план внешне-ритуальную сторону дела, тогда как у Фрейда акцент делается прежде всего на специфике душевного процесса.

[2] Вопрос о том, как читали Маркса Деррида и Беньямин, а также почему Маркс нуждался в «мессианском», рассматривается в книге: *Fritsch M.* The Promise of Memory. History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida. Albany: State Univ. of N. Y. Press, 2005.

[3] Ср.: *Naas M.* Les restes de l'histoire ou comment faire son deuil des inconnus // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004. P. 549–565.

потерю, любое серьезное разочарование, будь то в друге, идее или идеале, а также «оплакивание» этой потери. Она проводит фрейдовскую тему «скорби и меланхолии» по всему тексту и даже выносит ее в подзаголовок всей книги. Сразу отмечу, что Деррида не занимается здесь детальной разработкой форм этой скорбной работы[1]. Ему важнее застолбить возможность — вовсе не само собой разумеющуюся — переноса психоаналитической проблематики в план политического, того, что, так или иначе, связано с наследием, наследством, долгом и др. Сюда же подверстываются и другие тематические блоки, в том числе фрагмент о «смерти философии», взятый из Бланшо: нам предлагается яркий образ философа, который возглавляет собственную похоронную процессию, хоронит сам себя в некоей экзальтации, в тайной надежде, что это и есть путь возрождения. И в этом контексте возникает вопрос: что происходит, когда говорят «Маркс мертв» и повторяют эту формулу? Если об этом продолжают говорить, значит, работа скорби идет, а мертвый — не такой уж мертвый. Когда весь свет устами политиков берется повторять как заклинание, что Маркс умер или что коммунизм умер, что модель капиталистического рынка — единственно возможная, то это нужно анализировать как симптом, политический симптом «работы скорби» как в стане правых, так и левых. Спрашивается: что происходит, когда определенный строй революционной образности устаревает, погибает?

В «Призраках» и в выступлении перед зрителями спектакля Деррида подчеркивает несколько важнейших моментов такой экстраполяции психоаналитического на сферу политического. Один из начальных моментов этой процедуры — своего рода онтологизация останков — с намерением идентифицировать их, сделать их «присутствующими», против чего Деррида и борется посредством операций деконструкции. Тут Деррида обязательно напомнит нам, что подобная процедура онтологизации происходит в любой области, например, в философии, герменевтике, в том же психоанализе. Однако психоанализ в данном случае важен для Деррида не столько операциями онтологизации, сколько фрейдовским понятием «работа скорби». Анализируя «парадоксальные симптомы геополитической скорби», Деррида надеется «разрабо-

[1] У некоторых психоаналитиков эта работа сделана более детально. См. две интересные статьи французских исследователей (в моем переводе): *Бертран М.* Бессознательное в работе мысли и социальные идеалы // Психоанализ и науки о человеке. По материалам российско-французской конференции «Психоанализ и науки о человеке» (30 марта — 3 апреля 1992 г.) / Под ред. Н. С. Автономовой, В. С. Степина. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 327–359; *Рабан К.* Разрывы в метафоре: табу, фобия, фетишизм // Там же. С. 47–154.

тать в этой связи новую логику отношений между сознательным и бессознательным»[1] и одновременно приобрести инструменты для анализа «глобальных политических последствий» того, что называют «смертью Маркса» или «смертью коммунистической идеи». При этом Деррида трактует «работу скорби» весьма широко — так, «чтобы она совпадала с деконструктивной работой в целом».

Похоже, что для Деррида «духи и призраки» важны сразу в двух смыслах. Во-первых, как то, что наконец-то позволяет уловить невидимое — то, что лежит под такими нашими культурными и мыслительными абстракциями (Деррида всю жизнь прописывал их ограниченность), как сущность, существование, архе, телос и пр. Во-вторых, они важны тем, что позволяют хотя бы немного вглядеться в будущее, ничем не предопределенное и потому содержащее в себе возможность «события», возможность взаимодействия с «другим», все то, что он называет «мессианским», т. е. почти невозможным или едва возможным, в отличие от любого телеологически ориентированного мессианизма. Это противопоставление «мессианского» мессианизму становится у позднего Деррида лейтмотивом, а потому не будем удивляться многократным повторениям самой этой формулы его концептуального языка. Дерридианский интерес к мессианскому, наполненному призраками, идет, по-видимому, не от Библии, но скорее от Беньямина и Маркса. Наше настоящее время есть не что иное, как обетованное будущее прошлого, а потому мы обязаны помнить тех и скорбеть о тех, кто был и обеспечил нам наше сегодня. Одновременно с этим мы должны быть открыты веру в будущее, которое может прийти. Эта вера «без мессианизма и без мессий» неосознанна и неконкретна: мы не знаем, что (или кого) мы ожидаем. Но она предполагает, что мы умеем держать ворота в будущее открытыми и не проецировать на него наши нынешние представления, сформированные сегодняшними политическими, религиозными, моральными пристрастиями.

Именно в этой области, парадоксальным образом сопрягающей прошлое и будущее, мы только и можем иметь надежду услышать (или увидеть) что-то, не обладающее ни формой, ни обликом. Можно предположить, что апелляция к духам и призракам и есть в данном случае у Деррида косвенный способ показать нам область, в которой обретаются телá без тéла, местá без мéста. При этом призраки нас видят, а мы их — нет. Мы и языка их не понимаем. У Шекспира Марцелл подначивает Горацио: ты — ученый, так попробуй же заговорить с призраком! Но напрасно: ученые

[1] *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 92.

в призраков не верят и разговаривать с ними не умеют. Деррида ищет другой способ обращения с ними. Можно предположить, что оба они — Маркс и Деррида — вышли на духов и призраков благодаря тому, что резко проблематизировали идеальное, духовное, хотя и по разным основаниям, и с разными целями. При этом Маркс опирался на базис, на практику, на экономическое производство, а Деррида — на самодостаточность сферы означающего, на язык как силу, ни в коей мере не подчиненную задаче воплощения идеального мира идей, означаемых.

Деррида считает, что «призракологика» — это логика более мощная, чем любая онтология или мысль о бытии[1], и это для него и для нас очень важно. Вспомним, что в ряде европейских языков одно и то же слово может значить и «дух», и «призрак» (это и немецкое Geist, и французское esprit, и английское spirit). Различие между ними у Деррида иногда подчеркивается, иногда стирается. В любом случае призрак причастен духу, следует за ним как двойник. Призрак не жив и не мертв. Как только идея или мысль отделяется от своей основы, возникает призрак, который и наделяет их телом, все равно, невидимым и а-физическим или даже более прочным телом-протезом. Призрак — дух, обретший тело, и все равно и в духе, и в призраке мы сталкиваемся с бытием отсутствующего, с неприсутствием присутствующего. Призрак — это повторность видимости — видимости невидимого, остающейся по ту сторону феномена или сущего. Призрак — это также и то, что мы воображаем, как бы проецируем на воображаемый экран. Однако нам не стоит пытаться увидеть призрак, его надо скорее осмыслить повсюду: вокруг, сзади, впереди, в нас самих.

Для Маркса рассмотрение призраков задавалось анализом ситуаций отрыва духа от реальных материй и превращений, претерпеваемых этими материями на пути такого абстрагирования. В наши дни этот вопрос не снимается, однако он осложняется новыми обстоятельствами, а именно существованием индустрии порождения призраков, претендующих на эффект «непосредственно присутствующего», «наличного», данного в «реальном времени» и пр. Когда-то Деррида сражался против бесконтрольного присутствия в философских текстах западной культуры этих псевдоуверенностей в том, что мы имеем дело с данным, наличным и присутствующим. А теперь, когда современная философия, казалось бы, стала более чуткой к неданности и неприсутствию, к разного рода смещениям и разрывам, новый шквал эффектов псевдоприсутствия, якобы участия, вовлеченности (Деррида не говорит «псевдо», это

[1] *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 24.

мое уточнение) стал порождаться современной технической, «телетехнологической» ситуацией. Деррида утверждал, что Маркс, безусловно, предчувствовал эти тенденции развития техники.

Можно было бы сказать, что Маркс не верил в призраков и хотел покончить с ними как продуктом рыночной экономики и результатом определенных превращений в головах буржуазных экономистов; для этого он считал необходимым изучать вопрос о том, как они возникают в нашей голове в ходе абстрагирования, мнимой эмансипации абстрактной мысли, например в рамках «призрачных предметностей», наводняющих публичное пространство, от контекста ее возникновения. Что же касается Деррида, то он явно сомневается в возможности устранить, заклясть, изгнать призраков и духов. Во-первых, он не верит в механизмы (классы, партии, движения), способные «изменить мир». Во-вторых, он считает, что мысль не достигает истоков того заклинательного импульса, из которого она рождается[1]. Тем самым он фиксирует некоторую принципиальную невозможность окончательного экзорцизма, который бы мог избавить нас от призраков, хотя и не опускает руки, полагая все же, что ситуации наваждения, галлюцинации, фантасмагории можно «анализировать» и что с ними можно «бороться». В частности, новый интернационал для него — это способ пробиться через все фантасмагории к новым отношениям людей и новому отношению людей к будущему.

При изучении Маркса и Деррида призраков можно различать по смыслам в контексте их появления: это призраки, преследовавшие Маркса, призраки его самого, призраки марксистской концепции, призраки, возникшие при реализации этой концепции в жизни народов и стран, призраки ее будущего распространения. Однако такое перечисление смыслов слов не затрагивает ситуаций реального существования того, о чем идее речь. И прежде всего появление призраков вовсе не ограничивается ни идеологией, ни ее революционным воплощением в жизнь, ни устаревшими традициями — иначе говоря, они относятся не только к Марксу, но затрагивают каждого из нас. В частности, идеологическое выступает как вторичное воплощение первоначальных идеализаций в материях, чувственно не воспринимаемых или же воспринимаемых в результате некоторых театрализаций.

Вопрос о том, как быть с призраками, звучит постоянно. Вспомним, как Маркс критикует Штирнера с его идеей присвоения отчужденной самости: эта идея породила головокружительное нагромождение призраков. Устранить их, покончить с призрачной плотью можно было бы лишь посредством практики, деятельности

[1] *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 231.

(wirken, Wirklichkeit). Штирнер остался в хороводе абстрактных понятий, переходя от Государства, Императора, Нации, Родины, Бога, Богочеловека к иным сущностям, например народному духу, и не замечая сонма призраков, которые обступают нас со всех сторон. Если хочешь спасти жизнь и заклясть мертвое-живое, говорит Маркс Штирнеру, не пытайся действовать непосредственно: нужно пройти через испытания окольного пути, проработать структуры практики, различные базисные опосредования, в которых реализуют себя чувственно-сверхчувственные вещи, занимающие «место без места», и мало ли что еще стоит для этого сделать!

Деррида поддерживает Марксову критику Штирнера новой порцией иронии («духовидец» Штирнер — «дурной сын и плохой историк»[1], он не смог порвать с «Феноменологией», с этой «историей становления басни истиной»[2]) и при этом усиливает Марксову критику Штирнера с помощью общей критики феноменологического подхода. В понимании Деррида призрачна сама феноменальная форма мира: «Форма явленности, феноменальное тело духа — вот определение призрака. Призрак есть феномен духа»[3]. А нам предстоит помыслить эту действующую невидимость, к которой Маркс подошел через свой анализ «призрачной предметности» («gespenstige Gegenständlichkeit»). А потому важный отряд призраков Маркса — не те, что его одолевали или одолели, но и не те, с которыми он, так или иначе, справился. Деррида говорит нам: «Отныне мы будем называть "призраками Маркса" определенные образы, которые Маркс первым воспринял, а порою описал их пришествие»[4]. Беда в том, что о призраках порой нельзя сказать, из прошлого они или из будущего. Наследие духов прошлого — в заимствовании языка, имен. Конечно, есть граница между механическим воспроизводством призрака и живым интериоризирующим усвоением наследия и духов прошлого. Однако в целом всякое историческое время выступает как то, что не синхронно само себе[5] (например, по Марксу, призраки древнеримских времен оберегали колыбель буржуазного общества, хотя оно об этом забывает). В роли, аналогичной Штирнеру для Маркса, выступает для Деррида Фрэнсис Фукуяма с его нашумевшей книгой «Конец истории и последний человек». Согласно Деррида, и Штирнер, и Фукуяма

[1] *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 172.
[2] *Там же.* С. 175. «Феноменология духа», по Штирнеру, оказывается чем-то вроде «истории становления басни истиной, если только не наоборот, превращением истины в баснословие, во всяком случае — в историю фантазмов».
[3] *Там же.* С. 195.
[4] *Там же.* С. 147.
[5] *Там же.* С. 161.

верили, будто изгоняют призраков: первый — присвоением отчужденного в собственном Я, второй — «евангелической» («благая весть») экзальтацией перед благами либерального миропорядка и свободной рыночной конкуренции. Однако оба они ошибаются: Штирнер снимает лишь один поверхностный слой призрачного бытия, не подозревая, что другой, более опасный, остается нетронутым, а Фукуяма перемешивает эмпирические и теоретические доводы, при том что провозглашаемое им никак не соответствует реальности, подставляя на место новых вопросов отжившие решения[1].

Деррида отрицает самостоятельность духа, быть может, сильнее всех среди известных мне философов. На месте духа, а также на месте идей и идеальностей у него оказываются механизмы повтора, язык, письмо, сам принцип дифференциации, поэтому даже уже не важно, что слово «письмо» в поздних работах почти не употребляется, так как остается сам принцип письма как различенности, дифференцированности. Для Деррида характерно отрицание духа, идей и идеальностей в том их независимом статусе, на который опиралась вся западная философская традиция (под видом бытия, сущности, существования, телоса и др.). Для Деррида все это — величины и состояния, производные от принципа и процесса дифференциации, от различия и различАния (différAnce). Деррида, так или иначе, переводит Маркса на свой язык, что нередко звучит непонятно. Например, на языке деконструкции можно сказать так: «Маркс всего лишь определяет различАние как практику и отсрочку присвоения самости»[2]. К этой лаконичной формуле могут быть самые разные претензии, однако, если дать ее полную развертку, то ее перевод на деконструктивный язык будет звучать менее одиозно. Речь, можно сказать, идет о неданности различных предметов и предметностей (впрочем, этими словами Деррида старается не пользоваться), об их парадоксальном существовании в модусе отсроченности. Это относится отчасти и к духам, и к призракам, а может быть, к ним в первую очередь и относится. И тогда в терминах деконструкции можно сказать, что «призрак — это и есть дух, появление которого отсрочено»[3], включено в машину действия «различАния»: мы можем сколько угодно пытаться брать

[1] Критическому разбору позиции Фукуямы в трактовке Деррида посвящена книга: *Sim S.* Derrida and the End of History. Duxford; N. Y.: Icon books, Totem books, 2000. В ней рассматриваются также идеи деконструкции как левой политики и теоретические компоненты ее обоснования, в частности роль структурального марксизма Луи Альтюссера.

[2] *Там же.* С. 190.

[3] *Там же.* С. 196.

эти процессы отсрочивания в расчет, но все наши расчеты будут опрокидываться. При анализе таких ситуаций обычная критика не дает результата: тут нужна деконструкция, которая, не устраняя различий и аналитических определений, апеллирует к другим понятиям. Деррида надеется, что такая логическая перезапись будет более тонкой и строгой, нежели первичный след. Впрочем, по мысли Деррида, деконструкция призывает к непрестанной реструктуризации, а тем самым и к прогрессу самой критики.

На языке деконструкции можно сказать, что призраки не существуют ни как субстанция, ни как сущность: скорее они — во времени, лишенном какого-либо наличия и присутствия. Вообще какое бы то ни было присутствие (чистое или осложненное живым и живущим: présent-vivant, présentement vivant) возможно лишь как вторичный, побочный продукт или же как отдельный момент ситуаций, пронизанных несамотождественностью и смещенностью: оно не может быть обоснованием самотождественностей разного рода: сознания, самосознания, бытия, опыта и др. Критическая или, точнее, деконструктивная работа со всем тем, что представляется нам непосредственно присутствующим, будь то в форме сущности, существования, сознания и самосознания — сохраняет свое значение на протяжении всего его творчества. Однако теперь Деррида предлагает новую область работы с этим опытом, и это — определенная форма политики, связанной с памятью, наследованием и отношениями поколений. Она позволяет ставить вопрос о «тех других», которые не присутствуют и не живут в настоящем. Речь идет об уважении к тем, кого больше нет среди живых: без этого не возможны ни этика, ни политика. Главный мотив самой постановки вопроса о бездомных призраках для Деррида — справедливость, и это не может не удивлять тех, кто читал лишь его ранние работы, посвященные деконструкции «метафизики присутствия»[1].

Опорный момент в концептуальной сфере будущего — это для Деррида уже неоднократно упоминавшееся здесь понятие «мес-

[1]Уже в самом начале «Призраков Маркса» содержится важное предвосхищение этой проблемной линии; оно дается в сноске, которая почему-то выпала из русского перевода. Восстановим ее: «В вопросах о различении между справедливостью и правом, о странной диссимметрии, которая затрагивает различие и сопричастность между двумя понятиями, о некоторых следствиях, которые из этого вытекают (особенно в том, что касается недеконструируемости (indéconstructibilité) справедливости <...> позвольте мне сослаться на книгу "Сила закона. 'Мистическое обоснование авторитета'"» (*Derrida J.* Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité». Paris: Galilée, 1994). Далее следуют упоминания об английском и готовящемся немецком переводах этой книги. Этот акцент на различии между справедливостью и правом, а также на «недеконструируемости» понятия справедливости существен и для «Призраков Маркса», и для других поздних работ Деррида, в России не переведенных.

сианское» (субстантивированное прилагательное), а также существительное messianicité (мессианство, «мессианскость», однако при этом нельзя сказать «мессианизм», так как это старое понятие Деррида отвергает: особенность французского термина, которым пользуется Деррида, — это его употребление с необычным в данном случае суффиксом -ité); при переводе специфика обоих обозначений, как правило, пропадает. Цель Деррида — как можно четче отделить традиционное, или, как он говорит, «авраамово»[1], телеологическое мессианство от другого — деконструктивного, ничем не предопределенного, представляющего собой поток вибраций, колебаний, не искаженных никакими априори. Деррида не призывает нас «изменить мир», может быть, потому, что понимает: такие изменения неизбежно окрашиваются волюнтаризмом, в котором — масса неучтенных влияний и слишком мал спектр захвата реальных обстоятельств. А потому мы должны учиться думать иначе, не убивая шансы будущего. Если в ранний период формирования его философского языка акцент был сделан на критику строя метафизических идей, то в поздний период акцент делался на возможности нового отношения к будущему, точнее, к грядущему[2]: для этого требовалось сохранять непредзаданность в функционировании сложной системы, предполагая в ней бреши, открытые для нового. Тем самым мессианское в его дерридианском понимании — это все что угодно, кроме утопии: оно предполагает возможность нарушения привычного хода истории, вещей, времени, оно неотделимо от утверждения инаковости и тем самым — справедливости, превосходящей право.

Человечеству дорого обходится неосмысленное сосуществование с призраками, но ему дорого обходится и мысль о том, что с призра-

[1] Здесь и далее неоднократно в тексте: «Авраамово», «авраамово», «авраамическое» (закон, языки, религии, наследие и др.): так или иначе относящееся к патриарху семитских племен Аврааму. Когда речь идет об Авраамовом наследии, предполагается некое единство трех монотеистических религий: христианства, иудаизма и ислама. Все авраамические религии являются религиями Откровения, предполагающими, что Бог открывает себя людям. Авраамов закон связан с жертвоприношением, искуплением содеянного, помилованием. Когда речь идет об Авраамовом языке, подразумевается, по-видимому, первый человеческий язык, который был единым для всех людей (о том, был ли это один из восточных языков, халдейский или еврейский, единого мнения не существует).

[2] À venir (отметим, что avenir по-французски — будущее). Русский перевод, который сохраняет смысловой обертон «шагания», «наступления», лучше схватывается словом «грядущий»; однако это слово звучит гораздо более императивно и неумолимо поступательно, нежели французская синтагма «à venir», сохраняющая высокую степень неопределенности того, о чем говорится (то ли придет, то ли не придет...). О понятии «à venir» см.: *Caputo J. D.* L'Idée même de l'à venir // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004. P. 295–305.

ками можно покончить. Применительно к Марксовым призракам Деррида вводит особое слово «заклятие» (conjuration); вторая глава книги так и названа «Заклинать — марксизм». Это слово покрывает различные, в том числе прямо противоположные смыслы: это одновременно и заговор, и магическое заклинание, вызывающее духа, но также и прямо противоположное — заклинание, изгоняющее духа, экзорцизм. Его перформативный аспект как минимум двойствен. В «Марксе и сыновьях» и в некоторых других работах Деррида использует более сложный неологизм «перверфомативный» (он составлен из двух слов — «перверсный» и «перформативный»: речь идет о некоей изначальной и неизбежной нечистоте, сдвинутости высказываний, фиксирующих действия)[1]. Однако здесь дерридаанский экзорцизм не такой, какого мы, быть может, ожидаем. В данном случае, как и в некоторых других, обряд экзорцизма стоит совершить не для того, чтобы непременно изгнать призраков, но чтобы воздать им должное, сделать так, чтобы они смогли найти себе приют в гостеприимстве памяти. И сделать это нужно ради заботы о справедливости[2]. Применительно к Марксу, который сам был «бездомным» (тут работает Фрейдово понятие Unheimliche), «нелегалом», принадлежал шекспировскому «распадающемуся времени», трагически заявляя свое понимание экономии, экономики, собственности, деконструкция не есть чистая негативность: «Важная для меня здесь деконструирующая мысль всегда обращалась к неустранимости утверждения, а стало быть, обетования, как к недеконструируемости известной идеи справедливости (здесь отделенной от права)»[3]. Справедливость здесь предстает как не подчиненная никакому расчету: мы ищем ее не для расчета наказания, распределения санкций и прав: это приход непредсказуемого как «дара и внеэкономической открытости к Другому»[4]. Такова в общих чертах канва дерридаанского отношения к Марксу.

---

[1] Переводчик то ли не заметил этого терминологического новшества, то ли не счел нужным его переводить; во всяком случае, на месте французского «перверформатива» в русском переводе везде стоит «перформатив», «перформативный». См.: *Деррида Ж.* Маркс и сыновья. С. 22, 23 (В оригинале: p. 27). При переводе других произведений Деррида на русский язык этот термин также не был сохранен. Ср.: *Деррида Ж.* О почтовой открытке. От Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999. На с. 223 этого издания Платон именуется «великим мастером головоломок», тогда как в оригинале на этом месте стоит «le maître du perverformatif» (*Derrida J.* La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion, 1980. P. 148.). Так как у Деррида нет мелочей в оформлении, вербализации концептов, на эти вещи приходится обращать внимание читателя.

[2] *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 244.

[3] Справедливость в отличие от права — лейтмотив позднего Деррида. См.: *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 132.

[4] *Там же.* С. 40. Здесь Деррида ссылается на «Тотальность и бесконечное» Леви-

Дискуссии вокруг «Призраков Маркса» были острыми. Громко звучали возражения читателей, и прежде всего — теоретиков, считающих себя марксистами[1]. Многие французские интеллектуалы заинтересованно откликнулись на эту книгу, и эти отклики не утихают и поныне[2]. Кажется, что обращение к призракам дает нечто новое, но не отнимает ли оно многое из того, что для нас в Марксе и марксизме важно и весомо? Различия позиций в спорах касались в основном следующих моментов. Во-первых, защиты материализма, который, по мнению критиков, деконструкция превращает в нечто «дематериализованное» (эту позицию представил прежде всего Пьер Машре — известный французский марксист, в числе прочего соавтор Этьена Балибара по знаменитой книге «Читать "Капитал"», 1965[3]). Во-вторых, защиты онтологии: так, Антонио Негри выступил с требованием построить некую «постдеконструктивистскую» онтологию. В-третьих, призыва к «репополитизации» толкования Маркса. В-четвертых, некоторых двусмысленностей в отношениях между различными обликами «призрака» (например, «призрачность» меновой стоимости и «призрачность» мессианского — стыкуются ли они хотя бы где-то?). В-пятых, возможностей и политической значимости «нового интернационала» (Айжас Ахмад, Терри Иглтон, Том Льюис) и др.

Деррида, кажется, старался ответить всем, насколько это у него получалось. Вопрос не столько в том, чтобы применить то или иное Марксово положение к современной экономике, хотя тут есть чему учиться. Вопрос в том, в какой мере Марксов дискурс применим к новому политическому опыту современного капитала, который блестяще умеет играть с призраками, выстраивая разнообразные технические и телетехнологические спекуляции. При этом новое отношение к идеологиям дает одновременно и новое

наса, для которого отношение с Другим — это и есть справедливость.

[1] В русскоязычном переводе «Маркса и сыновей» почему-то отсутствует французское предисловие, написанное Тьерри Брио, и это жаль, так как в нем внятно объясняется история создания книги и обобщается суть позиций, на которые отвечает Деррида. И еще одно замечание: в тексте «Маркса и сыновей» приводится множество прямых английских цитат, набранных в русском издании с огромным количеством опечаток, их перевод дается в постраничных сносках, которые по неизвестной причине именуются каждый раз «примечаниями переводчика», что сбивает с толку.

[2] Ср.: *Petitdemange G.* De la hantise: Le Marx de Derrida // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique. Numéro spécial. P. 17–29; о Марксе и его «радикальной политике» см. также в кн.: *Salanskis J.-M.* Derrida. Paris: Les Belles lettres, 2010.

[3] Ср. другое выступление Машре о деррридианском понимании Маркса и его места в истории: *Macherey P.* Le Marx intempestif de Derrida // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008. P. 135–154.

отношение к реальному, и своеобразную его «рематериализацию». Предложение Негри о «реонтологизации», говорит Деррида, его не вдохновляет: зачем восстанавливать полновесное присутствие наличного бытия там, где, напротив, видна нехватка? Зачем предлагать новую онтологию после того, как марксистская парадигма онтологии перестала быть актуальной? Тут требуется совсем иное — и прежде всего деконструктивная работа различАния (différAnce), способная открыть новые возможности. В ответ на обвинения в деполитизации (прежде всего на том основании, что у Деррида «слишком радикально» проблематизируются понятия класса, организации, партии) Деррида уточняет: главное для него — необходимость отказаться от предпосылки самоидентичности, лежащей в основе этих понятий, и запрос на новый образ «политического», самой «философии политического». И в этой связи, продолжает Деррида, вопрос о так называемом запоздалом «примирении» деконструкции с марксизмом (А. Ахмад) особенно неуместен, потому что никакого недоброжелательства к марксизму деконструктивная мысль никогда не испытывала и не выказывала. Целью Деррида была не деполитизация политического, но, напротив, реполитизация нейтрализованного (академического, университетского) марксизма. В частности, для этого он ввел понятие «мессианства» и вместе с тем «чистую возможность революционного события», особый опыт невозможного, свободный от религиозно-метафизической обусловленности.

В своих обращениях к наследию Маркса Деррида стремился, прежде всего, заново и более радикально поставить вопрос о политическом, о «философии политического», задавая его не в нигилистической, но в положительной модальности — через некое «утвердительное "да"», которое было бы одновременно «революционным и деконструктивным». В любом случае нам следует видеть здесь не разрыв в интеллектуальной траектории Деррида, но скорее новый этап в развертывании деконструкции, которая в данном случае трактуется как определенная «радикализация марксизма» и как подтверждение верности некоторому духу Маркса. Деррида поясняет: у Маркса было так много духов и призраков, что приходится выбирать, и он выбирает того, который ему по душе.

§ 2. Пере-жизнь: последнее интервью Жака Деррида

А теперь вернемся в самое начало книги о Марксе — туда, где вводится тема «наконец-то научиться жить»; этот фрагмент был добавлен Деррида уже после окончания книги и выглядит как

пространный эпиграф. Случилось так, что этой тематикой завершается все творчество Деррида, опубликованное при жизни[1].

Жак Деррида умер 9 октября 2004 года.

Похороны состоялись 12 октября 2004 года на кладбище Рис-Оранжиса. 21 октября 2004 в помещении Международного философского коллежа на улице Декарта собрались коллеги и друзья, чтобы сказать вслух все то, что они хотели бы сказать Жаку Деррида и друг другу о нем. Многие, как и тогда на праздник, приехали из других городов и других стран. Я не смогла приехать для участия в этой поминальной встрече, но мое прощальное слово тоже прозвучало: его зачитал Франсуа Нудельман[2]. Именно оно легло в основу некролога, который я писала для «Вопросов философии».

Когда для некролога я решила перевести последнее интервью, данное Деррида газете «Монд», разрешение на публикацию было немедленно получено мною от Маргерит Деррида по телефону. Однако издательство «Галиле» предпочло ждать полного текста интервью (по техническим причинам в газете оно было сокращено), чтобы выпустить его в начале 2005 года отдельной книжечкой под заглавием «Наконец-то научиться жить». В связи с этим публикация затягивалась. Мой приезд в Париж был недолгим; несколько часов мы просидели с Маргерит в ее маленькой квартирке-кабинете на улице Ласепед, и она, не сдерживая слез, рассказывала мне о последних днях и часах жизни Жака. А когда мы прощались, Маргерит отдала мне свою недопрочитанную верстку готовящейся книжки, чтобы сэкономить время на почтовых пересылках: с нее я и делала перевод для некролога, опубликованного в апреле 2005 года в журнале «Вопросы философии»[3].

Учиться жить можно лишь в промежутке между жизнью и смертью, учиться порознь у той или другой — не получится, так что от оппозиции жизни и смерти приходится отказаться. Промежуток между жизнью и смертью, как уже отмечалось, — это и есть место духов. Стало быть, научиться жить можно, ведя беседы с призраками, участвуя в этом парадоксальном общении без общения, задавая себе вопрос о наследовании и поколениях. Но главное здесь опять-таки — вопрос о справедливости, который превосходит границы любой жизни, понимаемой как присут-

---

[1] Именно этот фрагмент почти буквально воспроизводится в последнем интервью Деррида, данном газете «Монд». В расширенном виде оно было опубликовано отдельной книжечкой под заглавием «Как научиться жить» *(Derrida J.* Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Galilée, Le Monde, 2005).

[2] *Avtonomova N.* Sans titre: выступление на поминальной встрече // Rue Descartes. 2005. № 48. Salut à Jacques Derrida. Numéro spécial. P. 87–88.

[3] За любезное разрешение перепечатать здесь этот текст выражаю мою признательность Маргерит Деррида. — *Н. А.*

ствие. Жизнь следовало бы понять не эмпирически и не антропологически — при всей значимости антропологического феномена человеческой конечности. Жизнь должна быть помыслена как «пере-жизнь», sur-vie[1]; в этом понятии Деррида, по собственному признанию, опирается на два немецких слова: überleben (пережить, остаться в живых) и fortleben (продолжать жить).

Во время последнего интервью, данного газете «Монд», корреспондент поинтересовался: «С того момента, как Вы сказали "*я хотел бы наконец-то научиться жизнь*", прошло уже десять лет; что вы сейчас думаете о самом этом желании — "научиться жить"»? То, что ответил Деррида, можно понять следующим образом. В том, что касается нашей общей людской жизни, нельзя медлить (заметим, что это осознание незамедлительности и необходимости действия идет вразрез с его собственной симптоматикой отсрочивания в работе с текстами). В частности, нужно вносить изменения в международное право и в работу тех организации, которые устанавливают мировой порядок в противовес мировому беспорядку: безработице, экономическим войнам в странах Европейского союза, противоречиям в самом понятии либерализма, проблеме внешнего долга, вооружений, межэтнических войн и др. Что же касается личного, говорит Деррида, я так и не *научился жить*. Наверное, научиться жить — это значит научиться умирать, научиться принимать человеческую смертность в абсолютном смысле слова (без спасения, без воскресения, без воздаяния). Однако все понятия, которые, так или иначе, ему помогали, в частности понятие следа и понятие призрака, были связаны с идеей «пере-жизни» как со своим структурным и, строго говоря, изначальным измерением. Применительно к «Призракам Маркса» многие явно или втайне хотят заклясть призрак, сделать так, чтобы он не вернулся. В ответ на это Деррида предлагает критику нового догматизма, любого догматизма. Он полагает, что ответ наследника, несущего ответственность, дается не в сфере предначертанного, но в области возможного. В любом случае «учиться жить» — это не только личная мысль и побуждение, но и наша поддержка друг другу как собратьям по пере-жизни.

---

[1] Б. Скуратов предлагает термин «сверх-жизнь» и как синонимы — выживание и переживание. В переводе книжки «Наконец-то научиться жить» я предложила для термина sur-vie русский перевод «пере-жизнь». Помимо соображений семантических здесь важна и возможность сохранить смысловую группу — survie, survivre (пере-жизнь, пережить, пережиток и др.), что при выборе варианта «сверх-жизнь» невозможно. Был предложен и еще один вариант русского перевода этого термина — пережитиё... О «пере-жизни» в сопоставлении с «бессмертием» см. в кн.: *Hägglund M.* Radical Atheism. Derrida and the Time of Life. Stanford: Stanford Univ. Press, 2008.

* * *

Корр. — *Все последнее время, с лета 2003 года, Ваше присутствие мы чувствовали как никогда сильно. Вы не только подписали в печать несколько новых работ, но и объехали весь мир, участвуя во многих международных конференциях, посвященных Вашей работе — Лондон, Коимбра, Париж — и вот только что — Рио-де-Жанейро. Вам были посвящены: фильм («Деррида», созданный Эми Кофман и Кирби Диком вслед за прекрасным фильмом Сафы Фатхи*[1]*), ряд специальных номеров журналов (в частности «Магазин литтерер» и «Эроп»)», а также том в издательстве «Лэрн», богатый неизданными текстами*[2]*. Для одного года — это много, притом, что Вы ведь и сами того не скрываете...*

Ж.Д. — Говорите прямо — да, я тяжело болен, и меня лечат самыми сильными лекарствами. Но не будем об этом говорить, Вы же у меня не спрашиваете справку о здоровье — официальную или неофициальную...

Корр. — *Хорошо. Тогда для начала обратимся к «Призракам Маркса» (1993)*[3]*. Это — стержневая, поворотная книга, которая целиком посвящена проблеме грядущей справедливости. Она открывается загадочным вступлением: «Кто-то, вы или я, вдруг выходит и говорит: "я хотел бы наконец-то научиться жить"». С тех пор прошло уже десять лет. Что вы сейчас думаете об этом желании «научиться жить»?*

Ж. Д. — Речь идет, прежде всего, о «новом интернационале» — это подзаголовок и главная тема книги. По ту сторону «космополитизма», «мирового гражданства» или нового национального государства во всемирном масштабе эта книга предвосхищает всю нынешнюю неотложность «иного глобализма». Я уверен, что медлить нельзя, сейчас это особенно ясно видно. То, что я тогда называл «новым интернационалом», требует от нас, как я говорил еще в 1993 году, многих изменений в международном праве и в организациях, которые устанавливают мировой порядок (это Международный Валютный Фонд, Всемирная Торговая Организация, страны Большой восьмерки и особенно Организация Объединен-

[1] «D'ailleurs, Derrida». Ср. книгу об этом фильме: *Derrida J., Fathy S.* Tourner les mots. Au bord d'un film. Galilée/Arte, 2000. (Здесь и далее прим. мои. — *Н. А.*)

[2] Этот толстый том, посвященный Деррида, вышел из печати почти одновременно с публикацией газетного варианта интервью: Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004. 628 p.

[3] *Derrida J.* Spectres de Marx. Paris: Galilée, 1993.

ных Наций с Советом Безопасности: следовало бы, по крайней мере, изменить ее устав, состав и прежде всего местонахождение, максимально отдалив ее от Нью-Йорка, перестроить независимые силы быстрого реагирования...).

Что же касается цитируемой вами формулы («наконец-то научиться жить»), то она пришла мне в голову, когда книга была уже закончена. Эта формула очень серьезно обыгрывает ходячий смысл. Научиться жить — это значит стать зрелым, научиться учить. Если произнести эти слова — «я научу тебя жить» — угрожающим тоном, это будет значить: «я тебя воспитаю, я тебя выдрессирую». Затем эта двусмысленность, эта неясная игра, выгодная и грустная, подводит к более сложному вопросу — можно ли вообще *научить* и *научиться* жить? Можно ли научиться — посредством дисциплины или натаскивания, опыта или эксперимента — *принимать* жизнь или, скорее, *утверждать* жизнь? Вся книга — это беспокойство о наследии и смерти. Оно мучит и родителей, и детей (когда, наконец, ты почувствуешь ответственность? чем ты *ответишь* за свою жизнь и свое наследуемое имя?).

Ну, так вот: теперь — уже без уловок — я отвечу на Ваш вопрос: я никогда так и не *научился жить*. Совсем не научился! Научиться жить — это, наверное, значит научиться умирать, научиться принимать человеческую смертность в абсолютном смысле слова (без спасения, без воскресения, без воздаяния) — не ради себя и не ради другого. Уже у Платона звучит старый философский наказ: философствовать — это значит учиться умирать.

Я верю в эту истину, но не безоглядно. Я все меньше способен принять смерть. Все мы — временно здесь проживающие (с геополитической точки зрения, представленной в «Призраках Маркса», в нашем мире, самом неравноправном из всех когда-либо существовавших, главное внимание должно быть обращено на миллиарды живых существ — людей или нелюдей — которым отказано не только в элементарных «правах человека», сформулированных вот уже два столетия назад и постоянно расширяющихся, но в самом праве на жизнь, которая сто́ит того, чтобы ее прожить). Но мне никак не дается умение-умирать или, если угодно, умение-жить. Тут я до сих пор ничему не научился, ничего не приобрел, а все отсрочки истекают. И не только потому, что я, наряду с другими людьми, являюсь наследником столь многих вещей — хороших или ужасных: большинство мыслителей, с которыми я был связан, уже умерли, и меня все чаще называют «пережитком» или «пере-жителем» (survivant), последним представителем «поколения», условно говоря, 60-х годов. В строгом смысле слова это не так, и потому это вызывает у меня не только возражения, но и

меланхолический бунт. К этому теперь добавляются неотложные проблемы здоровья, вопрос выживания и отсрочки; они всегда, буквально *каждую минуту*, преследовали меня, а нынче они подавно звучат по-другому.

Я всегда интересовался вопросом пере-жизни. Это не простая добавка к жизни или к смерти. Пере-жизнь изначальна: жизнь *и есть* пере-жизнь. Пережить в обыденном смысле слова — значит продолжать жить, но также и жить *после* смерти. Вальтер Беньямин, говоря о переводе, подчеркивает различие между, с одной стороны, «пережить» (überleben), жить после смерти (так, книга может пережить автора, а ребенок — родителей) а, с другой стороны, «жить дальше» (fortleben, living on), продолжать жить. Все понятия, которые помогали мне в работе, особенно понятия следа и призрачности, были связаны с «пере-жизнью» как со своим структурным и, строго говоря, изначальным измерением. Она не происходит ни из жизни, ни из смерти. Это относится к так называемой изначальной скорби, которая не ждет настоящей смерти.

Корр. — *Вы употребили слово «поколение», причем с известной осторожностью. Как по-вашему, что Вы передаете нам от этого поколения?*

Ж. Д. — Я несколько вольно пользуюсь здесь этим понятием. Можно быть «анахроническим» современником некоего «поколения» — бывшего или будущего. Можно быть верным тем, кого причисляют к моему «поколению», можно стать хранителем общего, но раздельного наследия. Всё это означает две вещи. Прежде всего, это необходимость придерживаться (подчас против всего и против всех) каких-то общих требований, предъявляемых ко всем: от Лакана до Альтюссера, через Левинаса, Фуко, Барта, Делёза, Бланшо, Лиотара, Сару Кофман и т. д., не говоря уже о стольких ныне здравствующих мыслителях — писателях, поэтах, философах и психоаналитиках — от которых я тоже кое-что унаследовал, а кроме того, о зарубежных исследователях, более многочисленных и подчас более близких.

Этим самым я метонимически обозначаю также некий неуступчивый, можно сказать, неподкупный («неподкупные»: так называла нас Элен Сиксу), *этос* письма и мысли: он ни перед чем не останавливается, даже перед философией; не боится ни общественного мнения, ни средств массовой информации; не робеет перед воображаемым читателем. В противном случае все эти страхи могли бы принудить нас к упрощениям или вытеснениям. А отсюда строгость вкуса — к тонкостям, парадоксам, апориям. Это

предпочтение навсегда остается требованием. Оно объединяет не только тех, кого я произвольно — т. е. несправедливо — упомянул, но также всю ту среду, которая их поддерживала. Речь идет о *досрочно закруглившейся эпохе*, а не только о той или иной личности. Необходимо спасти эту эпоху, любой ценой добиться ее возрождения. Эта ответственность не терпит отлагательств: она призывает к непреклонной борьбе с *доксой*, с теми, кого сейчас называют «интеллектуалами при СМИ», с теми, чьи речи заранее отформатированы под шаблон, с теми, кто господствует над средствами массовой информации, в свою очередь подвластными политико-экономическим, а также нередко издательским и академическим лобби. Все они, конечно, всегда выдают себя за европейские или же всемирные. Мы должны сопротивляться средствам массовой информации, но не избегать их. По возможности их нужно развивать, помогать им становиться более разнообразными, напоминать им об ответственности.

Одновременно будем помнить, что это была «счастливая» эпоха, которая, конечно же, вовсе не была безмятежной. Различия и споры бушевали в этой среде, которая была какой угодно, но только не однородной, не такой, которую можно было бы обобщить идиотским лозунгом «мысль 68» (и этот лозунг, и сам главный обвинитель руководят ныне и прессой, и университетом[1]). Даже если иногда верность облекается в форму неверности и разрыва, все равно следует хранить эту верность различиям, т. е. продолжать дискуссию. Что касается меня, то я и сейчас продолжаю спор, например, с Бурдье, Лаканом, Делёзом, Фуко: они по-прежнему интересуют меня гораздо больше, нежели те, на кого работает пресс прессы (разумеется, есть и исключения). Для меня этот спор — живой, я его берегу, я не хочу, чтобы он стал плоским, унизился до поношений.

То, что я сказал здесь о моем поколении, относится также и к прошлому — от Библии до Платона, Канта, Маркса, Фрейда, Хайдеггера и др. Я не хочу ни от кого из них отказаться, я просто не могу этого сделать. Знаете ли, учиться жить — это всегда *нарциссическое* занятие: мы хотим жить как можно дольше, ищем спасения, упорно возделываем те пространства, которые крупнее и мощнее нас, но составляют часть нашего маленького «я», которое они бесконечно обнимают и превосходят. Требовать, чтобы я отказался от того, что меня сформировало, от того, что я так любил, — это значит требовать моей смерти. В этой верности

[1] Имеется в виду уже упоминавшаяся книга «Мысль 1968» (*Ferry L., Renault A.* La pensée 1968. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Paris: Gallimard, 1985), написанная А. Рено и Л. Ферри, который впоследствии был, хотя и недолго, министром образования.

есть нечто от инстинкта самосохранения. Например, отказаться от трудных формулировок, от складок текста, от парадоксов, от наслаивающихся противоречий — только потому, что все это якобы нельзя понять, или же потому, что такой-то журналист, не умеющий читать и даже не способный прочесть заглавие книги, утверждает, будто из-за этого читатель или слушатель тоже ничего не поймут, а, значит, пострадает коммерческий рейтинг программы и зарплата журналиста, — для меня все это недопустимо и непристойно. Как если бы мне навязывали выбор: либо согнуть спину и пойти в услужение, либо умереть идиотом.

Корр. — *Вы изобрели некую форму — писание, письмо пережизни; она вполне соответствует этому неспокойству верности. Это — писание наследственного обета, сохраненного следа, врученной ответственности.*

Ж. Д. — Если бы я изобрел мое письмо, я бы сделал его перманентно революционным. В каждой ситуации следует создавать соответствующие способы показа, изобретать закономерности уникального события, учитывать получателя сообщения — предполагаемого или желаемого; и одновременно настаивать на том, что это письмо может оказать на читателя определяющее влияние, научить его читать то и «жить» тем, чего он до сих пор ниоткуда больше не мог получить. Хочется надеяться, что читатель от этого возродится, станет совершенно иным, что он сможет прочитать и прожить и прививки поэтического на философское, не смешивая одно и другое, и различные способы использования омонимов или апорий, и другие уловки языка — все то, в чем большинство видит лишь путаницу и не замечает их собственно *логической необходимости.*

Каждая книга содержит в себе педагогику, направленную на воспитание читателя. Массовая продукция, наводняющая прессу и издательства, не воспитывает читателей, она заранее воображает некоего уже запрограммированного читателя. В конце концов она формирует, заранее создает некоего среднего получателя. Ну а я, верный верности, уже в момент прочерчивания следа делаю его доступным всем и каждому — я просто не в состоянии адресовать его *только* кому-либо одному.

Каждый раз стремление к верности предает единичность другого, к которому мы обращаемся. Особенно в книгах общего содержания: мы говорим неизвестно кому, мы изобретаем и чертим силуэты, по сути, нам не принадлежащие. Все эти жесты — устные или письменные — ускользают от нас, начинают действовать

независимо от нас, как машины или, скорее, как марионетки: см. об этом в «Бумаге для пишущей машинки» (2001)[1]. В тот момент, когда я решаюсь опубликовать «мою» книгу (никто меня к этому не принуждает), я становлюсь тем, что является и исчезает, словно тот бестолковый призрак, который так никогда и не научился жить. След, который я оставляю, означает одновременно и мою смерть (грядущую или уже наступившую), и надежду на то, что он меня переживет. Это не притязание на бессмертие, это структурная особенность. Вот я оставляю здесь клочок бумаги, ухожу, умираю: из этой структуры невозможно выйти, это — устойчивая форма моей жизни. Каждый раз, когда я отпускаю от себя что-то, когда я оставляю след, который «проистекает» из меня, но остается мне неподвластным, я вижу в письме свою смерть. Предельное испытание — оказаться обобранным, не зная, кому принадлежит то, чего я лишаюсь, кто и как станет наследником, да и вообще — будут ли у меня наследники. Это — вопрос, который в наши дни можно ставить чаще, чем раньше. Он неотступно преследует меня.

Время нашей технокультуры в этом отношении радикально изменилось. Люди моего «поколения» или, тем более, люди предыдущих поколений привыкли к определенному историческому ритму: они верили, будто знают, что такое-то произведение, в зависимости от его качеств, останется или не останется в веках — одном, двух или двадцати пяти, как Платон. Можно исчезнуть, а потом возродиться. Однако в наши дни ускорение способов архивирования, а также изнашивание и деструкция преобразуют структуры и сроки наследования. Вопрос о пере-жизни отныне мыслится в самых неожиданных формах.

Сейчас в моем возрасте я готов по этому поводу к двум противоречивым вариантам (поверьте, что и чувства у меня двойственные): с одной стороны, скажу с нескромной улыбкой, что меня еще и не начали читать, что хотя, конечно, существует немало очень хороших читателей (всего в мире, наверное, несколько десятков, причем среди них есть и писатели-мыслители, и поэты), но по сути, все это имеет шанс начаться лишь позднее; и одновременно, с другой стороны, могу предположить, что через две недели или через месяц после моей смерти *больше ничего вообще не останется*, кроме обязательных экземпляров в библиотеках. Клянусь, я одновременно думаю и то и другое...

[1] *Derrida J.* Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses. Paris: Galilée, 2001. Как нередко бывает у Деррида, в этом заглавии звучат и другие смыслы, в частности и «машинность», «механистичность», и «папье-маше», но вместить их в перевод, разумеется, невозможно.

Корр. — *В средоточии этой надежды существует язык и прежде всего — французский язык. Когда мы читаем Ваши книги, мы чувствуем в каждой строчке всю силу Вашей страсти к французскому языку. В «Монолингвизме другого» (1996)*[1] *Вы даже называете себя «последним защитником и прославителем французского языка»*[2]...

Ж. Д. — Языка, который мне не принадлежит, хотя это единственный язык, который я «имею» (да и то вряд ли!) в своем распоряжении. Опыт языка, конечно, несет жизнь. Но также и смерть, и в этом нет ничего оригинального. В силу ряда обстоятельств я — французский еврей из Алжира, принадлежащий поколению, рожденному до «войны за независимость»: однако и вообще евреи, и алжирские евреи имеют свои особенности. Я участвовал в удивительном преобразовании французского алжирского еврейства: мои прабабушка и прадедушка были еще очень близки к арабам по языку, обычаям и пр.

После постановления Кремьё (1870)[3] в конце XIX века следующее поколение уже обуржуазилось: моя бабушка, которая (из-за погромов в самый разгар дела Дрейфуса) выходила замуж почти тайно, в заднем дворе мэрии города Алжира, воспитывала своих дочерей так, будто они принадлежали к французской буржуазии (хорошие манеры 16-го округа[4], уроки игры на фортепьяно). Затем пришло поколение моих родителей: в нем было мало интеллектуалов, были торговцы (мелкие и не очень), некоторые из них уже научились пользоваться колониальной ситуацией, стали единоличными представителями крупных фирм метрополии; сидя в десятиметровой комнатенке, без секретаря, они умудрялись представлять все «марсельское мыло» в Северной Африке (я лишь немного упрощаю). Затем пришел черед моего поколения: большей частью это были интеллектуалы — представители либеральных профессий, педагоги, врачи, юристы и др. В 1962 году почти все они перебрались во Францию[5]. Со мною это произошло раньше (1949). Именно с меня (вряд ли это преувеличение) начались «смешанные» браки[6]. Они были редкими, рискован-

[1] *Derrida J.* Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d' origine. Paris: Galilée,1996.
[2] Как уже отмечалось, «Защита и прославление французского языка» — название известного трактата Дю Белле (1549), манифеста «Плеяды».
[3] Как уже говорилось, декрет Кремьё дал всем евреям, проживавшим в Алжире, французское гражданство, отличив их тем самым от арабов, что стало источником многих социальных конфликтов.
[4] 16-й округ в Париже — место проживания разбогатевшей буржуазии.
[5] 1962 — год окончания национально-освободительной войны в Алжире (1954–1962).
[6] В личном развороте это выглядит так: жена Деррида — чешка по матери, француженка по отцу.

ными, с налетом трагизма и революционности. Подобно тому, как я люблю жизнь, люблю свою жизнь, я люблю и то, что меня создало, — а это, прежде всего, стихия языка — французского языка, который единственно я научился возделывать и за который единственно я могу считать себя более или менее ответственным.

Вот почему, когда я пишу, я обращаюсь с языком если и не извращенно, то буйно, неистово. Это — от любви. Любовь вообще всегда проходит через любовь к языку — не националистическую, не консервативную, но требующую попыток и испытаний. С языком нельзя делать невесть что, он существовал до нас, и будет существовать после нас. Если мы чем-то касаемся языка, то это нужно делать изящно, с уважением (неуважительным) к его тайному закону. Вот она — неверная верность: насилуя французский язык, я делаю это с обостренным уважением перед тем, в чем я вижу наказ, запечатленный в его жизни, в его эволюции. Я всегда читаю с улыбкой (иногда презрительной) сочинения тех, которые, не любя язык, думают, что насилуют его классическую орфографию или синтаксис (словно старые девственники, страдающие преждевременным семяизвержением), а он — великий французский язык, еще более недоступный, чем когда-либо, — смотрит и ждет: кто там следующий? Я жестко описываю эту смешную картину в «Почтовой открытке» (1980)[1].

Оставить следы в истории французского языка — вот что меня интересует. Я живу этой страстью — если не к Франции, то, по крайней мере, к тому, что́ французский язык смог включить в себя на протяжении веков. Я полагаю, что если я люблю этот язык, как я люблю свою жизнь, и подчас больше, чем я люблю того или иного коренного француза, то причина этого в том, что я люблю его как чужестранец, которого приняли в дом, который усвоил этот язык как единственно для него возможный. Страсть, для которой ничего не жалко!

Все алжирские французы — евреи или не евреи — испытывали то же, что и я. Те, кто приезжал из метрополии, были иностранцами — они представляли нормы, навязывали нормализацию. Это были модель, одежда или повадка, с этим нужно было смиряться, однако над французами из Франции смеялись. Когда из метрополии приезжал преподаватель с французским акцентом, он казался смешным! Язык для меня делался все дороже: ведь у меня всего один язык, да и тот не мой. Об этом особенном и вместе с тем обычном явлении я более подробно говорю в «Монолингвизме другого». Индивидуальная история обострила во мне чувство этого всеобщего закона: язык нам не принадлежит — ни по при-

[1] *Derrida J.* La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion, 1980.

роде, ни по сущности. А отсюда и воображаемые сцены — обладать языком, присваивать язык и даже брать с него колониально-националистические поборы.

Корр. — *Вообще Вам трудно произносить слово «мы» — например, «мы, философы» или «мы, евреи». Однако по мере того как воцаряется новый международный беспорядок, Вы, кажется, все более склонны говорить «мы, европейцы». Уже в «Другом курсе» (1991)*[1]*, книге, написанной во время первой войны в Персидском Заливе, Вы говорите о себе как о «старом европейце», вернее, «метисе-европейце».*

Ж. Д. — Два напоминания: во-первых, мне действительно нелегко говорить «мы», но иногда я так говорю. Несмотря на все проблемы, которые мучают меня по этому поводу, — начиная с чудовищной, самоубийственной политики Израиля и определенного рода сионизма. Для меня Израиль не представляет ни иудаизм, ни диаспору, ни даже мировой или первозданный сионизм, который был многообразным и противоречивым; впрочем, в США существуют также разновидности христианских фундаменталистов, называющих себя подлинными сионистами. Их мощное лобби в администрации Буша больше влияет на общую ориентацию американо-израильской политики, чем сообщество американских евреев, не говоря уже о саудовских. Так вот, несмотря на все это и на многие другие проблемы вокруг моего «еврейства», я *никогда* не буду его отрицать.

В некоторых ситуациях я всегда скажу: «мы, евреи». Это мучительное «мы» — одно из главных беспокойств моей мысли; это мысль того, кого я не в шутку назвал «последним из евреев». Еврейство для моей мысли — то же, что молитва (euche) для Аристотеля: она ни истинна, ни ложна. Впрочем, это и в буквальном смысле молитва. В некоторых ситуациях я, не колеблясь, скажу: «мы, евреи», а также — «мы, французы».

Далее, с самого начала моей работы — и в этом вся деконструкция — я был чрезвычайно критически настроен по отношению к европеизму или же к европоцентризму в его модернистских формулировках, например, у Валери, Гуссерля или Хайдеггера. Я много писал в этом духе и об этих сюжетах (особенно в «Другом курсе»). Деконструкция вообще — это предприятие, которое многие считали, и вполне справедливо, жестом недоверия по отношению к любому европоцентризму. Когда мне сейчас приходится в некоторых ситуациях говорить «мы, европейцы» — это совсем другое дело. Все то, что может быть деконструировано в европейской традиции, во-

[1] *Derrida J.* L'Autre cap, suivi de La Démocratie ajournée. Paris: Minuit, 1991.

все не мешает тому, чтобы (именно из-за того, что уже произошло в Европе, из-за Просвещения, из-за сужения этого маленького континента и той огромной вины, которая отныне пронизывает всю его культуру — тоталитаризм, нацизм, геноцид, холокост, колонизация и деколонизация и др.) в наши дни и в нашей геополитической ситуации Европа, уже другая, но сохранившая свою память, могла (во всяком случае, я бы этого желал) сплотиться одновременно и против американской гегемонии (ср. доклады Вольфовица, Чейни, Рамсфельда и др.), и против арабо-мусульманского непросвещенного теократизма, лишенного политического будущего (стоит обратить внимание на противоречия, на протекающие ныне процессы, на гетерогенности внутри этих двух блоков и заключить союз с теми, кто сопротивляется им изнутри).

Европа обязана взять на себя новую ответственность. Я говорю сейчас не о ныне существующем европейском сообществе, как оно существует или видится в своем нынешнем (неолиберальном) большинстве, находясь под угрозой стольких внутренних войн (в этом смысле я большой пессимист), но о Европе грядущей, которая только ищет себя, географически — в Европе, но также и за ее пределами. То, что схематично называется «Европа», должно взять на себя ответственность за будущее человечества, за будущее международного права — это моя вера и надежда. В таком случае я уверенно скажу «мы, европейцы». Речь не идет о создании Европы как новой военной супердержавы, защищающей свои рынки и представляющей собой противовес к другим блокам, но о такой Европе, которая посеет семя новой политики, иного глобализма. Для меня это — единственно возможный выход.

Эта сила пришла в движение. Даже если ее мотивы до сих пор неясны, ее, я думаю, уже ничто не остановит. Когда я говорю «Европа», то я имею в виду именно Европу иного глобализма, преобразующую понятие и практики суверенности международного права и обладающую настоящей военной силой, независимой от НАТО и от США, — такой военной мощью, которая не была бы ни нападающей, ни обороняющейся, ни превентивной. Тогда она сможет осуществлять немедленное вмешательство в горячих точках и наконец-то обеспечивать уважение к резолюциям новой ООН и их выполнение (например, в Израиле и в других местах). Из этого места можно будет лучше мыслить некоторые образы светскости, например, социальную справедливость и другие, столь многие, европейские традиции.

(Я только что сказал: «светскость». Позвольте мне сделать здесь пространное отступление. Речь идет не о чадре в школе и не о вуали на свадьбе. Ни минуты не колеблясь, я поставил свою

подпись под долгожданной, смелой инициативой Ноэля Мамера[1]: хотя гомосексуальный брак — это пример давней традиции, начатой американцами в прошлом веке под названием «социального неповиновения», но не как вызов Закону, а как неподчинение существующим юридическим установлениям во имя некоего лучшего закона — грядущего или уже существующего в духе или букве Конституции. Так вот я «подписал» этот документ, так как нынешний правовой контекст представляется мне — в том, что касается прав гомосексуалистов — несправедливым: лицемерным и двусмысленным и по духу, и по букве.

Если бы я был законодателем, я бы предложил просто-напросто убрать понятие «брак» из гражданского светского кодекса. Брак как ценность — религиозная, сакральная, гетеросексуальная, с обетом рождения потомства, вечной верности и др., — это уступка светского государства христианской церкви, в особенности, в вопросе о моногамии. Этот вопрос не возникал ни у евреев (моногамия была навязана европейцами евреям только в прошлом веке, и несколько поколений назад она вовсе не была обязательной среди магрибских евреев), ни у мусульман, это хорошо известно. Устранив слово и понятие брака, эту двусмысленность, это религиозно-сакральное лицемерие, которому не место в светской конституции, их можно было бы заменить договорным «гражданским союзом», чем-то вроде обобщенного «гражданского союза солидарности» — только усовершенствованного, утонченного, хорошо продуманного — между партнерами, пол и число которых не должны навязываться правилами.

Те же, кто захотел бы связать себя узами «брака» — к которому я, впрочем, отношусь с уважением, — могли бы заключить брак в присутствии авторитетного лица той или иной, выбираемой ими религии: так обстоит дело в тех странах, которые допускают религиозное освящение гомосексуальных браков. Одни могли бы соединиться тем или же иным способом, другие — обоими способами, третьи — вообще не связывать себя ни светским, ни религиозным законом. Тут я заканчиваю отступление о супружестве. Сказанное мною — утопия, но я, пожалуй, начну отсчитывать ее время.)

То, что я называю «деконструкцией», даже когда она направлена против чего-то в Европе, — есть нечто европейское, это европейский продукт, это отношение Европы к самой себе как опыт радикальной инаковости. Начиная с эпохи Просвещения Европа постоянно себя критиковала, и в этом наследии, открытом для

[1] Ноэль Мамер — мэр — сторонник экологической политики, который первым разрешил заключение брака между гомосексуалистами на территории Франции.

усовершенствования, есть шанс для будущего. По крайней мере, я хотел бы на это надеяться, а потому меня возмущают высказывания тех, кто считает Европу безвозвратно обреченной, будто она порождала лишь одни преступления.

Корр. — *В том, что касается Европы, не воюете ли Вы сами с собой? С одной стороны, Вы отмечаете, что события 11 сентября похоронили старую геополитическую грамматику суверенных держав, обозначив тем самым кризис определенного понятия политики, которое Вы определяете как собственно европейское. С другой стороны, Вы сохраняете связь с этим европейским духом, и прежде всего — с космополитическим идеалом международного права, закат (или выживание) которого Вы как раз и описываете...*

Ж. Д. — Нужно подвергнуть всё космополитическое «снятию» (Aufheben) (ср. «Космополиты всех стран, еще усилие!», 1997[1])! Ведь слово «политика» — греческое, это понятие — европейское: оно всегда предполагало ту или иную форму *полиса* — автохтонного, связанного с определенной национальной территорией. Но каковы бы ни были разрывы внутри этой истории, это понятие политики всегда остается преобладающим, — даже теперь, когда многие стремятся его расчленить (так, суверенность государства уже больше не связывают с определенной территорией, коммуникациями, а также военной стратегией), и это расчленение ввергает в кризис старое европейское понятие политики. А также — понятие войны, различия между гражданским и военным, между национальным и международным терроризмом. Я подробно говорил об этом в других местах («Хулиганы», 2003 и «Понятие 11 сентября», 2004).

Однако вряд ли стоит гневаться на политику. Или на суверенность, которая в некоторых ситуациях является благом, например для борьбы с всемирными силами рынка. Но тут тоже речь идет о европейском наследии, которое нужно одновременно и сохранять, и преобразовывать. В «Хулиганах» (2003) я говорю то же самое о демократии как европейской идее, о том, что в должном виде она по-настоящему никогда не существовала и не существует, но лишь грядет. Это мой обычный жест, я не могу его обосновать, я могу только сказать: это я, на этом я стою...

Я воюю с самим собой, это верно, Вы даже не знаете, что́ это за война, насколько она ужаснее всего, что только можно себе представить. Я говорю взаимно противоречивые вещи, между которыми есть реальное напряжение: они меня создают, побуждают

[1] *Derrida J.* Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris: Galilée, 1997.

к жизни, но они же меня и убьют. Эта война для меня мучительна, но я знаю, что это — жизнь. Я успокоюсь только вечным покоем. Итак, я не могу согласиться с этим противоречием, принять его, однако знаю, что именно оно сохраняет мне жизнь, заставляет ставить все тот же вопрос — «как научиться жить?».

Корр. — *Вы уже давно размышляете о связях между знанием и властью, между исследовательским институтом и государством. Можно ли сказать, что для вас прочная вера в «Завтрашний день европейских гуманитарных наук»*[1] *основана на некоем европейском обетовании?*

Ж. Д. — То, что я называю университетом завтрашнего дня, не должно быть запасником прошлого, это должно выполнять миссию, закрепленную в самом понятии университета. Это понятие — европейское и относительно недавнее, требующее безусловного исследования истины. Иначе говоря, — свободы в познании, критике, постановке вопросов, в сомнениях, вне каких-либо ограничений, навязанных политической или религиозной властью. Важный момент — это Кант, который говорил, что по рангу философия ниже всех — ниже медицины, права и теологии, потому что философия наиболее удалена от власти; однако ее преимущество в том, что она должна свободно высказывать все, что считает истинным — при условии, что это говорится в стенах университета, а не за его пределами. В этом последнем я с Кантом не согласен. В изначальном понятии университета заложено абсолютное требование безусловной свободы мысли, слова, критики.

Корр. — *С этой точки зрения, как рассматривать случай с «отрицателями», с теми, кто не верит в реальность холокоста, в существование газовых камер?*

Ж. Д. — У нас есть право ставить любые вопросы. Но если на вопрос отвечают фальсификациями или противоистинностными суждениями или жестами, которые уже не относятся к честному познанию или к критической мысли — то это уже другое, это — некомпетентность или намеренные манипуляции, за которые следует наказывать, как наказывают плохого ученика. Статус профессора не позволяет говорить в университетах невесть что, хотя саму возможность задать вопросы, заново приняться за исследование нуж-

[1] *Derrida J.* Les Humanités de demain // *Derrida J.* L'Université sans condition. Paris: 2001.

но сохранить. Когда Фориссон просто говорит: «Предоставьте мне право вести исторические исследования, предоставьте мне право не верить на слово тому или иному свидетельству», то я бы лично считал: пусть себе он работает. Но когда он пытается, вопреки большому количеству доказательств, довести критические вопросы до утверждений, недопустимых с точки зрения удостоверенной и доказанной истины, тогда он просто человек некомпетентный и вредоносный. Но прежде всего — именно некомпетентный и, следовательно, недостойный быть профессором в университете. В этом случае спор невозможен[1]. Однако в принципе университет остается единственным местом, в котором критический спор должен остаться безусловной возможностью. Это — наследие, за которое я держусь, даже если мое отношение к университету остается сложным. Это европейское наследие, это наследие греческой философии, которое больше нигде не проявилось. Несмотря на все деконструктивные вопросы, которые я ставлю по поводу этой философии, я по-прежнему говорю ей «да»; я бы никогда не предложил выбросить ее на свалку. Я никогда не поворачивался спиной ни к философии, ни к Европе. Мои жесты другие. Я никогда не скажу «забудьте о Европе и да здравствует философия!»... Но я также не скажу: «брак — это основополагающая ценность общества».

Корр. — *В двух последних книгах — «Конец света, каждый по-своему», и «Овен» (обе — 2003) вы вновь обратились к великому вопросу о том, как спастись, как перескорбеть, короче — как пережить? Если философию можно определить как «заботливое предвосхищение смерти»* (см. «Дарование смерти»)[2]*, можно ли рассматривать деконструкцию как непрестанно действующую этику пере-жизни?*

Ж. Д. — Работа «Дарование смерти», помимо прочего (например, новой критической интерпретации ответственности, которая, согласно Паточке, должна быть европейским делом), это — попытка иного прочтения [библейской истории] Авраама, а также — Киркегора. Несмотря на мое огромное восхищение этим мыслителем, я попытался показать, что он, быть может, христиа-

[1] Фориссон Робер — французский литературовед и писатель, выступивший с отрицанием Холокоста; он написал книгу, утверждавшую, что нацисты не пользовались газовыми камерами, не вели геноцида против евреев, что все это — миф, созданный сионистами на благо Израиля и против Германии и Палестины. Был уволен из университета и обвинен в фальсификации истории. Обсуждение «дела Фориссона» показало различие мнений по этому вопросу, равно как и различия в понимании «прав человека».

[2] *Derrida J.* Donner la mort. Paris: Galilée, 1999.

низировал историю жертвоприношения Исаака. Я сожалею, что не поставил тогда вопрос о христианском браке, как я это сделал недавно в «Клятвопреступлении» (см. в номере «Лэрн»[1]).

Как уже говорилось, с самого начала, еще до того, как пережизнь стала моим личным опытом, я подчеркнул, что пережизнь — это новое понятие, которое создает саму структуру того, что мы называем экзистенцией, — Da-sein, если угодно. Мы — часть пере-жизни в структурном смысле слова, мы отмечены структурой следа, завещания. Однако при всем этом я не хочу примириться с такими истолкованиями, которые помещают пере-жизнь на стороне смерти, прошлого, а жизнь — на стороне будущего. Нет, деконструкция всегда на стороне «да», на стороне жизнеутверждения.

Все что я сказал, по крайней мере, начиная с «Шага» в «Краях — философии» (1986)[2] о пере-жизни как осложнении оппозиции между жизнью и смертью, основывается для меня на безусловном утверждении жизни. Пере-жизнь — это жизнь по ту сторону жизни, нечто большее, чем жизнь; то, что́ я говорю, не призывает к смерти, напротив, утверждает живущее — то, что предпочитает смерти жизнь и пере-жизнь — не какие-то жалкие остатки, но наиболее интенсивную жизнь. Меня никогда так сильно не преследовала необходимость смерти, как в моменты счастья и наслаждения. Наслаждение и слезный страх перед подстерегающей смертью — это для меня одно и то же. Когда я вспоминаю свою жизнь, я склонен думать, что мне повезло любить даже несчастливые моменты моей жизни, благословлять их (почти все, за одним исключением). Когда же я вспоминаю счастливые моменты, я, конечно, и их благословляю, хотя они влекут меня к мысли о смерти, к самой смерти — как то, что уже ушло, закончилось...

* * *

Деррида — философ. И он ведет себя как философ, чувствуя приближение смерти. Эта тема была близка ему и раньше, но теперь болезнь взяла за горло, и отсрочка истекает. Переживания дают почву для мысли и оттачиваются в категории. Как и раньше, он отходит от привычной бинарной оппозиции (жизнь vs смерть) и, нарушая ее симметричную структуру, вводит новый элемент — «пере-жизнь» (survie). По-французски это слово значит «выживание» или «жизнь после смерти». Но смысл, придаваемый этому слову у Деррида, да-

[1] *Derrida J.* Le parjure, peut-être («brusques sautes de syntaxe») // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004. P. 577–600.

[2] *Derrida J.* Parages. Paris: Galilée, 1986.

лек от того, что задано словарем: это не лексический, но семантический неологизм. Он делает из «пере-жизни» посредника, равного по силе жизни и смерти, но более близкого к жизни. Это слово и понятие — «пере-жизнь» — встречалось у Деррида и раньше, но сейчас, на пороге смерти, оно звучит весомо и напряженно. Русского аналога этому слову в форме существительного — кроме как «пережизнь», кажется, нет. «Переживание», «пережитие» ведут в другие семантические края. Предельная философская задача — научиться умирать, а вместе с тем научиться жить. Тогда, может быть, пережизнь, — это мастерская обеих наук, обоих умений?

«Наконец-то научиться жить» — это изречение рассматривается в разных работах, особенно, как уже говорилось, — в «Призраках Маркса». Странная фраза: кто должен научиться и у кого? Что это значит — «научиться жить»? Почему «наконец-то»? Что это — назидание учителя ученику, отца сыну, господина рабу? О чем речь — об опыте, воспитании, дрессировке? «Наконец-(то)» — это значит на границе между жизнью и смертью. «Учиться жить» — иначе, лучше — нужно не столько среди живых, сколько среди «призраков», «фантомов»: этого требует справедливость, память, сам механизм наследования, смены поколений. Самостоятельно научиться жить — невозможно: это логический и одновременно экзистенциальный запрет. Научиться жизни можно только от других — тех, кто сам находится между жизнью и смертью, в «пере-жизни». Для этого нужно включить в область значимого и сообщество мертвых, сообщество жертв — войн, насилия, гнета (политического, империалистического, националистического, расистского, колониального, сексистского и пр.): в любом случае ответственность живых простирается шире и дальше, чем их буквально понимаемая современность.

Это — некролог, — сказал Деррида, прочитав текст своего интервью в газете, и напрасно друзья возражали: нет, это след — след жизни. Этот текст и в самом деле был философским завещанием: ему важно было успеть сказать ясно и просто то, что раньше, быть может, говорилось неясно и сложно. Нужно успеть понять: что и кому я оставляю, с кем и с чем я остаюсь? Перед смертью человек вообще, и тем более философ, определяет свое место среди потомков и предков. Потомки его, кажется, даже пугают: кто станет наследником, да и найдутся ли таковые? В противоположность потомкам, предки и значимые современники, которых уже нет в живых, — это надежная опора. Мы помним о былых яростных сражениях Деррида с Леви-Строссом и Соссюром, Руссо и Фуко, Лаканом и Платоном. Эти споры французских 60-х сохранили свой смысл и поныне. Стройными рядами в этом царстве пере-жизни стоят отныне Аль-

тюссер и Барт, Фуко и Лакан, а из более далеких предков — Платон, Кант, Маркс, Фрейд, Хайдеггер. Все эти люди, утверждает Деррида, — во мне, они — я сам, поэтому верность им есть не что иное, как мой собственный инстинкт самосохранения. Ошибается тот, кто стрижет 60-е под одну гребенку: они вовсе не были едиными и однообразными. Это общее, но «раздельное наследие», было досрочно похерено, а сейчас нам предстоит возродить его как полезное средство против усредняющих современных тенденций, против тех СМИ, которые не развивают читателя, а принижают его.

«У меня один язык, да и тот не мой». Отметим, что в русском переводе этого дерридианского высказывания Деррида возникает непредусмотренное им смысловое созвучие («не мой» = «немой», неспособный говорить). Любовь к тому, что не было своим, возможно, лежит в основе других трудностей жизненного пути. Я спросила его как-то: «Почему с Вами легче, чем с некоторыми французами?» — «Потому что я не француз». В своих работах, он добавлял: «я — метис-европеец». Деррида говорил о себе: «Я самый невеселый из поколения 60-х». Почему так? Быть может, соотнесение в себе разных языковых, культурных, социальных пластов и импульсов далось ему, по ряду причин, труднее, чем многим. Боль причиняло разное и многое, но он умел радоваться жизни. Араб по почве, еврей по крови, француз по языку и культуре, он, наверное, был скорее европейцем — особенно, если думать, как он всегда стремился, не только о Европе настоящей, но и о Европе грядущей (à venir — Деррида специально пользуется в подобных случаях не словом «будущий», которое естественно влечет новое на место старого, но словом «грядущий», в котором больше событийности и, стало быть, меньше непреложности).

Ведь и деконструкция — тоже европейский плод, жест европейской самокритики, в котором есть шанс нового, а значит и форма недоверия европоцентризму. А в личном плане — это и война с самим собой, когда теоретические противоречия пронзают реальной болью и подтверждают: это — жизнь. А жизнь — движение. Метафора пути — одна из основных у Деррида, причем нередко путь строится как поворот, оборот, опасное хождение по краю; выход за пределы круга — важнейшая метафора деконструкции. Метафора препятствия тоже многое держит на себе: путь не прямой и не гладкий, он изборожден различного рода пределами, границами, за которые просто так не выйдешь. А движение с препятствиями — это не игра, а каторжный труд со своими навязчивостями, со своими повторами: кажется, будто деконструкция упрямых привычек мысли и практики стала его обетом, который любой ценой должен быть выполнен.

Глава четвертая
Парадоксальная Европа и право на философию

§ 1. Парадоксы несамотождественности

В связи с публичными выступлениями Деррида иногда высказываются мнения, с которыми мне трудно согласиться. Так, в одной из публикаций читаем: «Общественной задачей философа является серьезный анализ и открытое обсуждение конкретных проблем, поэтому Деррида призывает *оставить сложные научные штудии* (курсив мой. — *Н. А.*) и со всем вниманием обратиться к анализу социальной реальности»[1]. Применительно к Деррида мне не понятно само противопоставление между «анализом социальной реальности» и «сложными научными штудиями». Если это значит: стараться писать проще по поводу сюжетов, связанных с острыми социальными ситуациями, то с этим можно было бы отчасти согласиться. Однако меня в Деррида поражает, пожалуй, прямо противоположное: не то, что о некоторых социальных сюжетах он иногда пишет проще, чем по поводу деконструируемых текстов метафизической философской традиции, но как раз то, что и по поводу острых, безотлагательно срочных сюжетов он пишет с обычной сдержанностью, даже чуть-чуть заторможено, как бы отсрочивая формулировку позиции, долго подбираясь к сути дела, оснащая самый «бытовой» сюжет парадом латинских этимологий как одним из возможных подходов к истории основных понятий (так, о своей нелюбви к понятиям «сообщество» (communauté) «сообщность» (communautarité) Деррида говорит десятки раз). Напомню вкратце этимологическую подоплеку негативных дерридианских ассоциаций вокруг словопонятия сообщества: в слове communauté неизбежно присутствует корневой момент munis (munitio), предполагающий создание запасов внутри городских стен — с целью обороны от чужих и защиты

[1] *Ольшанский Д. А.* Глобализация и Мир в философии Жака Деррида. Режим доступа — http://www.credonew.ru/content/view/438/29/

своего от ненавистного вторжения извне. Столь же удивительным мог бы показаться, скажем, и тот факт, что даже в таких острых сюжетах, как «призраки Маркса», Деррида пользуется тем же самым приемом торможения, оттягивая момент обращения к Марксу и пускаясь в глубокие и содержательные, однако отвлекающие ассоциации, в которых пестрят ссылки на Валери, Бланшо, Хайдеггера; впрочем, ведь речь тут идет о призраках...

Сохранность подобных ходов мысли свидетельствует, скорее, о стилевом единстве некоторых концептуальных черт философского языка раннего и позднего Деррида, несмотря на все различия, причем устойчивые черты его стиля поддерживают скорее образ «сложных научных штудий», а не чего-то им противоположного, даже если Деррида не относит к себе слово-понятие «наука». Постоянной доминантой звучит вопрос об условиях возможности/невозможности тех или иных человеческих действий или состояний, на каком бы материале он ни ставился. Постоянно воспроизводится тезис о необходимости изучения масс-медийности, которая подрывает «естественные» параметры человеческого восприятия и требует углубления в вопрос о природе образности и ее соотношении с вербальным, равно как и в поднимаемый — вслед за Беньямином — вопрос о технической воспроизводимости в искусстве и вообще в культуре. Все это со всей очевидностью требует не только серьезных, но подчас головоломно сложных «научных штудий». Его мысль похожа скорее на сложно устроенный океанский лайнер, которому нелегко менять курс, нежели на акробатические трюки на туго натянутой проволоке (хотя и этого тоже встречается немало). При этом я также совершенно не могу согласиться с тем, что у Деррида есть интерес к работе с понятиями, но, дескать, совершенно нет «пристрастия к словообразованию или любви к изысканным терминам»: мне кажется, напротив, что как раз страстная любовь к словообразованию для Деррида в высшей степени характерна во все периоды его творчества. Однако я бы сказала, что речь, скорее, идет об интенсивной работе с языком, в которой словообразование — лишь один аспект. Именно эта неистовая работа с языковым означающим как таковым ярко выделяет Деррида даже на фоне других современных французских мыслителей, для которых особое внимание к языку тоже характерно.

Отмечу еще один важный момент в дерридианской трактовке этических и политических сюжетов. Это явное противоречие между акцентом на промедлении и отсрочивании в исследования мысли, фиксируемой в языке, и самой ситуацией срочности и безотлагательности, с которой мы сталкиваемся в сюжетах, принадлежащих к сфере практического разума. Деррида говорит, что нужно действовать срочно, но медлит. Почему? Потому ли, что реальная

конфигурация обстоятельств, в которых требуется ответ, слишком сложна? Потому ли, что приведение многоплановой реальности к четкому суждению сделало бы говорящего безмерно ответственным за свои слова и свое решение? Потому ли, что прямой ответ на вопрос о том, как действовать, был бы заведомо окрашен телеологизмом и запрограммирован подсказкой из прошлого (а потому Деррида всеми силами строит новый мессианский язык, который не должен быть ни моралистическим, ни религиозным)?

И вот еще что ценно: в обсуждении проблем глобализации Деррида явно шел поперек «антиглобалистского задора», свойственного многим французским интеллектуалам[1]. В частности, Деррида неустанно развивает мотив, без которого камня на камне не осталось бы от философии, — мотив ценности универсального и всеобщего. Позиция Деррида по целому ряду вопросов, в частности, по вопросу о глобализации (и антиглобализации) не примыкает ни к одной из двух крайностей: он ищет иное представление о том и о другом. Подобным образом, он не принимает целиком ни сторону европоцентризма, ни позицию антиевропоцентризма: саму эту антиномию он считает непродуктивной[2].

Некоторым исследователям хочется видеть в дерридианской трактовке «мондиализации» (mondialisation) позитивную основу для всех этих альтернатив глобализации и антиглобализации, хотя, напомню, Деррида характеризует понятие mondialisation (французский вариант «глобализации») как «незрелое

---

[1] В этом я полностью соглашаюсь с мнением Д. Ольшанского, высказанным в уже приводившейся статье «Глобализация и Мир в философии Жака Деррида». Режим доступа — http://www.credonew.ru/content/view/438/29/. См.: «В беседах на социальные темы Деррида не преследует узких целей доказать правильность той или иной точки зрения, призвать к чему-то или повлиять на общественное мнение, наконец, кажется, самоутверждение на политической арене тоже не входит в его планы. Надо согласиться, что последнее весьма соблазнительно для интеллектуала, уже сделавшего себе имя в научном мире, но почти не известного широкой публике. Но Деррида отказывается от этого соблазна "хождения в народ" и сохраняет свой философский стиль, даже когда говорит о вещах более чем насущных, он предпочитает скорее остаться непонятым, чем заигрывать с общественным мнением».

[2] Свой ответ на проблемы современного мира в процессе глобализации дают авторы коллективного труда: Диалог культур в глобализующемся мире / Отв. ред. В. С. Степин, А. А. Гусейнов. М.: Наука, 2005. В коллективной монографии рассматриваются различные сценарии глобализации и сложности межцивилизационного диалога. См., в частности: *Степин В. С.* Типы цивилизационного развития // *Там же*. С. 5–18; *Мотрошилова Н. В.* Идеи единой Европы: философские традиции и современность // *Там же*. С. 19–67; *Апресян Р. Г., Гусейнов А. А., Прокофьев А. В.* Проблема справедливости в перспективе глобализации. С. 123–150; *Гусейнов А. А.* О возможности глобального этноса // *Там же*. С. 170–186; *Степанянц М. Т.* Поликультурность: глобальный и российский аспекты // *Там же*. С. 241–293. См. также: *Лекторский В. А.* Диалог и толерантность во взаимодействии цивилизаций // Диалог цивилизаций. М.: ИФ РАН, 2005.

и неточное»[1]. В качестве перевода «mondialisation» на русский Д. Ольшанский, например, предлагает «мирение», «омирение» или даже «миростановление мира». В такой трактовке этого понятия действительно есть «положительные» смыслы, отсутствующие в понятии «глобализации». Однако противопоставлять дерридианскую трактовку mondialisation как особого человеческого мира, «мирности» неким надмирным космическим процессам[2], по-видимому, не стоит. В защиту своей трактовки дерридианской «мондиализации» Ольшанский приводит также и тот довод, что ассоциация с «миром» имеет ассоциативное отношение к «народу», «сообществу», а также «братству», однако, замечу, идеология братства для Деррида, насколько я его понимаю, абсолютно чужда. Тем более непонятным представляется включение в дерридианскую трактовку «мондиалиации» хайдеггеровского представления о «"своем" мире» или «своем окружении»: ведь Деррида каждый раз деконструирует у Хайдеггера все концептуальные оттенки «собственного» и «свойственного».

Верно, что Деррида пугает всякая гомогенизация, любые призывы к достижению однородности этого процесса — и прежде всего потому, что за видимостью однородного нередко скрываются новые или старые формы неравенства, которые обнаруживаются в новых формах колониализма, империализма, освоения информационного пространства и др. Но в целом глобализация (или мондиализация) для него имеет как минимум две стороны, схваченные в позициях сторонников и противников: при внимательном рассмотрении они представляют собой апорию. В любом случае Деррида признает глобализацию процессом закономерным и необратимым, а не случайным порождением чьей-то злой воли. В процессе размышления над всеми этими явлениями дерридианский философский язык обогащается еще и новым осложненным понятием «миролатинизация» (mondialatinisation)[3]. Оно

---

[1] Деррида называет его «traduction douteuse et toute jeune». См.: *Derrida J.* La raison du plus fort. С. 2 вкладки. Отмечу здесь, что вкладкой я здесь называю вложенные в книгу в начале (и не сброшюрованные вместе с остальными страницами) листки с кратким, от двух до четырех страниц, ее представлением; поздний Деррида нередко делал такие вкладки в свои книги.

[2] Эту позицию представляет Д. Ольшанский в указанной выше статье.

[3] *Derrida J.* Foi et savoir. Suivi de: Le Siècle et le Pardon. Entretien avec M. Wieviorka. Paris: Seuil, 2000. Деррида сам указывает (P. 108), что понятие «миролатинизации» было введено в «Вере и знании» и точно указывает эти места: это страницы 47–48, 66 по цитируемому здесь изданию. В этом издании объединены текст «Foi et savoir», ранее опубликованный в томе «La Religion, Séminaire de Capri / Sous la dir. de J. Derrida et G. Vattimo. Seuil-Laterza, 1996, и беседа под заглавием «Le Siècle et le Pardon», первоначально опубликованная в Monde des débats (1999, № 9). Мишель Вевёрка — социолог, ученик Алена Турена; последние годы является администратором Фонда «Дом наук о человеке».

фиксирует совокупность воздействий концептуальной основы латинского языка, а также культуры и государственности Рима на культуру и концептуальный язык современного Запада.

Как обычно бывает у Деррида, однозначно определить это слово-понятие невозможно. В разных контекстах оно поворачивается к нам разными гранями, в нем актуализируются разные смыслы, которые, в свою очередь, строятся как антитеза или просто как ответ другим мыслителям — Канту, Бенвенисту, Леви-Строссу. Так, в противоположность Канту, который считал, что чистая мораль и христианство — вещи неразрывно связанные, Деррида (см. об этом особенно в работе «Вера и знание», где впервые появляется понятие «миролатинизация») выходит за рамки исторического христианства и предполагает более широкие перспективы для постановки этических и религиозных вопросов. Отвечая Эмилю Бенвенисту, который указывал на то, что в некоторых важнейших языках (санскрит, китайский и др.) отсутствует слово, означающее «религия», Деррида подчеркивает, что для западной культуры, включая англо-американскую, общей основой обозначения и понимания религии стал концептуальный слой латинского языка, которому мы обязаны самим термином «religio». Латинский язык стал «мировой» основой религии, а также концептуальной опорой для культурных, правовых, государственных, экономических отношений: это и есть «миролатинизация». Так как это культурное наследие «этноцентрично» или «европоцентрично», как сказал бы Леви-Стросс, то оно, по Деррида, нагружено определенной исторической телеологией, которую требуется деконструировать, чтобы мыслить о религии и религиозном каждый раз конкретным, единичным образом, не исключающим, впрочем, перспективы универсализации.

В рамках современной «мондиализации» или «миролатинизации» возникают и такие актуальные явления, как «возвращение религиозного» (le retour du religieux)[1]. По Деррида, это однако не простое «возвращение», потому что оно протекает в современных «теле-техно-медиа-научных» структурах. Речь не может идти о простом «возвращении религиозного» также и потому, что в этом процессе одновременно присутствует сильная тенденция к разрушению религиозного. Во всяком случае война европейского (в известном смысле, также и американского) права и политики против всех форм «интегризма» и «фундаментализма» (нехристианских, но иногда и христианских) представляется Деррида «автоиммунным», т. е. саморазрушительным процессом. Выработав средства самозащиты

[1] *Derrida J.* Foi et savoir. Suivi de: Le Siècle et le Pardon. P. 65.

против внешней опасности (концептуальные и технологические), современный латино-европейский мир наделил этими средствами и тех, кто против него борется[1]. В подобном раскрытии темы «возвращения религиозного» я не вижу какого-то явного «христианского» акцента. Когда Деррида говорит о «миролатинизации», в основе которой лежат «латинские», или «романские», правовые, политические и концептуальные моменты, его интересует не столько вопрос о вере или конструкциях религиозного опыта, сколько уровень общекультурных детерминаций, зависящих от определенного концептуального языка и от структур телетехнологической цивилизации. Обращаясь к таким новым явления в области «религиозного», как «пацифистские», «экуменические», и других «католические» формы, призывающие к универсальному «братству» (на деле неотделимому от капиталистической экономики), Деррида видит к них «тень от света» «теле-техно-сциентистского» разума. И потому их концептуальные и языковые структуры подлежат деконструкции.

Помнить об исторических корнях права — это не просто призыв к любопытству относительно своего культурного наследия: это нужно также и для того, чтобы не пропустить в наше современное сознание хранящиеся в традиции и кристаллизовавшиеся в языке формы господства. Человечеству требуются всеобщие формы права, а это, в свою очередь, требует отказа «от исторических корней и географических границ». Именно в этом контексте Деррида ставит вопрос о глобализации: он предстает прежде всего как процесс развития международного права, выхода его за «городские стены». В этом переосмысленном праве одновременно активизированы и момент общечеловеческий, и момент конкретный — необходимость борьбы той или иной группы людей за свои права. Глобализация, стремящаяся к созданию единого мирового пространства, требует изменения правовых механизмов и понятий. В этих условиях иначе ставятся такие, казалось бы, традиционные вопросы этики и политики, как прощение, гостеприимство, справедливость. Один из положительных смыслов процесса глобализации Деррида видит в том, что она подталкивает нас к важному переосмыслению традиционного политического пространства, в котором мы склонны по-прежнему ставить во главу угла принцип национальной суверенности как самый для нас привычный еще с XIX века[2].

В этот сюжет логически вплетается вопрос о гражданстве в городе и в мире, или, иначе, вопрос о «космополитических» (всемирно-

[1] См.: *Derrida J.* Foi et savoir. P. 65–71.

[2] См.: *Derrida J.* Le souverain bien — ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004. Это было последнее большое выступление Деррида во Франции.

гражданских) составляющих в современных процессах глобализации. Перспективы развития права предполагают вопрос о его новых формах и гарантиях — за рамками городских стен и, теперь можно сказать, государственных границ. Правовые нормы, которые нередко провозглашаются как универсальные, обычно имеют локальную значимость и действуют на определенной территории. Поэтому теоретический вопрос о том, где право имеет, а где не имеет силу, в последнее время обостряется. Как можно соединить тезис о том, что права присущи человеку от рождения, с тем фактическим обстоятельством, что они каждый раз провозглашаются суверенной нацией, государством, которые не подчиняются всеобщим законам? В юридическом плане при этом возникает напряженность между вопросом о правах человека и вопросом о правах гражданина: например, люди, не имеющие гражданства (апатриды), оказываются лишены тех всеобщих прав человека, которые по идее присущи каждому от рождения. Все это лишь подчеркивает, что обладателем прав, в том числе и так называемых прав человека, является гражданин (города, государства), а не отдельный человек, что сфера права ограничена действием стоящих за ним сил.

Возникает следующий парадокс: понятие «человека», которое может показаться очевидным, таковым не является. Больше того, принадлежность к роду человеческому не обладает юридической силой, что, в частности, и было обнаружено в дискуссиях о «преступлениях против человечества» (в русскоязычной редакции имеется и другой вариант: «преступления против человечности»). Хотя многие правовые документы внешне обращены к «городу и миру», на деле первое подчиняет себе второе, и «человек» вообще оказывается «несостоятельным юридическим понятием». Да, строго определить юридический смысл всех понятий невозможно, однако в наши дни, наряду с расширением пространства политического, можно видеть и процессы расширения юридического, в частности юридического языка, способного к выходу за пределы существующих традиций. Полагаю, что именно на этом пути расширения традиции, обогащения и уточнения юридического языка Деррида ищет положительные стороны противоречивой «миролатинизации», а также возможности выхода за ее пределы к современному пониманию космополитического, или «глобального».

Важную роль на пути осознания всех этих изменений играет работа Деррида «О праве на философию с космополитической точки зрения»[1], подробнее я буду говорить о ней позже, но уже

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. Paris: Verdier-Éditions UNESCO, 1997. Доклад был сделан на конференции в ЮНЕСКО 23 мая 1991 года.

здесь хочу отметить эту концептуальную веху. Со времен Канта европейская философская антропология поднимала вопрос о человеке в общем смысле, упуская из виду, что этот вопрос всегда ставился внутри определенного полиса и определялся с точки зрения его интересов. Так, и кантовский категорический императив, формулирующий всеобщие права и обязанности человека, был выработан в рамках своего социума и правовой системы, в пределах идеологии европоцентризма, в пространстве европейской культуры, европейской морали, европейской рациональности. Возникает впечатление, будто природа, посредством некоей хитрости разума, дала Европе особую миссию: «обосновать не просто историю как таковую, но, прежде всего, историю как науку, обосновать не просто философию как таковую, но, прежде всего, философию как науку, но также обосновать рациональную философскую (а не вымышленную) историю, которая "однажды создаст законы" для всех других континентов»[1].

С тех пор много изменилось: европейское человечество научилось воспринимать иные системы ценностей, международное право ищет (и иногда находит) новые равновесия между разнородными культурными и правовыми традициями. Однако в целом современный европейский мир — и Деррида это всячески подчеркивает — оказался не готов к тому, чтобы выработать и принять такое право, которое бы обладало голосом в пространстве космополитическом, «всемирно-гражданском». А потому требуется расширить этот поиск на опыт прошлого и на шансы будущего. Среди новых понятий, направленных на схватывание непредустановленного будущего, Деррида вводит, как уже упоминалось в связи с «призраками Маркса», понятие «мессианскости» (messianicité): оно призвано сдвинуть наше внимание с накатанных рельсов телеологического восприятия настоящего и будущего (в соответствии с привычками прошлого), чтобы, по крайней мере, не уничтожить в зародыше возможности нового.

Одним из центральных вопросов в такой ситуации становится вопрос о человеке как субъекте права: в свете всего того, что говорилось выше, может показаться, что это почти нулевая величина. Однако в культуре была выработана сила, которая поддерживает человека — независимо от его гражданского статуса и связанных с этим возможностей или ограничений. И эта сила — философия. Тем самым вопрос о человеке как субъекте права Деррида тесно связывает с вопросом о праве на философию. В свою очередь,

[1] Так, Деррида пересказывает идеологические и теоретические принципы кантовского учения. *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 27.

философия — по определению — не имеет права укореняться в системе государства. В «Праве на философию» Дерида трактует этот вопрос с пафосом и риторикой, не особенно ему свойственной (правда, речь идет об особом жанре — докладе на конференции ЮНЕСКО). Философия противостоит силам полиса, стремящегося срастить ее с политикой, превратив ее тем самым в идеологию, или с нравоучением, превратив ее в мораль, или с наукой, превратив ее в набор полезных технических средств и приложений. Философия остается вне городских стен, а потому и вне закона. Следовательно, эти два вопроса — о праве на философию и о правах человека за рамками данного города — тесно переплетены: философия нигде не укореняется прочно и считает себя обязанной путешествовать — как коммивояжер, как скиталец[1].

Таким образом, философия оказывается главной силой и едва ли не единственным последовательным защитником новой конструктивной космополитичности — в том особом смысле, в каком она здесь предстает (напомню, что во французских переводах «космополитичный» и значит «всемирно-гражданский»). Философия сама определяет свои права и свободы (или, по крайней мере, стремится к этому, как это некогда формулировал ровесник Деррида — оба они родились в 1930 году — и тоже космополит М. К. Мамардашвили); по крайней мере, она подтверждает человеческие права, данные от рождения, а не полученные извне, от тех или иных сил и инстанций. И сама философия в своем бытии стремится соответствовать этой своей современной миссии, еще в древности возникшей: философия — это не логос (и не «монологос»), но, напротив, нечто «гибридное, привитое, разнонаправленное и многоязычное»[2] — несмотря на то, что у нее греческое имя и, казалось бы, единая общеевропейская память. Право на философию — это одновременно и право человека на частное пространство, и самая замечательная опора в его поисках всеобщности. Как философия разрешает эти парадоксы и разрешает ли она их вообще?

В отличие от многих современных философов Деррида не допускает ни сослагательного наклонения по отношению к истории (она не поворачивает вспять), и в том числе истории существования философии, ни ностальгических придыханий. Главное вообще не моральные оценки, но философское вопрошание,

[1] Кажется, что и уклад жизни Деррида соответствовал этому новому запросу: так много, как он, не путешествовал, наверное, ни один современный философ.

[2] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 33. Под своим греческим именем и в рамках своей европейской памяти философия всегда была, подчеркивает Деррида, именно такой.

или, иначе говоря, осмысление проблем современного общества с философских позиций. Любой вопрос ставится в определенном месте, в определенном пространстве, что только и делает его уместным, правомерным и осмысленным. Но значит ли это, что локальная заданность лишает этот вопрос всеобщей силы и значения, что всеобщих идей и ценностей вообще быть не может? Вкратце ответ таков: мы напряженно существуем между конкретной уместностью и недостижимой всеобщностью, однако именно эта апорийность позволяет нам претендовать на права человека — независимо от тех или иных прав гражданина. И тем самым — требовать права на философию как одного из неотъемлемых человеческих прав.

§ 2. Другой курс: перспективы Европы

Среди многих работ Деррида, в которых речь идет о Европе — в политическом, социальном, правовом, лингвистическом, но главное — философском смысле, я сделаю акцент на книжке «Другой курс»[1], в которой наиболее внятно задается рамочная конструкция для обсуждения других проблем европейского масштаба. В ней, можно сказать, начертана европейская проблемно-геополитическая карта. Скорее политическая, чем этическая. В теоретическом плане специфика рассмотрения тех или иных конкретных проблем задается парадоксальностью самого понятия идентичности — центрального для современных обсуждений этой проблематики. И прежде всего это касается вопроса об идентичности Европы как особого объекта, который можно мыслить только антиномически. Для Деррида определение культуры вообще предполагает ее несамоидентичность, и этот ход мысли через «разотождествление» повторяется в книге неоднократно и по разным поводам. Во всех этих операциях задействованы приемы философского языка Деррида. На примере «Другого курса» мы видим также многие обычные для Деррида схемы развертывания того, что можно было бы назвать философским сюжетом, — движение через побочные темы и ассоциации, этимологические по-

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. Paris: Minuit, 1991. Поначалу этот текст был выступлением в Турине (май 1990 года) на коллоквиуме «Европейская культурная идентичность» под председательством Джанни Ваттимо; его краткая версия была опубликована в журнале Liber-Revue européenne des livres (oct. 1990. № 5). В книжку «Другой курс» помещен, помимо этого доклада, другой текст на смежную тему — «Отсроченная демократия», где ставятся, в частности, проблемы медийности и отношения средств массовой информации и коммуникации к общественному мнению, свободам, правам человека и демократии в Европе.

гружения, систематические акценты на апорийности всех образований в сфере этической и политической мысли и др.

Начнем с того, что франц. слово «cap» значит «мыс», но также «направление», «курс»; это слово активно используется в языке авиации и морской навигации: на море или в воздухе судно выбирает направление, равняется на что-то (fait cap sur...). Слово «cap» (от лат. caput) может означать голову или крайнюю, предельно удаленную точку, полюс, телос, итог направленного упорядоченного движения. Этим движением, замечает Деррида как бы невзначай, но не случайно, обычно управляет мужчина: это он, «капитан», выбирает курс, отдает приказы экипажу, решает все вопросы эсхатологического и телеологического свойства. Применительно к Европе слово «cap», напоминает Деррида, было использовано Полем Валери в одном из его очерков («La crise de l'ésprit» из «Essais quasi-politiques»), посвященных кризису духа как основной форме кризиса Европы. Для Валери Европа — это не вопрос о расе, языке или нравах: это вопрос об особой *географии духа*. Европа, согласно Валери в прочтении Деррида, есть «нечто вроде выдающегося вперед мыса старого континента, западный придаток Азии. Она естественным образом глядит на Запад. На юге она граничит со славным морем, чья роль или, можно сказать, функция оказалась чудодейственной в разработке того европейского духа, который нас занимает»[1]. Итак, Европа выступает не только как географический, но и как духовный проект, задача или идея, которая притязает быть всеобщей.

Так что же сегодня делать «нам, европейцам»? Мы уже стары, но вместе с тем и молоды. Должны ли мы начать вновь, с чистого листа, устремляясь в сторону новой Европы, которой пока не существует? Или же, напротив, отправиться в сторону первоначальной Европы — чтобы ее найти и восстановить? В любом случае — при движении вперед или вспять — нужно менять направление, цель, а может быть, и капитана. Очень важно при этом учесть саму возможность «другого курса», «другого направления», а также «направления другого»: именно это, считает Деррида, позволит соблюсти условия такой идентификации, которая не была бы ни догматичной, ни деструктивной. Деррида не дает сколько-нибудь развернутого анализа понятий «идентичность» и «культура Европы». Зато он выдвигает аксиому, следствия которой распространяются на любые наши размышления о культуре: *«собственное некоей культуры заключается в том, чтобы не быть идентичной самой себе»* (курсив Ж. Д.). Это не значит вовсе не иметь идентичности,

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 26.

однако это значит быть готовыми к такой форме идентификации, которая опирается на понятия «я» или «мы» тогда, когда они предполагают неидентичность с собой, или, иначе, отличие от себя. «Не существует культуры или культурной идентичности без этого различия *с самим собой* (différence avec soi)»[1]. Неидентичное значит различное, отличное, отделенное: оно сосредоточено внутри, но несводимо к внутреннему. Оно собирает воедино, но вместе с тем внутренне разделяет само средоточие момента и состояния «у себя», подчиняясь распростертости расстояния, пробелу, промежутку (écart). «Не существует отношения к себе, идентификации с собой без культуры — культуры своей *как* культуры другого (*comme* culture *de* l'autre), культуры *различия по отношению к самому себе*. Грамматика двойного генитива указывает на то, что культура никогда не происходит из чего-то одного. Моногенеалогия всегда будет мистификацией в истории культуры»[2]. При этом Деррида называет себя «старым европейцем»[3], уточняя, однако, что он не всецело европеец, что в нем есть много другого[4], например, по рождению (на южном берегу Средиземного моря) — он африканец; скорее он — «европейский метис: сверх-аккультуренный, сверх-колонизованный [латинские слова cultura и colonisation, неустанно напоминает нам Деррида, имеют общий корень...]»[5]. В самом деле, еще учась в алжирской школе, он пытался «капитализировать» всю накопленную веками европейскую «старость», но не мог отказаться и от «молодости», наивности и простодушия того «другого берега», от которого Европа ушла уже далеко.

Вся сложность в том, что у нас нет сейчас заранее заданного решения этой и других антиномий, связанных с мыслью о Европе. Больше того, если бы такие решения у нас были, то наша ответственность оказывалась бы скорее безответственной, потому что мораль заранее смешивалась бы с юридическим расчетом, а политика строилась как некая технонаука. Деррида всячески подчеркивает, что изобретение нового невозможно без мучительного и полномасштабного претерпевания различных антиномий, связанных с идеей Европы (позднее Деррида все чаще будет говорить не «антиномий», но «апорий»; суть дела от этого не меняется, хотя слово

---

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 16.

[2] *Ibidem.* P. 16–17.

[3] *Ibidem.* P. 13.

[4] Итак, я — европеец, европейский интеллектуал, и мне нравится это подчеркивать и себе напоминать. Но я не являюсь всецело европейцем и я не только европеец: иначе говоря, — европеец, но не во всем, не в каждой своей части, не целиком и не насквозь (*Derrida J.* L'Autre cap. P. 80–81; *Idem.* Points de suspension. P. 349–361, 216–221).

5 *Derrida J.* L'Autre cap. P. 13.

«апория», кажется, лучше выражает внутреннюю неразрешимость, тогда как слово «антиномия» предполагает внешнюю противопоставленность различных порядков и законов). Так, антиномией является и идентичность. Она может выглядеть как нечто непереводимое и идиоматическое, однако она всегда, так или иначе, требует вписывания универсального в сингулярное и уникальное.

Когда мы говорим сейчас, что наш долг — ответить призыву европейской памяти и заново осмыслить, «ре-идентифицировать» Европу[1], мы при этом подразумеваем, что наш долг одновременно заключается в том, чтобы открыть ее тому, что не является Европой и никогда ею не станет. На уровне практическом это может значить, что мы должны принять иностранца не только для того, чтобы его интегрировать, но и для того, чтобы заставить себя признать его инаковость. И как может быть иначе, если мы ни на секунду не забываем, что европейское правовое наследство как наследие демократии нам никогда заранее не дано, что оно не имеет даже статуса кантовской регулятивной идеи, что его возможный приход (или то, что находится в модусе будущего — à venir) надо еще суметь помыслить. При этом, говоря о событии, решении, ответственности, о морали и политике, мы говорим о вещах, которые не могут не выходить за рамки теоретической детерминации знания, суждения, высказывания и тем самым — не могут подчиняться формам «присутствия». Так что последнее слово всегда остается за парадоксом, а потому мы вполне серьезно принимаем старое имя Европы, однако ставим его в кавычки — как некий палеоним. В принципе это относится и к таким словам, как «идентичность» и «культура».

Прежде всего, понятие идентичности, которое должно было бы обозначить обретение устойчивости, как раз нестабильно. Это мы видим повсюду в нынешней Европе, где происходит столько нового — распад СССР, падение Берлинской стены... При этом Деррида стремится различить разные виды идентичности — жесткую, гомогенную, и пористую, способную к саморазличению, к самодифференцированию. Продуктивной может быть лишь эта вторая идентичность, коль скоро мы исходим из образа культуры, которой «свойственно не быть идентичной самой себе», быть отличной от самой себя[2]. Иначе говоря: мы не можем отказаться от идеи культурной идентичности, так как говорим на том или ином языке, имеем гражданство, участвуем в тех или иных культурных практиках, однако нужно стремиться к тому, чтобы эта идентичность была внутренне дифференцированной.

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 75.
[2] *Ibidem.* P. 16.

Сообщество должно осмысленно запретить себе «самособирание»[1]: ведь неслучайно, замечает Деррида, хайдеггеровская идея самособирания (Versammlung) так и не смогла полностью избавиться от националистических обертонов. А отсюда констатация и призыв: культура нужна всем, но давайте скорее «культивировать» (лат. colere) культуру самодифференцирования, нежели выстраивать «колонии» (тоже от лат. colere) в рамках такой культуры идентичности, которая собирает себя, чтобы отразить другого[2].

Какие бы сходства с гегелевским понятием диалектического единства-в-многообразии тут ни прорисовывались, дерридианское понятие идентичности, которое различается внутри себя, — иное. Одни говорят, что Деррида деконструирует гегельянство, а другие — Гегель проглатывает Деррида с потрохами; вопрос об отношении Деррида к Гегелю, несомненно станет одним из важнейших направлений в дальнейшем изучении концептуального наследия Деррида[3]. А пока отметим главное: Гегель — другой хотя бы в том смысле, что для него идея единства-в-различии основана на мотивах археологических и телеологических (его бытие, Wesen, стремится быть «у себя самого», bei sich sein): она тяготеет к некоему органическому ансамблю и к переработке различий во все более сложные и дифференцированные единства. Деррида ни в коей мере не эссенциалист. Для него в основе нет никакого We-

---

[1] *Derrida J.* Points de suspension. P. 366.

[2] Сказанное можно пояснить конкретными примерами. Что такое, например, «наш» язык в США? Это американский английский, т. е. не вполне английский, не вполне британский английский; в ранние периоды своей истории британский английский получил большую дозу французского, что придало ему греколатинский дух, тогда как через пару веков, уже в Новом Свете, он заново прорабатывался испанскими, африканскими, азиатскими культурами. В результате американский английский стал языком внутренне дифференцированным. Во всех вопросах, касающихся языка, есть важное политическое содержание (см.: *Crépon M.* Langues sans demeure. Paris: Galilée, 2005): языки иммигрантов должны быть «живыми», они должны «беспокоить» доминантные (господствующие) языки, хотя вполне понятно, что не учить английский для иммигрантов значило бы лишь увековечивать их бедность и низкий социальный статус. И не надо думать, будто выхода из этой ситуации нет: неплохим выходом были бы хорошо подготовленные двуязычные учителя, которые могли бы с легкостью переходит с английского на другой язык и обратно.

[3] Много сделала для разработки этой темы Катрин Малабу; их беседы о Гегеле с Деррида содержатся, в частности, в кн.: *Derrida J.* La Contre-Allée (avec Catherine Malabou). Paris: La Quinzaine littéraire, Louis Vuitton, 1999. Деррида написал развернутую рецензию на книгу Катрин Малабу о Гегеле (*Malabou C.* L'Avenir de Hegel. Plasticité. Temporalité. Dialectique. Paris: Vrin, 1996): *Derrida J.* Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1998. № 1. P. 3–47. Ср. также: *Kambouchner D.* Hegel en déconstruction // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005. P. 143–162.

sen, а впереди — никакого telos, но лишь диффернАнс — не глубокая сущность, но некоторая «контингентная [случайная, непредвиденная] совокупность единств»[1], которая постоянно находится в сфере действия различных структурных открытостей. А потому Деррида и подчеркивает постоянно различие между своей концепцией культуры и идентичности и хайдеггеровским «собиранием» (Versammlung): каковы бы ни были различия между абсолютным духом Гегеля и хайдеггеровской историей бытия, гегелевской телеологией и хайдеггеровской эсхатологией, между гегелевским снятием и хайдеггеровским отступанием назад (Schritt-zurück), обе эти концепции, полагает Деррида, уничтожают, затаптывают различие посредством все более собранного и собирающего единства. Сюда же относится и гуссерлевская история трансцендентального разума, в которой «европейская наука» задана логосом и вписывается в определенную «архео-телео-эсхатологическую» перспективу. Все это — разные вариации (гегелевская, хайдеггеровская и гуссерлевская) модернистской идеи «кризиса», которая исходит из драматической необходимости решения и выбора (krinein), в котором европейская идентичность подвергается сомнению, но остается в рамках предзаданных перспектив.

Деррида вновь обращается к Валери, который в своих «Заметках о величии и упадке Европы» ищет ответы на современные нам вопросы. Каков сегодняшний день Европы? Его нужно оторвать от самоидентифицирующего повторения, чтобы повернуться «к некоему событию, к уникальному наступлению Европы здесь и сейчас»[2]. Но как избежать при этом западни исчерпанных, но по-прежнему распространенных лозунгов — например, европоцентризма и антиевропоцентризма? Скажем так: сегодняшняя Европа находится в определенном моменте своей истории, хотя ее динамику не нужно идентифицировать с чем-то единым и однонаправленным. История всякой культуры предполагает определенное направление движения, определенную траекторию работы памяти. Однако мы осознаем, что это «направление» (напомню: речь идет о все том же слово-понятии «cap» с его многозначностью) не дано заранее и на все времена, что собственно и допускает вторжение нового — того, что нельзя предсказать и предусмотреть (говоря об этом, Деррида ссылается на радикальную новизну процессов, происходящих в Центральной и Восточной Европе и связанных с перестройкой,

[1] «A contingent assembly of unities». См.: Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida / Ed. J. D. Caputo. N. Y.: Fordham University Press, 1997. P. 117. Ср. также *Caputo J. D.* L'Idée même de l'à venir // La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004. P. 295–305.

[2] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 18.

демократизацией, введением рыночной экономики, подступами к политическому и экономическому либерализму и др.).

Европа — по геополитической и культурной карте, начертанной Валери, это центр (Европа греко-римская) и одновременно это предел континента — как на западе (Европа атлантическая), так и на юге (Европа средиземноморская); Европа — это место, из которого удобно отправляться в путешествия — к открытиям, изобретениям, заманчиво инициировать процессы колонизации. Но главное чудо опять-таки — это «европейский дух». По Валери, Европа — имя той силы, которая влечет субъекта, волящего и желающего, к максимальной объективации этого духа. Всюду, где господствует европейский человек, мы видим некий максимум всего — потребностей, труда, честолюбия, власти, изменения внешней природы, обменов и др. Но все же — в чем ее телос: в реальности или в сознании — в голове, в мозгу? Европейский интеллектуал, гражданин, ответствен за память культуры, облечен духовной миссией (сказанное не касается англичан, которых Валери к Европе не относит, и Деррида воспроизводит эту оговорку). Европа — мыс не только географический, но и духовный: это проект, задача, идея. Она воплощает всемирную цивилизацию, или человеческую культуру как таковую. Эйдос Европы — идея вершины и образца, телос Европы — идея конца и предела. Бесконечно далеко продвинутая точка — это одновременно и начало, и конец. Кажется, Европа уже использовала все ресурсы рассуждений о своей идентичности (все вариации архео-телеологического дискурса о Европе мы находим, подчеркивает Деррида, у Гегеля и Валери, у Гуссерля и Хайдеггера). А теперь, по Деррида, наша задача — изобрести другой дискурс, найти другие ресурсы[1].

Самосознание Европы всегда выступает в форме осознания кризиса. Это связано с моментом решения (греч. krinein), т. е. с моментом драматическим, потому что решение всегда подвешено, рискованно. В чем же сегодня заключается эта опасность? Формы критики, которые и по сей день существуют в Европе, многообразны: это гегелевская критика (европейский дискурс сливается с абсолютным знанием и концом истории); гуссерлевская (в «Кризисе европейского человечества»), (она порицает ослабление (Entmachung) духа, однако все равно трактует эти духовные поиски как европейскую специфику). В любом случае формы кризисного сознания не должны содействовать распылению Европы на отдельные провинции, раздроблению ее на соперничающие между собой и «непереводимые национализмы». И тут, конечно, возникает вопрос о коммуникациях и переводе. Как уже говорилось, призыв к

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 33.

Европе заключается в том, чтобы искать возможности взаимообменов, развивать проекты перевода и коммуникации и, стало быть, всю медийную сеть. Но вместе с тем она вряд ли должна строить такие трансъевропейские проекты (в искусстве или же в философии), которые бы подчинялись общей сетке норм, канонам рынка, стратегиям, выгодным для медийных сетей. При этом антиномия между централизацией, монополией и распылением, дисперсией постоянно влияет на все эти процессы. И в этой связи постоянно актуальным остается вопрос о том, «какая философия перевода будет преобладать в Европе? В Европе, которая отныне должна избегать как националистических стратегий языкового различия, так и насильственной гомогенизации языков посредством нейтрального переводческого посредника, претендующего быть прозрачным, метаязыковым, всеобщим?»[1]. Поиск решения, поиск наилучшей возможной стратегии в этой ситуации касается всех языков, всех культур и народов. И тут ситуация радикального различия обретает свой общий знаменатель: он — в общем опыте апории, переживаемом по-разному, но в любом случае неизбежном.

Согласно Деррида, не только мысль о языках и переводе, но и любая мысль о Европе, о принимаемом решении, об ответственности, о формах политического действия не может начаться иначе, как с опыта апории. Сердцевиной концептуального выражения этого апорийного опыта выступают различные соотношения *возможного и невозможного*. Что касается этики и политики, то их условием выступает «определенный *опыт возможности невозможного: испытание апорией*, на основе которого можно изобретать единственно *возможное (т. е. невозможное) изобретение*»[2]. В этом сложном и многослойном высказывании искомая, но парадоксальная европейская идентичность так или иначе выступает как «опыт невозможного»[3]. Если бы Деррида сказали, что тут он опять преувеличивает, он, наверное, ответил бы, что мораль или политика, которые не стремятся к невозможному и делают лишь возможное, тем самым выпадают за рамки этического и политического. Замечу, что в данном случае, как и во многих других, Деррида не расчленяет этическое и политическое — прежде всего, на том основании, что обе эти области требуют ответственности и предполагают решения, которые можно назвать «невозможными». Здесь мы и засекаем момент апорийности, или то неразрешимое противоречие, которое «требует мыслить иначе, мыслить, наконец, то, что возвещает о себе в загадочной форме "возможного" (или возможности — невоз-

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 58.
[2] *Ibidem*. P. 43, курсивы Деррида.
[3] *Ibidem*. P. 47.

можной — невозможного и пр.)»[1]... Все эти конструкции требуют тщательного продумывания, но сколько бы мы их ни анализировали, число апорий от этого не уменьшается, но лишь увеличивается (так, апориями являются и «возможность невозможного», и «невозможная возможность», и «невозможная возможность невозможного»): все попытки повернуть фразу так, чтобы ее прояснить, приводят к тому, что она запутывает нас еще больше, но, похоже, не потому, что автор нарочно хочет нас запутать...

Можно, наверное, сказать, что у Деррида место апорийности оказывается подлинно универсальным местом для многих человеческих состояний и переживаний. Между прочим, идентичность всегда претендует на универсальную значимость, на вписывание универсального в сингулярное. По этому поводу Деррида опять обращается к Валери, который в одном из своих очерков указывает на «смешную и одновременно самую прекрасную» черту французов, которые умудряются постоянно чувствовать себя «универсальными», подлинно «космополитичными» (hommes de l'univers). Наверное, это свойственно не только французам, уточняет Деррида: во всяком случае, и Гуссерль считал любого европейского философа «функционером человечества». При этом приходится, однако, не терять из виду оборотную сторону этих притязаний, а именно то, что космополитизм подчас слишком хорошо уживается с национализмом, что все национальное требует себе привилегий на уровне всеобщего — транснационального, транс-европейского; говоря на философском языке, на уровне трансцендентального, онтологического[2]. Однако практическая максима у нас все равно одна: чтобы выйти из пароксизмов национального и националистического, чтобы грамотно обойтись с этой апорией, нужно наметить «другой курс». Это стремление выстроить «другой курс», или, иначе, «другое курса» отвечает на призыв, о котором мы уже говорили: заново определить Европу, «реидентифицировать» ее[3], открывая Европу к опыту иного. При этом изобретать новое, но не прошедшее через опыт этой антиномии (или этой апории), — это опасная мистификация[4].

Так что же нужно для того, чтобы заново выстроить и осмыслить идентичность Европы в новых условиях? Тут Деррида выстраивает целый перечень необходимостей, которые выглядят как что-то нам вполне известное, однако в регистре задач деконструкции приобретают новые измерения. Так, для этого нужно критиковать любой тоталитарный догматизм, который по видимости борется с капи-

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 47.
[2] *Ibidem.* P. 48.
[3] *Ibidem.* P. 75.
[4] *Ibidem.* P. 70–71.

талом, а по сути — разрушает демократию; критиковать религию капитала, которая скрывается под ликом заманчивой новизны; культивировать наследие европейской критической традиции (несмотря на всю ее деконструктивную критику); принимать наследие европейской демократии, трезво осознавая, что оно, по сути, нам не дано и что его приход еще надо суметь помыслить. Наш долг — уважать различия, меньшинства, единичности, но одновременно и универсальность формального права вместе с желанием понимать и переводить, вместе со стремлением к согласию и однозначности закона большинства; и в любом случае — строить всевозможные препятствия на пути таких, к сожалению, жизнеспособных опасностей, как расизм, национализм и ксенофобия. Наш долг — уважать все то, что помещает себя под авторитет разума, хотя разговор о событии, ответственности, морали и политике неизбежно выводит нас за пределы теоретических детерминаций — знания, суждения, высказывания, подобно тому как действие в конкретной ситуации выходит за пределы всех форм «присутствия» и «презентации».

А потому самый общий призыв, вновь и вновь обращаемый Деррида к Европе, — не замыкаться в ее собственной самоидентичности, отправиться к другим берегам, к берегам другого, «совсем иного». И, конечно, наиболее важным здесь становится вопрос о современном состоянии международного права и международных организаций. Как правило, в этих организациях представлены, прежде всего, большие и богатые (а не малые и бедные) нации, так что подобный интернационализм легко находит общий язык с национализмом. А нам нужен новый интернационал, который был бы в известном смысле «постнациональным» и «постгеографическим»: в нем должны играть свою роль не только Париж, Лондон и Берлин, но — в романтическом языке — Дух, Судьба и Бытие. Так что дело за малым: Европа должна научиться культивировать различие, избегая как дисперсии, рассеяния, так и собранной в кулак монополии. Ведь и чистое (тоталитарное) единство, и чистая (анархическая) множественность равно являются синонимами смерти. При этом мы не забываем, что переводить все эти различия в простой и стандартный язык, в некую «транснациональную телетехнологию[1]» не стоит: полученные в результате общие схемы мировой политики останутся тогда «квази-политикой», «теле-техно-сциентистским» виртуальным миром.

[1] Термин «телетехнология» («tele» значит «на расстоянии») у Деррида обычно подразумевает использование телекоммуникаций, требующее особых приемов построения дискурса и образов. Общие проблемы телетехнологии рассматриваются в сборнике бесед Деррида с Бернаром Стиглером: *Derrida J.* Écographie — de la télévision. Avec B. Stiegler. Paris: Galilèe, INA, 1996.

§ 3. Право на философию в контексте глобализации

Вопрос о «праве на философию» поднимается в ряде поздних работ Деррида, в частности, как уже говорилось, этому был посвящен доклад на конференции, вышедший позднее отдельной брошюрой «Право на философию с космополитической точки зрения»[1]. Тот, кто больше привык к кантовской терминологии в ее русскоязычном варианте, быть может, предпочтет «космополитизму» кантовскую идею «всеобще-гражданского состояния», однако, по сути, взгляд с точки зрения «гражданина мира» и «космополитический взгляд» — это весьма близкие вещи. В этой работе «право на философию» выступает в ряду других прав — экономических, социальных, политических, и все же оно занимает особое место. Чтобы понять особенности права на философию, требуется понять особенности философии в ряду других форм человеческой деятельности — искусств, наук о природе, гуманитарных наук, причем сложность здесь заключается в том, что под «философией» подразумевается одновременно и та дисциплина, которая составляет часть гуманитарных дисциплин (humanités), и та, которая претендует на то, чтобы мыслить, разрабатывать, критиковать претензии других гуманитарных дисциплин на гуманизм и универсализм[2].

В спутники своих размышлений по вопросу о праве на философию в космополитическом, или всемирно-гражданском контексте Деррида привлекает Канта с его «небольшой, но сложной» работой «Идея всеобщей истории с точки зрения гражданина мира»[3]. В этой работе Кант выступает как пророк, который предсказал необходимость появления ряда международных организаций, возникших много позже — уже после Второй мировой войны. В наши дни их новая обязанность заключается в том, чтобы содействовать распространению философии как исследования и

---

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. Paris: Verdier, UNESCO, 1997. Между прочим, право на философию включает и «право на философию права»: *Quiviger P.-Y.* Derrida: de la philosophie au droit // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique. Numéro spécial. P. 41–52. См. также: *Губман Б. Л.* И. Кант и Ж. Деррида. О философии в космополитическом смысле // Философские науки. 2011. № 3.

[2] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 7–8.

[3] В рус. пер.: *Кант И.* Идея всемирной истории с точки зрения всемирного гражданства // *Кант И.* Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 7–23. В оригинале: *Kant I.* Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht (1784); франц. загл: Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (или иначе «Идея всеобщей истории с космополитической точки зрения»). Полагаю, что русский («с точки зрения всемирного гражданства») и французский («с космополитической точки зрения») варианты перевода немецкого оригинала (буквально: «с точки зрения гражданина мира») можно считать эквивалентными.

преподавания, созданию условий для эффективной работы человеческого разума, так что сама подпись той или иной страны под этими международными документами выступает как философский акт. И все же: где может возникнуть вопрос о праве на философию, где он может (должен) иметь место, в каком пространстве он обретает возможный и необходимый, легитимный смысл? Риторическим жестом Деррида указывает на кафедру философии ЮНЕСКО: таково одно из мест, где может и должен быть поставлен вопрос о праве на философию с космополитической точки зрения[1]. Сразу отмечу: это место подтвердило свою легитимность и оправдало доверие Деррида: так, по следам его предложений в ЮНЕСКО был организован, например, День философии (в принципе они проводятся регулярно), специально посвященный теме: «Политическая философия в космополитическом горизонте» (с подзаголовком, в котором нельзя не видеть следов дерридианского концептуального языка: «Глобализация и апории космополитики мира, гражданственности и человеческих действий»)[2]. Фи-

[1] Все это, уточняет Деррида, говорится не ради вежливости. ЮНЕСКО [расшифровка заглавия по буквам в заглавии такова: Организация Объединенных Наций по Науке, Культуре и Образованию] и ее кафедра философии оказали побуждающее влияние на разработку вопроса о «праве на философию с космополитической точки зрения». При этом документы международных организаций, признавших право на философию международным правом, представляют собой философские акты — не только потому, что используемые ими понятия имеют философскую историю, записанную в хартии или в конституции ЮНЕСКО, но прежде всего потому, что «подобные организации предполагают определенное *соучастие, совместность (partage) культуры и философского языка* и трудятся над тем, чтобы сделать возможным — в первую очередь, посредством образования — *доступ к этому языку и этой культуре*» (курсив мой — *Н. А.*) (*Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 13).

[2] Philosophie politique et horizon cosmopolitique. La mondialisation et les apories d'une cosmopolitique de la paix, de la citoyenneté et des actions / Journée de la philosophie à l'UNESCO. 2004. № 10. Среди основных докладов отмечу следующие: *Balibar E.* Cosmopolitisme et Internationalisme: deux modèles, deux héritages // *Ibidem.* P. 37–92; *Naishtat F.* Monde global vs. monde historique: le nouveau grand récit atemporel du monde et la question du cosmopolitisme // *Ibidem.* P. 93–162; *Raffin M.* Le cosmopolitisme en question: l'étranger comme ménace // *Ibidem.* P. 243–263. В этих докладах широко представлены ссылки на уже упомянутую работу Канта, на идею всемирно-гражданского права, на глобальное измерение прав человека, в них трактуется, например, такая тема, как «права человека и гостеприимство». Среди других обсуждавшихся вопросов мы находим и вопрос о том, возможна ли глобализация на уровне культуры (а не только политики, экономики, финансов); возможна ли такая космополитическая культура, которая была бы универсальной в кантовском смысле. Укажу, что теме пришельца, чужестранца был посвящен отдельный номер журнала Международного философского колледжа: L'Étranger dans la mondialité / Rue Descartes. 2002. № 37. Ср., в частности: *Skúlason P.* La culture du point de vue cosmopolitique // Rue Descartes. 2002. № 37. L'Étranger dans la mondialité. P. 199–207.

лософия по определению рефлексивна, она обращается на себя и постоянно ставит вопрос о собственной судьбе, причем это вопрошание не может следовать заранее заданным критериям, которые лишь подтверждались бы в каждом новом контексте.

А отсюда следующий ряд вопросов: почему в наши дни сам императив права на философию, а также вопросы о преподавании философии и об исследовании в философии должны формулироваться и развертываться в международном измерении? Почему ответственность за соблюдение «права на философию» уже не может быть «просто национальной»? И что собственно значат слова «интернациональный», «космополитический», «всеобщий» — применительно к философии?[1] Подступ к ответу на эти вопросы Деррида дает своей трактовкой философии как деятельности, конкретно и универсально «изобретающей»: «Философ есть тот, для кого философия не *дана*, кто, по сути, должен задавать вопрос о сущности и судьбе философии. И пере-изобретать (ré-inventer) ее. Об этом приходится напоминать, даже если это кажется тривиальным или слишком очевидным, так как, вопреки видимости, это — совершенно особая ситуация и особый долг, неведение которых может приводить к страшным практическим последствиям»[2]. Когда Кант говорил о «всемирной истории» и о «всеобщем всемирно-гражданском состоянии (Zustand)», он трактовал это состояние как следствие определенного умысла природы. Деррида, читая Канта, подчеркивает, что и «право на философию» тоже не есть некая данность: скорее, оно выступает как задача, поставленная в межнациональном и межгосударственном плане. Вместе с тем она требует философского подхода к всеобщей (или всемирной) истории: это становится условием самой возможности достичь всемирно-гражданского состояния. Однако достижение всемирно-гражданского состояния, как подчеркивал Кант, потребовало бы политической унификации всего рода человеческого, так что сама возможность этого вызывает сомнения. Уж не являются ли такая перспектива и вместе с нею идея особых организаций, направляемых международным философским правом, своего рода «фикцией», «романом»?

Деррида уточняет: слово «роман» в данном случае принадлежит Канту, хотя Канту оно явно не нравится. Осознавая риск своего замысла о «всемирно-историческом» и одновременно «всемирно-гражданском» состоянии, Кант стремится как можно скорее опровергнуть возможные возражения, поспешно заявляя, что все

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 16.
[2] *Ibidem.* P. 16.

это — не фикция и не «роман». Приводя и несколько усиливая эту кантовскую оговорку, Деррида добавляет от себя, что философия — в своих институтах, в своем бытии — «никоим образом не является литературой» или вымыслом воображения, однако «опасность литературы, становления-литературой философии столь насущна для Канта, что он неоднократно говорит об этом и опровергает это»[1]. Собственно говоря, чтобы подчеркнуть, что «все это — не фикция», Кант и ссылается на умысел природы, а также на исторические закономерности развития европейских наций — греческой и римской, противопоставляя их «варварским». Деррида, конечно, немедленно отмечает в этом привкус европоцентризма, который «в значительной мере» ограничивает космополитический, или всемирно-гражданский, размах кантовского замысла[2]. Причем это ограничение затрагивает и философскую аксиоматику, и ретроспективные отсылки к греко-римской истории и, конечно, явный намек на будущую гегемонию Европы, которая, «возможно, однажды даст законы всем другим». Иначе говоря, Кант всецело полагается на европейскую, или, как мы теперь говорим, «континентальную» модель философии»[3].

По Канту, единственный способ противопоставить философский разум вымыслу собственно и заключается в том, чтобы довериться европейской, и прежде всего греко-римской, истории, погрузиться в нее, насколько это может быть нам доступно. Впрочем, эта история показывает нам далеко не только приятные вещи. Например, она свидетельствует о том, что природа людей несоциальна (Кант пользуется здесь понятием «Ungeselligkeit», «необщительность»), а состояние войны, напротив, для людей совершенно естественно, так что для приведения их к «сообществу наций» (так переводит Деррида немецкое «Völkerbunde», «союз наций») требуются особые, искусственные средства. Одно из таких искусственных и одновременно «природных» средств — как раз то, что природа создала нас дикими и весьма далекими от философии. По Канту, мы должны быть за это признательны природе, которая, создав нас с такой нехваткой, после этого умело подталкивает нас к искомой общительности, используя для этого культуру, искусство и, конечно, — разум, развивая в этом направлении все человеческие задатки (слава богу, что хотя бы природными предпосылками человек не обделен).

В этом процессе проясняется и особая миссия Европы: она заключается в том, чтобы с помощью философии обосновать

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 21.
[2] *Ibidem.* P. 22.
[3] *Ibidem.* P. 22.

историю как таковую (Historie), а также историю как науку (Geschichte), а тем самым как раз и научиться мыслить историю человечества уже не как роман, но как систему, как рациональную (а не романную!) философскую историю. Уже греческая историография, словно путеводная нить, собирала воедино все то, что касалось всеобщности человеческого рода, так что опираться на этот исторический опыт нам полезно и сейчас. Прогресс для Канта — это постепенное совершенствование политической конституции на европейском континенте, и Кант тут не одинок. Телеологическая ось этого дискурса сохраняется у таких часто привлекаемых Деррида в собеседники мыслителей, как Гегель и Гуссерль, Хайдеггер и Валери. Однако как следует относиться ко всему этому сегодня? Не стоит ли скорее подчеркнуть ограниченность этого дискурса, погруженного в недра греко-европейской культурной памяти? Не пора ли сместить сам фундамент этой проблематики, вырвавшись за рамки старой оппозиции европоцентризма и антиевропоцентризма? Прежде всего, говорит Деррида, требуется учитывать, что философия не определяется какой-то одной программой, одним языком, память которого нам нужно было бы оживить, чтобы понять все ее назначение. Философия не является ни космополитической, ни универсальной, однако различные формы движения в этом направлении — существуют. Так (Деррида тщательно выбирает слова), в нашем опыте появляется все больше способов «присвоения и трансформации философского (du philosophique) в неевропейских языках и культурах»[1]: они, конечно, далеки от интериоризации западной памяти о философии, однако то, что они изобретают, кажется, вовсе не чуждо тому, что и мы сами считаем философией. Эта формулировка дипломатична и стратегична: «философия» заменяется субстантивированным прилагательным «философское», чтобы захватить тот момент трансформации философии, который ныне наблюдается в неевропейских культурах и языках, но одновременно Деррида подчеркивает, что при всех происходящих «трансформациях» это «философское» опознается как нечто принадлежащее полю философии и самими европейцами.

И это — один из параметров движения к всемирно-гражданской, или космополитической ситуации. Однако суть ситуации выразить не просто: мы должны признать, что «не только существуют другие пути для философии, но сама философия, если таковая существует, есть *другой путь* (курсив мой. — *Н. А.*)»[2]. И это

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 31.
[2] *Ibidem.* P. 33.

не новый феномен, подчеркивает Деррида: философия никогда не была развертыванием проекта, связанного с единственным языком, в месте проживания единственного народа, с опорой на одну-единственную память. «Под ее греческим именем в европейской памяти она всегда была "незаконнорожденной" (batârd), гибридной, привитой, разнонаправленной, многоязычной; и нам необходимо приспособить нашу практику истории философии, практику истории и философии к той реальности, которая тоже была шансом, и теперь, больше чем когда бы то ни было, является шансом»[1]. Это, конечно, программное заявление Деррида насчет философии. К нему Деррида делает принципиально важное добавление: «То, что я здесь говорю о философии, может также говориться, причем, по тем же самым причинам, о праве и о демократии»[2]. При этом привычная нам антиномия европоцентризма и антиевропоцентризма — по Деррида, симптом миссионерской и колониальной культуры — мешает и философии, и праву, и демократии. Если бы мы взялись строить свое представление о всемирном гражданстве, сохраняя эту оппозицию, это существенно ограничило бы наше понимание как «права на философию», так и того, что сейчас реально в философии происходит.

Однако уже поставленные вопросы о преподавании философии, а также о самом *императиве* права на философию возникают перед нами вновь и вновь: почему они непременно должны развертываться в международном измерении? Попробуем, вместе с Деррида, поставить вопрос об уважении права на философию, а также об условиях расширения, распространения этого права в виде нескольких взаимно соотнесенных тезисов.

Первое. Тот, кто говорит об уважении права на философию, о предоставлении и расширении этого права во всемирно-гражданском (космополитическом) плане, обязан учитывать конкуренцию между различными моделями, стилями, традициями философии. Все они тесно связаны с историей науки и языка, хотя и не сводятся к тому, что определяется национальной и языковой принадлежностью; возьмем, к примеру, оппозицию между «континентальной» и «аналитической», или англо-саксонской, философскими традициями: ни та, ни другая не сводятся ни к нациям, ни к языкам, а в наши дни оба этих типа философии уже распространились на весь мир. Скажем так: право на философию предполагает отныне не только само наличие этих двух конкурирующих философских моделей, но и работу по снятию их гегемо-

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. P. 33.
[2] *Ibidem.*

нии, поиск доступа к другим философским традициям и философским языкам.

Второе. Уважение к праву на философию предполагает выход за рамки традиционных философских языков (таких как греческий, латинский, немецкий, арабский). Философия должна практиковаться также на тех путях, которые не являются лишь «анамнестическими» (т. е. вспоминающими о прошлом), и в тех языках, которые никаким родством с вышеуказанными языками не связаны. Хотя в наши дни распространение права на философию ярко окрашено гегемонией английского языка как средства универсальной философской коммуникации, философия ставит этот языковой догматизм под вопрос. При этом речь идет вовсе не о том, чтобы вообще отвлечь философию от того, что привязывает ее к определенному языку и тем самым пропагандировать абстрактную мысль вне связи с языковой конкретностью, но, напротив, о том, чтобы вводить философские события в действие так, чтобы они не были ни единичными (и потому непереводимыми), ни прозрачными и однозначными в стихии абстрактной универсальности.

Разумеется, если мы имеем дело с одним «языком» в широком смысле слова, то мы тем самым приобретаем одну философскую аксиоматику, одну модель дискурса и коммуникации. Нечто подобное происходит в области науки и техники: в астрофизике, генетике, информатике, медицине тоже проторяются пути для всемирногражданской (космополитической) коммуникации и тем самым открываются пути научному исследованию, а также развитию эпистемологии[1] и истории наук. А также и философии, в которой есть то, что солидарно движению науки. Однако здесь необходима оговорка: нынешний прогресс наук в духе новой эры Просвещения не должен отдавать вопрос о правах на философию политике научно-технической сферы; если свести все в единую формулу, можно сказать, что он должен обеспечиваться «политикой *мысли,* которая не делает уступок ни позитивизму, ни сциентизму, ни эпистемологизму»[2] и — при всем уважении к науке, но также к религиям и праву — опирается на опыт, свидетельствующий о *неустранимой автономии* (autonomie irréductible) философии.

И этот тезис о принципиальной *автономии философии* для нас принципиально важен. Деррида показывает, что независимо от того, в какой области возникает та или иная исследовательская или

[1] Это одно из немногих позитивных употреблений слова «эпистемология» в текстах Деррида (p. 39): чаще оно кренится к «эпистемологи*зму*» — с негативным суффиксом. См. следующую цитату в том же абзаце.

[2] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie... P. 39.

практическая проблема (это могут быть сферы экологии, биоэтики, искусственного оплодотворения, пересадки органов, международного права и др.), все они имеют отношение к философии уже хотя бы потому, что затрагивают понятие «собственного», «собственности» (du propre, de la propriété), а также вопрос об отношении к себе и к другому — в рамках ценностей субъекта и объекта, идентичности, личности (между прочим, все эти фундаментальные понятия фигурируют и в документах, направляющих работу международных организаций). Деррида не хочет, чтобы тезис об «автономности философии» оставался пустым и абстрактным принципом. Учитывая связь науки с техникой, с политико-экономическими или военно-политическими интересами, нельзя не видеть, что вопрос об автономии философии применительно к науке затрагивает существенные моменты права на философию и реализации этого права. Еще один аспект философской автономии — ее отношение к религиям — важен для каждого, кто хочет, чтобы доступ к философии был открыт для представителей разных конфессий.

В целом, однако, приходится учитывать, что право на философию может ограничиваться по тем или иным языковым, национальным, религиозным, социальным, политическим причинам, а также в связи с принадлежностью к определенному классу, возрасту, полу или по всем этим вместе взятым параметрам, так что для осуществления права на философию нужна неусыпная положительная бдительность. Однако, быть может, важнейший момент при определении и защите права на философию «с космополитической точки зрения» — это его связь с мотивом «грядущей» или «пока еще будущей» демократии (démocratie à venir)[1]. Право на философию неотделимо от процессов эффективной демократизации, и такое высказывание — не условная уступка некоторому демократическому консенсусу: в мире сейчас повсюду возникают новые проблемы, требующие новой философской рефлексии — об истории понятия демократии и о тех чертах «еще не наступившей» демократии, которая стремится говорить и быть.

Третье. Философия не ограничивается своими институтами и педагогическими практиками, однако все различия между философиями (различия в традициях, стиле, языке, национальности)

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie... P. 41. Одна из декад в Серизи-ля-Салль была посвящена теме «Грядущая демократия. Вокруг Жака Деррида» (La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004). Среди выступлений отметим: *Peretti C. de, Vidarte P.* L'Auto-délimitation déconstructive: la démocratie indéconstructible? // *Ibidem.* P. 129–146; *Bernardo F.* Pas de démocratie sans déconstruction. Veiller à la democratie // *Ibidem.* P. 265–294; *Mallet M.-L.* Avant-propos // *Ibidem.* P. 9–11; *Bennington G.* La Démocratie à venir // *Ibidem.* P. 599–613.

так или иначе воплощаются в таких структурах, как школа, коллеж, лицей, университет, исследовательские учреждения, а потому эти различия структур и институтов требуют своего сопоставительного изучения. А теперь попробуем, вновь обратившись к Канту, сосредоточиться на том, что является общим для всех (западных и незападных) обществ, которые хотели бы ввести в действие право на философию. Помимо политических и религиозных мотивов, которые могут ограничить право на философию и даже запретить ее, а также помимо всех уже перечисленных мотивов дискриминации, философия, ее преподавание и исследование — в Европе и в других местах — страдают от ограничений, которые могут и не иметь эксплицитной формы прямого запрета, но тем не менее действуют (это могут быть, например, ссылки ответственных инстанций на ограниченность средств). Подобные ограничения, уточняет Деррида кантовское изложение проблемы, — это мотивы, а не обоснования: они могут объясняться бюджетной экономией, приоритетом перед другими направлениями исследований как полезных, рентабельных, неотложных — в связи с определенными техноэкономическими или военно-научными императивами. Целиком отвергать их невозможно. Однако чем громче звучат эти требования, тем более неотложным становится сам императив права на философию. А вместе с ним — оценка и критика таких форм философии, которые во имя «техно-экономико-военного позитивизма», «прагматизма» или «реализма» пытаются лишить места «философию открытую и беспредельную — как в преподавании, так и в исследованиях, эффективную в международных обменах»[1].

Вот почему по поводу кантовского понятия всемирного гражданства Деррида формулирует в итоге осторожную оговорку: оно одновременно и слишком «натуралистическое», и слишком «телеологическое». А потому нам лучше перенести внимание на то, что у Канта нам еще только предстоит осмыслить. Тому фрагменту кантовского текста, где об этом говорится, Деррида дает свое заглавие «О философии — долг и долженствование (la dette et le devoir)»[2]. В нем Кант говорит о долге и долгах, о том, что долг бывает разный. Бывает, что у правительства, которое и хотело бы потратить больше средств на образование, нет денег, так как заранее отложены для будущей войны: но если это так, то пусть хотя бы не мешают частным инициативам в этой области! Далее, это вопрос о государственных долгах, бремя которых безудержно растет, несмотря на все изобретаемые способы их амортизации. Далее Кант

[1] *Derrida J.* Le Droit à la philosophie... P. 45–46.
[2] *Ibidem.* P. 47

пишет о необходимости подготовки всемирной законодательной организации, нового политического организма, которому в его время не было аналога. А это, подчеркивает Деррида, переносит вопрос о долге в широкий геополитический план и открывает перед нами путь одновременно и менее традиционалистский и, быть может, менее телеологичный, чем то, что предлагал Кант. Хочется надеяться, что мы сможем создать такой международный организм, членов которого связывало бы сознание необходимости сохранения целого (Enthaltung des Ganzen) в интересах каждого. Кант хотел, чтобы после нескольких «преобразующих революций» смог бы, наконец, осуществиться «верховный промысел природы». Однако вопрос остается: будет ли это тем всемирногражданским (или космополитическим) состоянием, в лоне которого смогут развиться все первоначальные задатки рода человеческого? Но в любом случае Деррида выводит размышления Канта из регистра первоначального и предопределенного: право на философию отныне будет определяться в мало изученной нами области — через различение между разными режимами долга — долга конечного и долга бесконечного, внутреннего и внешнего, долга и долженствования, стирания долга и его переутверждения...

Глава пятая
Гиперболическое в основании квази-сообществ

§ 1. Ответственность и гостеприимство

Слово «ответственность» — однокоренное со словом «ответ» не только в русском языке, так же обстоит дело и в английском, и во французском: речь идет о способности ответить на призыв и одновременно отвечать за себя, за свои поступки. Деррида рассматривает ответственность и связанное с ней решение в перспективе гиперболической, чистой этики. Чистая гиперболическая этика не исходит из предзаданных критериев. Например, опыт чистого гостеприимства не должен исходить из чего-либо, точнее, он должен в принципе исходить из «ничто» (partir de rien). Обычно «ничто» переживается как нечто негативное (бедность, лишение), но в нашем случае «ничто» имеет позитивный смысл. Это — условие возможности гостеприимства как изобретения: «лишь поскольку мы исходим из *ничто*, изобретательное поэтическое событие гостеприимства имеет какие-то шансы случиться»[1]. Деррида объясняет это так: мы не должны иметь какое-то предрассчитанное ожидание, предполагать нечто заранее известное и определенное, так как это заведомо помешает возможному событию встречи другого. В самом деле, в качестве условия (этического или же юридического) гостеприимства нужно, чтобы мое поведение не было продиктовано никаким механически применяемым правилом: в противном случае я буду лишь казаться гостеприимным. Гостеприимство требует, чтобы я изобрел мое собственное правило отношения к другому. Более того, поскольку мы находимся в основном в сфере философского язы-

[1] *Derrida J.* Responsabilité et hospitalité // Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida / Avec la participation de Michel Wieviorka. Grigny: Paroles d'Aube, 1999. P. 112. О соотношениях концепций Ж. Деррида и Ж.-Л. Нанси по вопросу о гостеприимстве см.: *Петровская Е. В.* Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида) // Философские науки. 2011. № 3.

ка Деррида, мы вправе сказать, что другой приходит там и туда, где происходит переизобретение языка (ou le langage se reinvente)[1], и происходит это скорее в области поэтической, нежели логической. Но даже если я говорю нечто совершенно обычное и, казалось бы, ничего не изобретаю, сам поступок приема гостя должен быть абсолютно уникальным — как если бы он был первым в истории. Таким образом, акцент Деррида на языке и уникальности изобретаемых средств и есть главный принцип работы: в каждом отдельном случае гостеприимство предполагает креативность и одновременно ответственность, а момент общезначимости нам так или иначе обеспечивает вырабатываемое нами слово-понятие.

Эти правила могут применяться и к собственным текстам Деррида, и к его отношению к читателям. Чтение Деррида вызывает у нас значительные трудности, причем его работа с языком нам одновременно и помогает и мешает. Заданных правил у нас нет, каждый акт мысли должен переживаться и продумываться заново, вместе с полным грузом ответственности за акт понимания. При этом подчас возникает и чувство отчаяния: даже если в прошлый раз у нас что-то получилось, из этого не следует, что и сейчас у нас что-то получится. Но что собственно мы изобретаем? Деррида пытается нам это пояснить средствами своего языка: мы изобретаем не langue (конкретный язык или языковую систему), но langage (саму языковую способность вместе с приемами речевой деятельности, порождающими конкретные высказывания). Разумеется, заговорить на каком-то абсолютно другом языке я все равно не могу, если, конечно, хочу, чтобы меня поняли, и с этим приходится считаться — и в поступках, и в мыслях, и в выборе слов. Новое не может не соотноситься с уже существующими условиями говорения и с общим словарем языка, однако Деррида хочет, чтобы оно было предельно открытым и изобретательным.

Вместе с тем новое говорение есть не просто креативность, но и определенная ответственность, и потому оно может переживаться как напряжение, как апория. Эта ситуация каждый раз уникальна: мы переживаем напряженное взаимодействие между необходимостью обратиться к кому-то как к единичности (и, стало быть, войти в сферу события, не имеющего прецедентов в изобретенном мною языке) и одновременно «вписыванием» (l'inscription) этого поэтического высказывания в существующую логику приемов, средств и правил. Но также и в политику, т. е., в определенные условия существования и взаимодействия людей с их законами и структурами. Получается, стало быть, что дело все

[1] *Derrida J.* Responsabilité et hospitalité. P. 113.

же не в изобретении чего-то абсолютно непредсказуемого и, конечно же, не в повторении заданного, но в том, чтобы каждый раз находить новую меру и «некий уникальный компромисс между этими двумя полюсами»[1]. Например, в какой-то конкретной ситуации я, будучи французским гражданином, должен найти связь между системой языковых норм, существующих во французском языке (langue), а также во французской культуре и во французской конституции, и языком, культурой, обычаями пришельца, иностранца — того, кого я принимаю. Стало быть, моя задача — найти *место встречи* между тем и другим, причем «ответственность в том и заключается, чтобы изобрести это место встречи»[2], встречи как события и встречи уникального события. Стало быть, ничем не предопределенная событийность не отменяет ответственность, но, напротив, реализует ее, и это, наверное, труднее всего понять.

Что же касается политической ответственности, то она заключается не в том, чтобы сделать нечто ответственное один-единственный раз, но в том, чтобы систематично создавать такие ситуации, которые были бы относительно устойчивы и доступные контролю, а потому могли бы дать больше шансов для изобретения нового — на пересечении культурных, языковых, социальных различий. Опираясь на некоторые другие работы Деррида (и прежде всего на книгу «Хулиганы. Два эссе о разуме»: мы будем рассматривать ее в следующей главе), можно сказать, что фактически мы принимаем на себя (или должны принять на себя) ответственность за поиск опосредующей, промежуточной ступени между, условно говоря, логикой разума (изобретающего) и логикой рассудка (опирающегося на правила), между уникальным и повторяющимся. Тот же алгоритм лежит и в основе политической деятельности, если она хочет быть одновременно и эффективной, и способной к изобретению. Речь в итоге идет не о конкретных изобретениях по случаю, но о творческом участии в долгой и глубокой, причем ненасильственной, трансформации (причем с «наименьшим возможным насилием») «этого языка, этой культуры, этого стиля, этих законов»[3]. Чтобы осуществить все это, наших индивидуальных способностей недостаточно: для этого требуется развитие ряда «типических и общих способностей», которые могут раскрыться и в личном контакте, и в общественных местах, и даже в процессе работы с новыми медийными возможностями (в качестве примера

[1] *Derrida J.* Responsabilité et hospitalité. P. 114.
[2] *Ibidem.* О специфике «странного» понятия ответственности см.: *Gasché R.* L'étrange concept de responsabilité // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004. P. 361–374.
[3] *Derrida J.* Responsabilité et hospitalité. P. 114.

креативного взаимовлияния разных медиа Деррида называет знакомые ему еще с детства музыку и песни, в которых сочетаются еврейские, арабские, французские культурные традиции).

Вершиной трудностей для современной Европы является религиозный вопрос. Наиболее толерантные подходы, так или иначе, предполагают принцип светскости. Но как быть, если мы имеем дело с культурой, для которой принцип светскости или вообще не существует, или не является значимым? Во Франции одна из крупнейших религий — ислам: он принимается, но при условии, что он не нарушает принципа светскости, предполагающего четкую границу между публичной и частной жизнью, причем во имя республиканских принципов с этим принципом обычно соглашаются как справа, так и слева. Должны ли мы заставлять «гостя», «пришельца» (arrivant) принять сам принцип разделения частного и публичного — как наследие долгой европейской истории? А как быть, если «прибывающий» сам осуществляет насилие? Готового ответа у нас нет: следует анализировать условия, в которых случаются подобные конфликты, и искать наименее насильственные способы их разрешения.

При этом возникает тревожная диссимметрия между гостем, от которого мы не требуем ответственности, и нашей собственной позицией, которая предполагает беспредельную ответственность. Деррида иллюстрирует эту диссимметричную ситуацию на примере одного из рассказов Альбера Камю из сборника «L'exile et le royaume». Этот рассказ называется «L'hôte», что по-французски означает одновременно и «гость» и «хозяин» (дома)[1]. Действие рассказа развертывается в колониальном Алжире, и речь в нем идет о странном гостеприимстве (hospitalité), зараженном враждебностью (hostilité) (эти слова являются однокоренными, т. е. этимологически родственными, что заведомо создает парадоксальную ситуацию взаимодействия «враждебного» и «гостеприимного», собственного и чужого). Между прочим, для каждого из нас принять чужого — это не только риск и угроза, но и единственный шанс занять свое «собственное» место. Это значит, что я бы не был тем, кем являюсь, например, не был бы «хозяином» (дома, города, языка), если бы другой человек, гость, не предоставил мне такую возможность — самим своим действием, своим приходом, в результате которого «хозяин сам становится гостем — того, кого он приглашает»[2]. Точно так же происходит и в языке: мой язык —

[1] В английском переводе, отмечает Деррида, рассказ однозначно назван «Гость» (guest), что, разумеется, уменьшает смысловые ресурсы исходного понятия и тем самым выказывает метафорическую нехватку гостеприимства по отношению к французскому оригиналу.

[2] *Derrida J.* Responsabilité et hospitalité. P. 118.

это всегда язык другого[1], причем не только потому, что я его наследую, получаю от других, но и потому, что чужой (гость), дает (или, точнее «отдает» — «redonne») его мне в каждом акте нашего разговора, нашего общения. Эта коммуникативная схема, по сути, дает единственный шанс для того, что можно было бы назвать «аппроприацией моего "собственного"» («d'appropriation de mon "propre"»), присвоением того, что иначе навсегда осталось бы не моим и не собственным, а во многом таковым и остается. Хозяин и гость как бы меняются местами, и это оказывается невыносимо для тех, кто считает, что они заведомо обладают самоидентичностью, что они, независимо от прихода иностранца, всегда и уже «у себя дома». Итак, для Деррида «собственное» возможно лишь в том случае и постольку, поскольку оно не изначально и получено нами от «приходящего» — подобно тому, как, например, «присутствие» в процессе критики метафизики становится возможным, только если оно не изначально, но возникает как один из моментов в деконструктивном процессе различения.

Но обратимся к рассказу Камю, на материале которого Деррида хочет показать нам апории гостеприимства и ответственности. В дом француза (учителя географии) является французский жандарм, который требует приютить пленника (алжирца со связанными руками) которого утром следующего дня необходимо доставить в полицейский участок, находящийся за несколько километров от дома. Учитель всячески пытается уклониться от этого тягостного для него поручения, но тщетно: пленника все равно оставляют на его попечение. С точки зрения исторической, культурной, геополитической, ситуация получается двусмысленная: француз-колонизатор в Алжире — гость, тогда как араб, напротив, «у себя дома», но в этом рассказе все поставлено вверх дном. Учитель полон мучительных раздумий: что делать с пленником — отвести в полицию или отпустить? Ответственность за любое решение будет лежать на нем одном — независимо от того, применяет ли он уже существующие нормы или сам изобретает их. В данном случае муки ответственности материализуются в утреннее решение: покормив пленника, учитель доводит его до развилки дорог и предоставляет ему выбор: сюда пойдешь — придешь в полицейский участок, туда пойдешь — попадешь к номадам, кочевникам, среди которых, быть может, обретешь свободу. Учитель в рассказе Камю и в пересказе Деррида даже немного развернул гостя в ту сторону, куда ему стоило бы двинуться в поисках свободы, и отправился восвояси, оставив окончательное решение за плен-

[1] *Derrida J.* Responsabilité et hospitalité. P. 119.

ником. Но когда через несколько минут он обернулся, то увидел, что араб уныло бредет по направлению к полицейскому участку. Одновременно он с ужасом понял, что избавиться от ответственности ему не удалось: вина за все случившееся лежит на нем и ему от этого никуда не деться.

Какова мораль этого рассказа, скорее похожего на басню? Можно ли разрешить апорию гостеприимства? Между теоретическим вопросом и практическими решениями простирается пропасть. Вот лишь один пример: Европейский парламент писателей, в работе которого принимал участие и сам Деррида, предложил создавать в Европе и по всему свету «города-убежища» (villes-refuges). Эта идея (и отчасти — практика) существует с библейских времен: тот или иной город мог получить статус убежища для жертв преследований. Сейчас Европарламент писателей призывает нас оживить и развить эту практику. Впрочем, писатели выдвигали и более обычные предложения: брать инициативу на местах повсюду — в муниципалитете, в городе, в государстве, по всей Европе и т. д. Здесь я отсылаю читателя к работе Деррида «Космополиты всех стран, еще одно усилие!»[1]. Этот текст предназначался для выступления на первом конгрессе «городов-убежищ», состоявшемся в марте 1996 году в Страсбурге, и был зачитан на заседании конгресса в отсутствии Деррида. Годом раньше в результате инициативы Международного парламента писателей была выработана хартия, объединившая 400 городов: в ней были сформулированы правила предоставления убежища писателям, преследуемым по политическим мотивам. В момент издания доклада эта сеть включала уже 24 города — в основном европейских, но также и американских. Теоретической основой этой идеи остается кантовский проект расширения всемирно-гражданского («космополитического») — вплоть до идеи всеобщего, универсального гостеприимства, трактуемого как условие вечного мира между людьми[2].

«Вечный мир между людьми» — это, конечно, девиз Канта. Хартия не следует Канту буквально, однако вспомнить основные линии кантовского подхода к гостеприимству в работе «К вечному миру» нам будет здесь очень полезно — и в связи с гостеприимством, и в связи с другими этико-политическими вопросами, которые рассматриваются в этом разделе. Как известно, в своей «Третьей окончательной статье договора о вечном мире» Кант выдвигает тезис о том, что «право всемирного гражданства» «должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства»[3]. Кант

[1] *Derrida J.* Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris: Galilée, 1997.
[2] *Кант И.* К вечному миру (1795) // *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 6. С. 276–279.
[3] *Там же.* С. 276.

объясняет этот принцип понятно и конкретно: это право на то, чтобы с пришельцем не обращались как с врагом. Если пришелец ведет себя вызывающе, его могут выдворить из страны (правда, при условии, что это не приведет к его гибели), но если пришелец ведет себя мирно, с ним в принципе не должны обращаться враждебно. Кант ищет для выражения этой идеи самые точные слова: на этой ранней стадии общения лучше сказать не право «гостеприимства», но право «посещения». Обоснованием права посещения выступает общее для всех людей право владения «земной поверхностью», на которой люди не могут рассеяться до бесконечности так, чтобы вообще не соприкасаться, а потому им так или иначе приходится терпеть соседство друг друга. Пути, по которым можно приближаться друг к другу, — это моря и пустынные незаселенные части земли. При этом Кант трезво уточняет: если поначалу право на гостеприимство — это всего лишь право «завязать отношения с коренными жителями»[1], то постепенно эти отношения могут перерасти в иные, публично узаконенные, а в результате подобных инициатив и контактов человечество будет все больше приближаться к искомому всемирно-гражданскому состоянию. Пока же, подчеркивает Кант, международное право есть не что иное, как право на войну; однако постепенно состояние войны должно измениться, преобразоваться, отвлекая человечество от его дикой (т. е. не основанной на законах) свободы, заставляя его принять публичные (т. е. принудительные для всех) законы и образовать достойное всех людей «государство народов» (civitas gentium).

Через анализ дерридианской трактовки гостеприимства мы, кажется, начинаем лучше понимать в целом его взгляды на сообщество и на проблемы идентичности применительно к сообществу. В самом деле, слово «гостеприимство» означает приглашение, намерение принять иностранца — на личном уровне (это вопрос о приглашении в собственный дом) и на уровне государства (тут возникают социально-политические вопросы о беженцах, об иммигрантах, об «иностранных» языках, об этнических меньшинствах и др.). Как считают некоторые последователи Деррида, например Джон Капуто, не будет ошибкой видеть в программе и реализации деконструкции особую форму гостеприимства. Можно было бы даже представить себе международное бюро деконструкции, допустим в Париже, где над дверью висел бы гостеприимный лозунг «Bienvenue!», или, иначе: «Добро пожаловать, другой!»[2]

---

[1] *Кант И.* К вечному миру. С. 277.

[2] Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida / Ed. J. D. Caputo. N. Y.: Fordham Univ. Press, 1997. P. 110.

Анализ социальных отношений и социальных дискурсов у Деррида тесно связан с судьбой слов и их этимологии. Слово hospitalité происходит от латинского hospes, образованного в свою очередь от hostis: изначально оно значило «иностранец», «чужой (étranger)», а потом приняло значение врага (франц. hostile от лат. hostiles) + pets (potis, potes, potentia) — «иметь власть» (Деррида заимствует эти этимологические развертки из известного словаря-справочника Эмиля Бенвениста[1]. Автор поясняет, что этимологически гостеприимство есть функция власти хозяина дома: гостеприимным может быть лишь тот, у кого есть, *где* принять гостя, он должен быть собственником, владельцем собственности (major domo, maître chez soi). Феномен гостеприимства не отрицает ни инаковости другого (hostis), ни власти хозяина дома, так что в саму идею гостеприимства неизбежно вписано некое самоограничение, сохранение дистанции между своим и чужим, между владением собственностью и приглашением другого к себе в дом. Так что некий минимум враждебности неизбежно сохраняется во всех явлениях, связанных с тем, что по-французски и по-английски называется hospitalité/hospitality (hostil/pitality): «госте-приимство окрашено чем-то вроде «враго/приимства». Конечно, когда хозяин говорит нам «будьте как дома», это лишь метафора или, скорее, гипербола, но что касается самой идеи гостеприимства, то в нее неизбежно вписано напряжение, апория: как я могу по-настоящему радушно принять другого, оставаясь хозяином дома? Здесь предполагается заведомое ограничение гостеприимства как дара, так что сама возможность гостеприимства ограничена его невозможностью.

Но как все-таки можно было бы описать реально осуществляющееся гостеприимство? Для этого приходится пройти через опыт (expérience), чем-то напоминающий паралич или полную невозможность двигаться: гостеприимство, возможность которого мы ищем, не-возможно (im-possible). Но эта возможность и невозможность — не есть обычное, локальное, в принципе разрешимое противоречие: оно серьезно и принципиально. Несмотря на свою невозможность, гостеприимство парадоксальным образом действенно: оно может давить на, казалось бы, непреодолимый предел и каким-то чудом пересекать его, осуществляя акт дарения: *дар* безграничного гостеприимства ставится тем самым выше всех форм ограниченного гостеприимства. Когда хозяин, словно впадая в безумие, ломает заслоны между собой и гостем и начинает действовать, превышая все меры мыслимого усердия и превра-

[1] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. Т. I. Кн. I. Глава 7. Гостеприимство.

щая свою собственность в дар, возникает ситуация безусловного гостеприимства. Да, она невозможна. Но это был бы единственный путь, на котором гость мог бы действительно почувствовать, что он был «у себя дома». Кстати, и хозяин — тоже. По-видимому, Деррида интересует в гостеприимстве именно его невозможность и связанный с ним эксцесс, переизбыток: он, как всегда, стремится мыслить немыслимое, гиперболическое. Гостеприимство есть то, до чего я пока не дорос: я слишком расчетлив, подчинен каким-то конкретным мотивациям — например, стремлюсь показать себя перед другими в наилучшем свете. Больше того: я не только сам не гостеприимен, но даже и не знаю, что такое гостеприимство. И есть ли реальный выход из этого порочного круга?

Как мы видим, Деррида строит свои довольно сложные мыслительные конструкции там, где философия их обычно не строила; он требует внимания к невозможному — подчас лишь для того, чтобы потом еще раз заново зафиксировать невозможность какой-то мысли, действия, состояния. При этом он возводит вопросы почти бытовые на уровень вопросов почти трансцендентальных (об этом говорит и сам Деррида, и это подчеркивает известный исследователь его творчества Р. Гаше). Однако все эти движения, жесты, переходы требуют от того, кто об этом пишет и пытается это объективировать, предельного напряжения. Подчас кажется, что Деррида зависает, как гимнаст в неудобной позе (и это кажется противоречием к тому, что я выше говорила о его неверткости), и не стремится перейти в естественное положение, которое бы облегчило боль во всех членах. При этом он действует, как и положено философу, который все мирские и городские законы нарушает. Похоже, что его интересует не возможное разрешение противоречия, но само состояние напряжения, усиленное общей склонностью к гиперболичности, о чем он говорил в «Письме и различии», в «Монолингвизме другого» и во многих других своих работах. Но когда Деррида интересуется самими напряжениями, которые пронизывают «гостеприимство», он делает это не для того, чтобы разрушить их изнутри, но чтобы открыть это напряженное состояние вовне, продвинуть его за собственные пределы, представить его как открытую структуру возможного невозможного. И все эти его движения определенным образом — через какие угодно изломанные способы выражения — фиксируются в дискурсе, в языке, хотя, казалось бы, выразить такое парадоксальное движение языковыми средствами вообще невозможно. В конечном счете апория все же как-то разрешается, только не познанием, а поступком, не интеллектуально, но — скорее перформативно: точнее, даже не разрешается, но продавливается

напором слепого акта щедрости, который и сам не знает, куда нас влечет. Близок к этой трактовке гостеприимства и постоянно следует за ней по пятам и вопрос о *даре*.

Таким образом, понятия этические и политические оказываются в той же мере взаимосвязанными и взаимоперетекающими, как и понятия, нацеленные на деконструкцию метафизики, которые мы рассматривали в первом разделе: они никогда не стоят поодиночке, но образуют связные группы, и каждое зацепляет, а иногда и поясняет другое и другие в том или ином отношении, в том или ином контексте. В данном случае понятия «дар» и «гостеприимство» дают иной взгляд на *сообщество*. Слово «сообщество» звучит в русском языке спокойно и позитивно, но во французском и английском языках, унаследовавших романский корень, оно предполагает иную смысловую нагрузку. Этимологически в понятии communauté (англ. community), наряду с элементом «com», означающим совместность, имеется элемент «munire, munitio», который означает: экипировать, снабжать необходимым, в том числе провизией, средствами защиты и, в частности, запасными частями для огнестрельного оружия. Тем самым, можно сказать, положительная идея сообщества строится на отрицательной идее защиты «нас» от «других», или, иначе, на идее заведомой агрессии, «негостеприимства», враждебности. Тем самым, подобно понятию гостеприимства, понятие сообщества также этимологически несет в себе свою оппозицию: ведь гармония и мир в сообществе зависят от адекватной «амуниции»[1] и тем самым от готовности к войне.

На основании операций деконструкции, произведенных по отношению к этому ряду слов и понятий (можно сказать, словопонятий), мы видим те узкие места, в которых от нас требуется еще большее, или даже гиперболическое, самоограничение. Так, в гостеприимстве, оставаясь владельцем дома, я должен уметь, ограничивая себя, приветствовать другого так, чтобы он действительно чувствовал себя «как дома»; точно так же в сообществе я должен уметь ограничивать свою идентичность так, чтобы сообщество, состоящее из мне подобных (или же не-подобных), могло быть в целом гостеприимным. Однако при этом неизбежно возникает уже упоминавшаяся дилемма: если сообщество слишком гостеприимно, оно теряет свою идентичность, если оно слишком держится за свою идентичность, оно становится негостеприимным. И то и другое — формы ступора, оцепенелости: чтобы преодолеть это парализующее состояние, продвигаясь в

[1] По словарю Ожегова: «(устар.) Снаряжение военнослужащего (кроме оружия и одежды)». См.: *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1988. С. 23.

сторону более гостеприимного сообщества, требуется ограничивать себя и одновременно быть открытым, налагая запрет на слишком сильное и однозначно направленное самособирание (самососредоточение)[1]. Приходится так или иначе сочетать упорное давление на собственные границы ради большей открытости с политикой самоограничения. При этом возникает мысль: а не идет ли здесь речь уже не о «констатациях» или же «перформативах», но о каких-то иных, нам пока не известных модальностях слова и действия, которым еще нет адекватного обозначения или хотя бы метафорического названия?

§ 2. Другой: А-дьё Левинасу

Этот параграф одновременно и вписывается в рассматриваемую в этом разделе этико-политическую проблематику, и повторяет ту траекторию движения деконструкции, которую Деррида прошел вместе со своими героями. Левинас был одним из тех, кто просиял в большом очерке Деррида под заглавием «Насилие и метафизика» из сборника «Письмо и различие»[2]. Несмотря на то, что Левинас был известен уже до Второй мировой войны, именно в изложении Деррида концепция Левинаса была впервые представлена как значимое философское событие. Кроме того, в своей поздней фазе Деррида пережил, по мнению ряда исследователей, своего рода «левинасовский поворот»[3], хотя при этом очевидно, что Деррида не мог просто следовать за Левинасом, что в его отношении к Левинасу было как притяжение, так и стремление к «эмансипации». Некоторые исследователи уже проследили «хиазмы» и переклички между Деррида и Левинасом[4], показав, как текст одного вызывал, пусть и не сразу, отклик другого; в любом случае Левинас оказался важным персонажем для формирования философского языка Деррида.

В качестве историко-философского вступления, которое позволит более четко проследить этапы концептуальных взаимодействий между Деррида и Левинасом, отмечу, что Деррида написал о Левинасе два очерка и книгу. В первом очерке «Насилие и метафизика» (1964) Деррида так или иначе связывает позицию Левинаса с «метафизикой присутствия». Во втором очерке «В этот момент в этой работе вот он

[1] *Derrida J.* Points de suspension. P. 366.
[2] *Derrida J.* Violence et métaphysique // *Derrida J.* L'Écriture et la différence. 1967.
[3] Ср.: *Salanskis J.-M.* Derrida. P. 105.
[4] *Mosès S.* Au Cœur d'un chiasme. Derrida et Lévinas, Lévinas et Derrida // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008. P. 109–134.

я» (1980)[1] Деррида продолжает линию критики метафизических презумпций, однако признается, что левинасовская этика, быть может, и не столь уж метафизична, как может показаться. В книге «Адьё Емманюэлю Левинасу» Деррида воздает почести ушедшему и признает, прежде всего, что его собственная рефлексия над гостеприимством была бы немыслима без Левинаса. Деррида, таким образом, постепенно все больше приближается к левинасовской мысли, построенной под знаком приятия Другого. Но это не было и не могло быть безоговорочным приятием и полным согласием. Так, в одном из своих поздних интервью Деррида очерчивает позицию «предельно а-этического», так или иначе противопоставляя ее тому, в чем он видит суть левинасовской метафизики. Однако это не помешало ему признать, что Левинас сумел организовать мощную «деконструкцию онтологии — того, что господствует над западной философией»[2]. Деррида возражает против левинасовского акцента на гуманизме, не включающем более широкого отношения к живому (животное «не имеет лица»), против моментов укрепления метафизики (абсолютное как бесконечная экстериорность), субъективности, трансценденции. Однако оба мыслителя и, кажется, независимо друг от друга, активно используют уже в 1963–1964 годах слово-понятие «след», которое в трактовке Деррида является одним из слов-знаков предельной неметафизичности, выхода за пределы мысли о присутствии. Что же касается Левинаса, то он даже изобрел — причем во вполне дерридианской концептуальной стилистике — слово «essAnce» по модели дерридианского différAnce (напомню грамматически правильные формы этих слово-понятий: essence и différence). Правда, подчас он оборачивал деконструктивистские доводы Деррида против него самого, полагая, например, что деконструкция слово-понятий, связанных с присутствием, вполне может свидетельствовать о почтении перед вечностью «великого присутствия» или, иначе — бытия, равно как и истины теоретического порядка[3].

---

[1] *Derrida J.* En ce moment même dans cet ouvrage me voici // *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 159–202.

[2] *Derrida J.* Entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée // Magazine littéraire. 2003. № 419. P. 32.

[3] *Lévinas E.* Altérité et transcendence. Saint-Clément-la Rivière: Fata Morgana, 1995. P. 175–176. Заметим, что Левинас неоднократно писал о Деррида. Ср.: *Levinas E.* Tout autrement // Cahier de l'Herne: Jacques Derrida. P. 16–19. (Первоначально этот текст был опубликован в журнале: L'Arc. 1973. № 54. Jacques Derrida. P. 33–37.). В целом Левинас с симпатией описывает основания деконструкции как попытки освободить время от его субординации настоящему, при которой прошлое и будущее воспринимаются как модусы или модификации наличного и присутствующего. Однако Левинас замечает, что мыслительные операции, позволяющие нам помыслить бытие тварного мира, все равно не могут обойтись без «онтического рассказа о божественном деянии» (18), что мысль о языке, в

В «Насилии и метафизике» один из главных вопросов Деррида ставился так: есть ли у Левинаса основания претендовать на отход от онтологической традиции в философии, в частности на преодоление концепций тех основателей феноменологии, с наследием которых Левинас связывает свою работу, прежде всего — Гуссерля и Хайдеггера? Хотя Деррида признает, что Левинас решительно стремится освободиться от своего философского окружения, он сомневается в том, что Левинасу удалось разместиться к некоем послеонтологическом месте — в месте философии Другого, философии инаковости, радикально порывающей с Гуссерлем и с Хайдеггером[1]. Подход Левинаса, с точки зрения Деррида, может прочитываться как нечто похожее на феноменологию, лишенную своих предпосылок, сначала онтологических — понятий феномена и логоса, а затем также и понимания трансцендентального в терминах условий возможности. Словом, он склонен опровергать левинасовскую претензию на «разрыв» с онтологией и феноменологией, хотя саму эту претензию принимает всерьез, считая необходимым демонстрировать ограниченный характер онтологических и феноменологических подходов и допущений.

Однако в целом очерк «Насилие и метафизика» демонстрирует более умеренный подход, нежели те крайние претензии на опровержения и превзойдения, которые воспринимались как общая радикальная атмосфера так называемой французской мысли (the French Thought): на фоне этого кипения философских эмоций мысль Деррида всегда была более взвешенной и спокойной. Как считает, по-моему, небезосновательно, Жан-Мишель Салански, Деррида трактует Левинаса в чем-то похоже на то, как он трактует Фуко — в том же сборнике: Фуко он отказывает в возможности занять такую позицию исследователя безумия, с которой можно было бы ополчиться против Декарта, безумие отвергавшего, а Левинасу он отказывает в праве разместиться в таком послеонтологическом месте полной инаковости, откуда он мог бы объявить о решительном разрыве с Гуссерлем и Хайдеггером. Деррида осторожно относится к левинасовской теме Другого, полагая, что Ле-

---

котором говоримое отделяется от сказанного, а означающее от означаемого, не освобождает нас от попыток помыслить знак как некое «экстраординарное событие»: «один-для-другого» (18). Самое важное здесь в том, что знак «подвешивает» аспект «для себя»: «для-другого» выходит на первый план как моя ответственность за другого, как «не-безразличие к другому — братскому» (18). Иными словами, Левинас видит в дерридианской деконструкции особый проект онтологического — этики до бытия.

[1] Это мнение, как и ряд других соображений Жана-Мишеля Салански, которые он выдвигает как предположения, представляются мне вполне обоснованными, и я на них опираюсь.

винас, уважая в другом субъекта, центр свободного сознания, делает умозаключения по моему собственному примеру, исходит из некоей трансцендентальной симметрии Я и Другого, что не может быть достаточно надежным основанием рассуждения. И тем более Деррида насторожен к идее «абсолютно другого» (absolument autre): мы по определению не можем удостовериться в существовании абсолютно другого, потому что неспособны сопоставить абсолютно другого с каким-либо иным сущим. К тому же философский язык Деррида не приемлет некоторые пространственные метафоры Левинаса (например, идею «Выси» (la Hauteur) другого), так как эти риторические воскрешают к жизни тот онтологический порядок, от которого мы стремимся освободиться. Получается, что выйти из метафизических координат и просто «прилуниться» в этике, как того хотелось бы Левинасу, не так уж просто. Значит ли это на языке Деррида, который, несмотря на все критические сомнения, всегда пишет о Левинасе подробно и уважительно, что левинасовский путь от онтологии и феноменологии к этике — неубедителен, непоследователен? Пожалуй, именно так. К тому же, вслед за Деррида, некоторые исследователи стали считать этическое превзойдение метафизики невозможным. Так, Рикёр не видел возможности диалога с левинасовским «абсолютно другим», а в предложенном у Левинаса этическом пути усматривал вариант метафизики Другого. Однако, отклоняясь от Левинаса в ряде моментов, собственная мысль Деррида зацеплена за многие положения Левинаса.

В книге «Адьё — Эмманюэлю Левинасу»[1] заострен вопрос о соотношении этического и политического. Содержательная сложность рассмотрения этой проблемы в следующем. Левинасовская мысль дуальна, как и его этическая интрига, они связаны с появлением «лица», или «лика Другого». Этическая позиция отстраняет «мир», оттесняет его на задний план — не важно даже, идет ли речь о природном или о культурном мире. Но у Левинаса этическая мысль, полагает Деррида, оттесняет также и политическое: политика начинается лишь там, где требования этического уходят на второй план. При этом однако Деррида признает, что провести жесткую границу между этическим и политическим невозможно. В итоге этот упрек можно сформулировать и в перспективе оправдания: справедливость, к которой апеллирует Левинас, требует учета ситуации каждого и одновременно сравнительной оценки прав и обязанностей, а потому она не может быть изначальной и самообосновывающейся. По этой логике вещей не может быть

[1] *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997. Ср. также: *Derrida J.* Adieu // *Derrida J.* Chaque fois unique, la fin du monde. Paris: Galilée, 2001. P. 241–252.

такого «а-космического» состояния, который был бы чисто дуальным: «третий» всегда и уже в нем присутствует. А потому, учитывая это отношение с инстанцией «третьего», можно сказать, что в этом смысле (не дуального, а более сложного отношения) «политическое не вторично: оно так же первозданно, как и архаичная этика»[1].

А если посмотреть на ситуацию в перспективе политического, что же у нас получится? Что политика всегда, так или иначе, вынуждена считаться с бесконечным смыслом этического требования, которое Левинас трактует дуальным образом? Однако тогда окажется, что из рассуждений Левинаса вытекает некоторая несообразность вполне рациональной политики, которая учитывает измерение конфликтов, но одновременно опирается на некую максималистскую и, по сути своей, невозможную этику. Требуется, по-видимому, признать, что дуальная ситуация иллюзорна, что мы постоянно живем в множественном мире насилия, полемики, битвы — именно потому, что мы живем в мире *многих*. Но дерридианское прочтение Левинаса идет еще дальше: оно трактует левинасовское понятие справедливости, столь важное и для самого Деррида, как то, что *недоступно* деконструкции, как то, что становится неким мессианическим обетованием, быть может, именно благодаря (или все же вопреки?) своей радикальной неопределенности. Можно, наверное, сказать, что Деррида переводит левинасовское различие между этическим и политическим в другую область: отныне это — различие между бесконечным измерением справедливости как «совсем иного» (такая справедливость не подлежит деконструкции) и конечной областью права, вполне доступного деконструкции. При этом Деррида, оттеняя специфику своего подхода, обязательно добавит, что бесконечное не имеет *лица* (sans visage), оно — безлично (impersonnel).

С середины 1980-х годов Деррида активно развивает левинасовскую тематику: это исследования, посвященные приятию «радикально иного», всего того, что связано с опытом дара, прощения, гостеприимства, справедливости, смерти и др. Во всех этих случаях Деррида стремится выбраться в свободное пространство несчетной и неизмеримой сингулярности «другого». Деррида и раньше поддерживал критику, обращенную Левинасом на Гуссерля (Другой не есть alter ego) и на Хайдеггера (благо предшествует бытию). Однако при этом Деррида делает и более радикальный ход: он связывает проблематику Другого и проблематику инаковости со «структурной открытостью» к невозможному — тому, что выходит за рамки интеллигибельного. При этом невозможное не долж-

[1] *Salanskis J.-M.* Derrida. P. 114.

но быть понято нами как то, что не может быть сделано: напротив, подчас оно требует незамедлительного свершения (например, простить непростительное, оказать безусловное гостеприимство пришельцу и др.), при том что порядок мысли, не допускающий опоры на непосредственность присутствия и данности чего бы то ни было, остается в силе. И все же: у позднего Деррида основное интеллектуальное усилие направляется не на то, чтобы противопоставить деконструкцию метафизике присутствия, но скорее на то, чтобы связать язык деконструкции с экспериментами в области невозможного или абсолютно безусловного.

Разрабатывая в последние десятилетия проблему возможности невозможного, Деррида перифразирует, усиливает и распространяет левинасовские ходы мысли (например, левинасовскую трактовку возможности смерти в бытии как «возможности невозможного», которую нельзя мыслить в терминах противопоставления бытия и ничто, и др.[1]). В целом дерридианская логика невозможного выбирает новую траекторию в послекантовской истории идей. Трансцендентальная проблематика — для нас обычно та, что ищет условий возможности (бытия истины, бытия Бога и др.). Что же касается Деррида, то он все больше сдвигается к вопросу о том, как «событие» смещает трансцендентальную логику условий возможности, в каких бы формах она ни выступала. Деррида признает, что в своих ранних работах он (вслед за работами Левинаса) был так или иначе привержен трансцендентальному вопросу об условиях возможности, однако в дальнейшем более насущными становятся вопросы, связанные с возможным и невозможным. В центре внимания Деррида оказывается особая область «безусловных событий», не зависимых от трансцендентального поля, от условий концептуализации и от требований умопостигаемости. Все феноменологи (включая и Левинаса), так или иначе, ставили вопрос о том, как сделать смысл и означение возможными. Деррида же ставит прежде всего вопрос о том опыте, который выходит за рамки возможного, в частности, за рамки схем взаимности, обменов и дарений, стремящихся к эквивалентности, и др. Сложную схематику отношений между процедурами деконструкции и обращенностью к другому Деррида формулирует следующим образом: «Интерес деконструкции, ее силы и ее желания <...> это определенный опыт невозможного, то есть <...> *другого*, опыт другого как изобретение невозможного, иначе говоря, опыт другого как единственное возможное изобретение»[2].

[1] *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. P. 50.
[2] *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilee, 1987. P. 27.

В «Адьё, Левинас» Деррида, по сути, бьется над вопросом, строгого решения для него не имеющим: это вопрос об отношениях между этикой ответственности (или этикой как ответственностью) и правом (или политикой) гостеприимства — в традиции того, что по Канту соответствовало бы условиям универсального (или всеобщего) гостеприимства. Общая его траектория здесь, можно сказать, — это движение от понятия этического к политическому в горизонте религиозного. Именно такой путь Деррида проделал в работе тексте «Вера и знание: два источника "религии" в пределах только разума» («Foi et Savoir: Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison»). В подзаголовке мы видим перекличку с кантовской «Религией в пределах только разума», а в самом тексте Деррида — попытку хотя бы в отдельных моментах «переписать» знаменитый очерк Канта. Конечно, все эти утверждения несколько схематичны, на деле траектория соотношений между темами и мотивами обоих авторов более запутанная. Главная тема ответственности — безграничной, бесконечной, абсолютной — проходит у Деррида по разным регистрам и появляется в разных контекстах. Деррида всячески подчеркивает необходимость прояснения соотношений между этими атрибутами ответственности. При этом он трактует ответственность как нечто «категорическое» или даже «транскатегорическое», чрезмерное: она достигает определенной идеальности в «почти кантовском» смысле за счет того, что была включена в общую структуру повторяемости, переутверждения[1]. Однако в целом этика, политика и религия не доступны анализу ни как трансцендентальные термины (категории, идеи), ни как трансцендентные сущности: скорее, они предстают как некие трансцендентальные историчности[2].

Это навеянное Гуссерлем понятие Деррида рассматривал в разных своих работах (во введении к «Началам геометрии» и затем в докторской диссертации «Проблема генезиса в феноменологии Гуссерля»): в нем, казалось, можно было найти — прямо или косвенно — такой ключ к проблемам этики и этического, который позволял бы помыслить решение и ответственность, не подкрепляя их онтологическими обоснованиями. В «Вере и знании» с этим связано понятие опыта «религии». То, что говорится о гостеприимстве в двух его смыслах, напоминает Кантову характеристи-

[1] *Vries H. de.* Une pensée hospitalière. Derrida et l'éthique // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai, 2004. № 901. P. 235.

[2] О понятии трансцендентальной историчности см., в частности: *Савин А. Э.* Способ периодизации исторического процесса у Гуссерля // Вопросы философии. 2008. № 5; *Он же.* Концепция историчности жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2007. № 12.

ку двух источников «религии» в их отношении к разуму. С одной стороны, это трансцендентальные условия возможности (например, той же ответственности), с другой, инстанции эмпирически и онтически обоснованные, так что нам остается соотносить и выбирать либо более формальные, либо более конкретные черты и аспекты религиозного. По Деррида, оригинальность Левинаса и Канта, в частности, в том, что они показывают связь понятий этического и политического с «религиозной» традицией — иудаизма, христианства и ислама, так называемых позитивных религий, опирающихся на Священное Писание[1].

При этом современная ситуация отказа от религии и одновременно поворота к религии сама создает парадокс, в первую очередь — этический. Этот парадокс запечатлевается и на уровне философского языка Деррида. Приглядимся к заглавию книги, посвященной Левинасу: оно ведь тоже парадоксально. В его основе — апорийная структура, которая одновременно предполагает как приближение, так и отталкивание: а именно, как движение к Богу (à Dieu), к слову и имени Бога, так и прощание (adieu) — по крайней мере, с каноническими интерпретациями того, что называется Богом. По этому имени и понятия adieu Деррида приводит пояснения из другой своей книги[2], уточняя, что слово adieu может означать, по крайней мере, три вещи: 1) приветствие или благословение (иногда по-французски говорят adieu в момент встречи, а не прощания); 2) приветствие в момент расставания — быть может, навсегда, в момент смерти; 3) наконец, à dieu может значить — отношение к Богу или предстояние перед Богом; но это подразумевает также и отношение к другому человеку — свершаемое (или же облекаемое в слова) перед Богом. К этому перечню семантико-концептуальных возможностей Деррида добавляет еще одну весьма весомую возможность: A-Dieu — это идея бесконечного в конечном[3]. И вся эта множественность смыслов задействована также в отношении Деррида к Левинасу и к его понятиям.

В другом тексте — очерке «Адьё» — название которого перекликается с названием книги о Левинасе, Деррида по-новому, необыч-

---

[1] Этот вопрос рассматривается, в частности в работе: *Vries H. de.* Une pensée hospitalière. Derrida et l'éthique // *Ibidem.* P. 234–256.

[2] *Derrida J.* Donner la mort. Paris: Galilée, 1999. По поводу перевода ее заглавия среди переводчиков и комментаторов нет единого мнения: «Дарование [Дар, Дарение] смерти», тем более что оно входит в смысловую перекличку с заглавиями других знаменательных работ Деррида и прежде всего: *Derrida J.* Donner le temps. I. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991, где речь аналогичным образом идет о ряде возможных лексических и смысловых ассоциаций вокруг отношения к времени (дар/дарение/дарование/отдача и др.).

[3] *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. P. 205.

но выстраивает мотивы Левинаса вокруг понятия гостеприимства. Деррида показывает, что Левинас переосмысливает этическое, политическое и религиозное в терминах гостеприимства. Это осуществляется посредством особой концептуально-языковой процедуры, которую можно назвать уже не определением, дефиницией, но скорее «инфиницией»[1]: это определение, уходящее в бесконечность. В этом процессе, уходящем в бесконечность, конкретные формы и отношения гостеприимства могут получить статус абсолютного гостеприимства или, иначе, — приятия другого как *совсем иного*. Деррида, которому в данном случае важно показать значимость левинасовских понятий не только для этики, но и для политики, подчеркивает особое значение тезиса об отношении к другому как «совсем иному» (другой это одновременно и «совсем иное», и «совсем иной», и «совсем другой») для области политики и права. Все наши новые движения в области международных отношений, сетует Деррида, недостаточно подготовлены, так как они опираются на традиционные, унаследованные доктрины права и не позволяют соотнестись с новой перспективой, допускающей прием «совсем другого», причем все эти правовые вопросы неизбежно выходят как в область теории, так и в область конкретной политики.

Для Деррида очень важно, что Левинас поставил вопрос не просто об ответственности, но о неограниченной ответственности (la responsabilité illimitée)[2], которая выходит за рамки канонических форм религиозности в область человеческой жизни. При этом Деррида ссылается на «Четыре урока Талмуда» (Quatre leçons talmudiques), в которых Левинас утверждал абсолютную первичность связей между людьми, их приятия друг другом: то, что предшествует моей свободе, есть некое «безусловное “да”» («“oui” inconditionné»)[3], и это «да» древнее простодушной спонтанности жизни («*oui* plus ancient que la spontanéité naïve»)[4]. Это первичное «да» есть знак изначальной верности нерушимому союзу, который относится и к жизни, и к смерти. Смерть — особое понятие, состояние, индикатор человеческих отношений. Мы впервые сталкиваемся со смертью применительно к другим людям. Смерть — так Деррида прочитывает Левинаса — мы встречаем в лицах других: смерть это невозможность ответа. Смерть без-ответна, и это осо-

[1] Кажется, я видела термин «инфициния» у Михаила Эпштейна, склонного придумывать слова, однако, если он обычно предлагает свои нововведения как некую виртуальную возможность, то в данном случае — это уже реальность конкретного концептуального использования терминов.
[2] *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. P. 9.
[3] *Ibidem.* P. 13.
[4] *Ibidem.* P. 13.

бый опыт, он не подавляет, но генерирует и закрепляет ответственность. «Смерть другого» — это «первая смерть», с которой я сталкиваюсь[1]; «я ответствен за другого, поскольку он смертен»; «смерть умирающего другого затрагивает меня в самой моей идентичности, <...> созданной невыразимой ответственностью»[2]... Читая Левинаса, говорит Деррида, я каждый раз полон благодарности и восхищения: в нем есть мягкая сила, которая затягивает меня в эту гетерономическую кривизну его мысли, в отношение к «совсем другому», к «совсем иному»: это отношение и есть справедливость. Именно принимая Другого, по Левинасу, я выхожу за рамки дихотомий априорного и апостериорного, активного и пассивного, находясь одновременно и в том, и в другом, и в активном, и в пассивном[3].

Деррида вспоминает: когда Левинас вводил во Францию феноменологию, он делал это весьма необычным образом: изнутри, не полемизируя, но одновременно и извне, издалека, из какого-то «совершенно другого места»[4]. Наверное, это умение Левинаса уравновешивать внутреннее и внешнее вдохновляло и самого Деррида в его попытках самоопределения: откуда он говорит и пишет? Как складывается его философский язык, опосредующий эти разные позиции? Фундаментальный язык Левинаса — онтологический. Деррида, который в принципе отстраняется от онтологии и метафизики (хотя это и не одно и то же), напоминает нам, что Левинас не просто повторяет, но заново изобретает «мысль, устремленную к Богу», или «la pensée de l'à-Dieu», эту реализацию бесконечного в конечном. Сам Левинас пользуется словом-призывом А-Дьё в разных регистрах: можно прощаться с жизнью, чувствуя скорый уход, можно держаться за А-Дьё как за то, что поддерживает и сохраняет нас, несмотря на течение времени, а можно мыслить А-Дьё как подход — через Другого — к самому средоточию времени и жизни. Деррида в своей книге «А-Дьё Эманюэлю Левинасу» оставляет последнее слово своему герою, который комментирует Тору — еврейскую священную книгу, содержащую откровение, записанное на горе Синай. Можно искать буквальных объяснений ее божественного происхождения, а можно перевести эти объяснения в термины фундаментального онтологического закона, в термины библейской заботы о пришельце, о вдове и сироте, заботы о другом человеке[5]. Деррида было важно,

[1] *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. P. 18.
[2] *Ibidem.* P. 19.
[3] *Ibidem.* P. 22. Деррида развивает эту мысль со ссылкой на «Тотальность и бесконечное» Левинаса.
[4] *Ibidem.* P. 24.
[5] *Ibidem.* P. 211.

что для Левинаса «язык есть доброта», а сама «сущность языка — дружба и гостеприимство»[1]. Этими левинасовскими словами о гостеприимстве Деррида завершает свою книгу о Левинасе: именно гостеприимство лежит в основе всякой открытости (ouverture) к другому, а не наоборот.

Одна из главных тем Левинаса (а вслед за ним и Деррида) заключалась в том, чтобы прояснить отношения между этикой гостеприимства (этикой как гостеприимством) и правом, или политикой гостеприимства — на фоне неизбывной кантовской традиции мыслить всеобщее гостеприимство как условие вечного мира. Спрашивается: может ли этика гостеприимства в мысли Левинаса обосновать право и политику — на уровне социальном, национальном, государственном, национально-государственном? Ведь одно из другого прямо не выводится. При этом левинасовское понятие «приема» (accueil) другого предполагает, вместе с понятием «лица», философскую первичность сущего перед бытием[2]. Если у Канта даже «вечный мир» сохраняет след враждебности — действительной или виртуальной, то у Левинаса, напротив, даже война хранит след мирного принятия «лица»[3]. По Левинасу, можно сказать, что прием другого в доме, открытом другому, совпадает с абсолютно трансцендентным желанием Другого («Тотальность и бесконечное»)[4].

В целом, какой бы вопрос мы ни взяли, речь у Деррида идет о двух крайних полюсах нашего опыта и нашего языка — идеальном и реальном: они выступают как абстракции в сложном процессе переозначивания, который никогда не прекращается, так как никакое значение не является ни самым первым, ни последним, окончательным. Между этими полюсами развертывается вся драма ответственности, решения и свидетельства — как действия и как страдания (претерпевания). В процессе поисков соизмеримости, расчетов, «переговоров» между различными факторами и инстанциями нашего опыта то, что можно было бы назвать абсолютной справедливостью, постоянно ставится под угрозу, компрометируется, подрывается. Однако — и это тоже парадокс, говорит Деррида, — абсолютная справедливость, если бы таковая была возможна, оказалась бы сама в себе порочна, а потому она не должна оставаться «в себе», но обязательно долж-

[1] *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. P. 23. Здесь Деррида ссылается на «Тотальность и бесконечное». О левинасовской идее гостеприимства, рождающегося в языке и через язык, см.: *Wyschogrod E.* Autochtony and Welcome: Discourses of Exile in Lévinas and Derrida // Derrida and Religion. Other Testaments / Sherwood Y., Hart K., eds. N. Y.; L.: Routledge, 2005. P. 53–62.

[2] *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Lévinas. P. 156.

[3] *Ibidem.* P. 156.

[4] *Ibidem.* P. 163.

на «переводиться»[1] в другое: в конкретные принципы и правила, законы и обычаи. По Канту, такой перевод и перезапись максимальной этической ответственности в области права направляется идеалом бесконечного приближения (аппроксимации). Но Деррида не согласен с логикой постепенного приближения: он видит соотношение между этими инстанциями — бесконечным и конечным — как апорийное и стремится вывести из этого все следствия.

Вопросы, которые впервые были подняты Деррида уже в «Насилии и метафизике», подталкивали его к дальнейшему исследованию ответственности в контексте со-обусловливаний и взаимодействий этического и политического, политического и религиозного — причем не только на уровне мыслимого, но и на уровне реального, на уровне тех конкретизаций, которые объективируются и закрепляются в философском языке. Деррида показывает: между правом и справедливостью не действуют никакие линейные отношения, никакие иерархические обоснования, хотя обычная логика, не задумываясь, указывает нам на отношения субординации между абсолютным гостеприимством, с одной стороны, и гостеприимством законов и прав, с другой. Согласно Деррида, левинасовская логика гостеприимства выводит на первый план Другого, однако она оставляет подвешенным вопрос о том, кто же он, этот другой — в этическом, политическом и религиозном плане.

§ 3. Покаяние и прощение

Отношения гостеприимства, прощения, покаяния[2] в течение ряда лет обсуждались на семинарах Деррида в Высшей школе социальных исследований. Что такое прощение? Откуда пришло это понятие? Может ли покаяние/прощение быть коллективным, политическим, историческим или только личным? Как и при каких условиях можно обсуждать его не только на этическом, но и на политическом уровне? Кто имеет право прощать? До какой степени можно прощать? Деррида подчеркивает: каждый раз, когда прощение оказывается на службе какой-то цели, пусть самой благородной (искупление, примирение, спасение и др.), когда таким путем ищется восстановление нормы (социальной, национальной, политической, психологической и др.), реальность прощения и его понятие оказываются «нечистыми». Ведь прощение не

[1] *Vries H. de.* Une pensée hospitalière. Derrida et l'éthique. P. 236.

[2] Франц. pardon: прощение, извинение, но также (в словарях с пометой «религ.») покаяние, искупление.

является и не должно быть нормальным, нормативным или нормализующим: оно должно оставаться чем-то исключительным, невозможным — как если бы оно прерывало обычный ход вещей в их исторической временности.

Сам образ покаяния/прощения, а также язык, на котором мы о нем говорим, связан с религиозным наследием (можно сказать, «авраамовым» наследием[1], чтобы собрать вместе иудаизм, христианство и ислам). Деррида трактует этот язык как сложную, внутренне конфликтную традицию, которая имеет каждый раз свои особенности, но одновременно находится на пути универсализации. Понятие покаяния/прощения сейчас звучит по всему миру. На самых разных геополитических «сценах» со времен последней мировой войны множатся следы покаяния, а в роли кающихся выступают не только индивиды, но целые сообщества, профессиональные корпорации, главы церквей и государств: все они произносят слова раскаяния и «просят прощения». Эти слова и просьбы формулируются в языке, выходящем за рамки национальных языков, в том универсальном языке, который Деррида называет авраамовым. Во всех этих конкретных ситуациях речь идет о некоей универсальной потребности в памяти, в том, чтобы обратиться к прошлому и выразить свое раскаяние в терминах, выходящих за рамки национальных языков, национальных юридических правил и критериев. Иногда этот вопрос смешивается, причем сознательно, с вопросами об извинении и сожалении, с практикой амнистии, с критериями срока давности обвинения и возможности его снятия — некоторые из этих вопросов связаны со сферой права, в том числе уголовного.

И во всех этих случаях конкретных, релятивизирующих вину негоциаций Деррида использует язык деконструкции, чтобы показать все стороны покаяния/прощения как этической, социальной, политической проблемы. Конечно, исходить мы должны из того, что существует и непростительное — то, что не заслуживает прощения. Однако именно оно, непростительное, причем только оно собственно и *взывает к прощению*: ведь если прощать лишь то, что простительно, или того, кто по каким-то основаниям заслуживает прощения, то это никак не связано с собственно прощением. По-настоящему к прощению взывает худшее, непростительное, преступное: то, что в религиозном языке называется «смертным грехом». И здесь, подчеркивает Деррида, мы вновь сталкиваемся с *апорией*, которую можно сформулировать так: *«прощение прощает только непростительное»*. Иными словами: прощение есть нечто

[1] См. сноску 1 на с. 188.

невозможное или даже оно есть само невозможное: оно возможно лишь в том случае, если совершает нечто невозможное[1].

В предшествующие века совершалось немало непростительных преступлений, так что ново здесь вовсе не то, что они совершались, но то, что они стали известны широкому кругу людей и даже, можно сказать на условно-философском языке, стали достоянием некоего «универсального сознания»[2] (если представить себе высшую инстанцию, которая хранит весь человеческий опыт). Когда во Франции в 1964 году приняли закон об отсутствии срока давности применительно к преступлениям против человечности, это вызвало споры и столкновения мнений. Постараемся не потерять здесь концептуальное различие, важное для наших рассуждений, призывает нас Деррида: юридическое понятие закона об «отсутствии срока давности» ни в коей мере не эквивалентно не-юридическому понятию «непростительного». В самом деле: ведь даже и не имея закона о сроке давности (т. е. в ситуациях, когда тезис о подсудности преступления сохраняется), все равно можно простить преступника. И наоборот: сохраняя закон о давности (т. е. в ситуациях, когда закон об осуждении перестает действовать), прощения все равно можно и не получить. Само понятие imprescriptible (не подлежащее действию закона о сроке давности) в применении его к преступлениям против человечности обращает нас к вечным, или трансцендентным меркам оценки, к апокалиптическому горизонту Страшного суда. В юридическом и моральном плане эта современная ситуация отличается новизной: она выводит идею права за рамки существующего права, каждый раз исторически определенного[3].

У Владимира Янкелевича есть текст, который так и назван «Не подлежащее закону о давности» (L'imprescriptible): речь тут идет о преступлениях против человечности, т. е. не против каких-то конкретных врагов (религиозных, идеологических или политических), но против человека и людей вообще — а тем самым и против самой возможности прощать. По поводу преступлений Холокоста, как иногда говорят, прощения быть не может — в частности, потому, что люди, совершившие эти преступления, не каялись и прощения не просили. С точки зрения обычной морали, это, казалось бы, вполне понятное соображение. Однако Деррида решительно выступает против самой этой «логики условностей»[4],

---

[1] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. Entretien avec M. Wieviorka // *Derrida J.* Foi et savoir. Suivi de: Le Siècle et le Pardon. Paris: Seuil, 2000. P. 108.
[2] *Ibidem.* P. 109.
[3] *Derrida J.* Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible // Cahier de l'Herne: Jacques Derrida. 2004. P. 541–560.
[4] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 110.

предполагающей, что прощение возможно лишь при условии публичного покаяния. Проблема в том, что, согласно христианской традиции, прощение связано по смыслу со спасением, которое, в свою очередь, достигается путем искупления, жертвоприношения и др., и во всем этом так или иначе действует логика пропорционального наказания. По Деррида, подобная трансакция, экономическая в широком смысле слова, казалось бы, подтверждает Авраамов закон с его идеей жертвоприношения и искупления, но она же одновременно и подрывает его. Что же касается самой *идеи* прощения, то она предполагает *безусловность* помилования, которое дается виновному именно как виновному, а не как уже исправившемуся (или вставшему на путь исправления) грешнику. И это, подчеркивает Деррида, не семантическая казуистика, но суть дела. Прощение не может быть пропорционально степени вины, степени признания вины, степени обнаруженного намерения исправиться и т. д., ибо во всех этих случаях мы опять-таки прощали бы вовсе не виновного, но кого-то совсем другого.

В отличие от Янкелевича, а также Ханны Арендт, которая считает, что прощение следует трактовать как некую «человеческую возможность»[1], для Деррида, — отметим это еще раз — история прощения начинается с непростительного, а само прощение может быть лишь безусловным. Конечно, при этом возникает бездна вопросов: кто, кому, что прощает? Подлежит ли прощению преступление или же сам человек, его совершивший (что, согласимся, вовсе не одно и то же)? Перед какой инстанцией даруется прощение: перед обвиняемым или перед Богом как абсолютным свидетелем? (во Франции, поясняет Деррида, Церковь не говорит о своем раскаянии перед людьми, например, перед сообществом евреев: она просит прощения прямо у Бога). К тому же прощать при условии исправления — это было бы слишком легко: нужно прощать и вину, и виноватого как таковых. Такое безусловное прощение — гиперболическое и может даже показаться безумным. Деррида именно так

[1] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 112. Деррида поясняет позицию Арендт следующим образом: Арендт считала, что возможность прощения и возможность наказания соотносительны, что люди не могут простить то, за что они не способны наказать, и не могут наказать за то, что считают непростительным. У Янкелевича акцент также ставится на идее некоторой симметрии между наказанием и прощением: прощение не имело бы смысла, если бы преступление рассматривалось как нечто непоправимое, и потому можно сказать, что прощение умерло в лагерях смерти. О трактовке справедливости у Арендт и Деррида, а также об их подходах к этическим аспектам демократии см.: *Haddad S. J.* Derrida, Arendt, and the Inheritance of Democracy [dissertation]. Evanston, Il.: Northwestern Univ. Press, 2006. Деррида трактует демократию как апорийное наследие, тогда как автор книги предлагает в качестве альтернативы такому подходу арендтовскую трактовку наследия демократии через понятие «рождения».

и говорит: прощение безумно, и оно «должно остаться безумием невозможного»[1], но это не признак его дисквалификации. Может быть, это вообще единственное, что может случиться как событие — «как некая революция, прерывающая обычный ход истории, политики и права»[2]. Иначе говоря, если рассуждать в терминах правового поля, то прощение остается гетерогенным по отношению к политическому и юридическому порядку в их обычном понимании, оно выпадает из этого порядка. В тех сценах прощения, которые мы обычно видим, происходит, как правило, злоупотребление понятием прощения, так как акт прощения сопровождается обменами, расчетами, переговорами: в кантовской терминологии все это относилось бы к области гипотетического императива[3].

Однако это мощное гиперболическое требование не остается в порядке чисто гиперболического: оно пытается установить связь и с конкретной историей. А потому наш ход мысли может быть таков: хотя идея прощения разрушается, если лишить ее полюса безусловности, она остается неотделимой и от порядка условий, от всего того, что позволяет вписать конкретные события раскаяния и прощения в историю, в правовые и политические отношения, в саму динамику человеческого существования. Вот тут и проявляет себя парадокс, апория: чтобы прощение случилось, хотя бы в чем-то меняя порядок вещей, нужно, чтобы его «безусловность» и «чистота» так или иначе «ангажировали себя», вплетаясь в ряд конкретных условий — психологических, социальных, политических. Во всех подобных случаях эти полюса — условное и безусловное — остаются взаимно непримиримыми и одновременно нераздельными (indissociables)[4]. На этом апорийном фоне нам и приходится принимать решения и брать на себя ответственность. Однако какими бы ни были принимаемые нами меры, в основе любого нашего шага все равно лежит «идея чистого и безусловного прощения»[5], без которой разговор о прощении просто *не имеет смысла*.

Присмотримся внимательнее к этому рассуждению и способу его формулировки: Деррида признает, что ему важна не просто идея, но идея некоего чистого качества: тем самым «чистое», которое было изгнано им из сферы теоретического разума, из анализа

---

[1] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 114.

[2] *Ibidem.*

[3] Все эти сцены могут быть вполне внушительными и заслуживающими уважения: вспомним, как де Голль, Помпиду или Миттеран брали на себя вину за прошлые преступления во время оккупации и во время войны в Алжире во имя идеи «национального примирения». И все же: прощение имеет смысл лишь тогда, когда дается вне отношений обмена и вне каких-либо условий.

[4] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 119.

[5] *Ibidem.*

философских текстов, вторгается, можно было бы сказать, в сферу практического разума, в область решений и ответственности. Но Деррида не может не сделать при этом одну важную поправку: он немедленно ставит слово «смысл» в кавычки, так что в результате получается следующее: для того чтобы иметь свой собственный смысл (son sens propre)[1], покаяние и прощение «не должны иметь никакого "смысла", никакой цели и не должны относиться к порядку умопостигаемого»[2]. Это взаимосплетение условного и безусловного Деррида называет «безумием невозможного». Однако он все равно неумолимо утверждает, что в любом случае мы должны твердо (не допуская слабины: sans faiblir) идти за всеми следствиями этого парадокса или этой апории[3] и не пытаться от них уклониться.

Вопрос о прощении и помиловании всегда и неизбежно возникает при передаче наследия, при наших попытках взаимодействия с «пере-жителями» (survivants)[4] на стыке поколений, в ситуациях, которые условно можно было бы назвать жизненными и коммуникативными разрывами. Этот вопрос особенно остро встает тогда, когда преступник и жертва не имеют не только общего языка (речь идет о национальных языках или идиомах, о значениях слов в разных интерпретативных ситуациях, когда они становятся разными смыслами, не говоря уже о различной риторической направленности и коннотациях их речи), но и вообще — ничего общего. Тут мы сталкиваемся с другой формой той же самой апории: именно тогда, когда у жертвы и преступника нет универсального языка, когда, казалось бы, прощение полностью лишено смысла и мы сталкиваемся с «абсолютно непростительным» (impardonnable absolu)[5], с самой невозможностью прощения, мы тем самым — парадоксальным образом — входим в саму стихию возможного прощения. Конечно, чтобы прощать, нужно, чтобы у обеих сторон имелся хотя бы минимум согласия по вопросу о природе вины, что однако маловероятно. Но в этом процессе есть и другие помехи. Только представьте себе, предлагает нам Деррида, что в это «знание» и его схемы с претензией на «истину» вмешалась бы еще и «логика бессознательного»: каков будет результат? Но если чистое и абсолютное прощение не может иметь места, не отрицая немедленно само себя, как тогда вообще знать, что оно возмож-

---

[1] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 119.
[2] *Ibidem.* P. 120.
[3] *Ibidem.*
[4] «Пере-жителями» можно назвать тех, кто причастен «пере-жизни», кто переходит от эпохи к эпохе, от поколения к поколению, кто выживает в немыслимых обстоятельствах и может так или иначе свидетельствовать о своем опыте.
[5] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 122.

но? И как установить — кто, что, кому прощает? Мы отягощены, таким образом, бременем вопросов, но вынуждены довольствоваться парадоксальным и, кажется, не особенно эффективным ответом. А именно: при всем различии позиций, при всем безумии ситуации и отношений, которые разыгрываются при прощении, нельзя потерять главного — динамики продвижения: нужно, чтобы само отношение прощения «углублялось, *со всею трезвостью*, в темноту непостижимого» (курсив мой. — *Н. А.*) (Il doit s'enfoncer, mais *lucidement*, dans la nuit de l'inintelligible)[1]. Между «трезвой» головой и «тьмою» постигаемых материй есть, конечно, напряжение, походящее до разрыва, однако в целом неважно, говорит нам Деррида (это и в самом деле неважно), назовем ли мы инстанции этой душевной работы сознанием или же бессознательным, тем более что общая ситуация «безумия» сторожит на пороге.

На это можно было бы сказать, как уже неоднократно делалось, что Деррида все время строит некую гиперболическую этику (в данном случае этику чистого прощения), тогда как в реальной общественной жизни дело всегда идет о каких-то прагматических процессах — примирения и непримиримости. На это Деррида нам скажет: да, я разорван (je suis partagé), но не хочу от этого избавляться. Пускай эти два полюса останутся несводимыми друг к другу, потому что они все равно неразделимы. Для того чтобы как-то изменить, повернуть «политику» и какие угодно «прагматические процессы», сделать так, чтобы они повлияли на состояние существующего права, нам просто необходимо все время подразумевать эту «гиперболическую этику», в данном случае — «гиперболическое этическое видение прощения». В конечном счете именно оно способно влиять на реальную историю права и законов. Именно оно побуждает к безотлагательному поиску ответа и к ответственности: «только оно может — здесь и сейчас, срочно и безотлагательно — вдохновлять на ответ и ответственность»[2].

Такой строй мысли Деррида об этическом и политическом дает нам особый подход к проблеме демократии. Подобно тому, как этическое и политическое, по Деррида, существуют в человеческом мире не иначе как в модусе гиперболического, так и демократия в этом мире может существовать лишь в модусе грядущего, которое неизвестно, наступит ли (см. об этом в следующей главе «Диптих: демократия — разум»). Так что эта греко-европейская идея демократии по-прежнему, как и многие столетия назад, остается тем, что только должно прийти, реализоваться (точнее: мо-

[1] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 123.
[2] *Ibidem*. P. 125.

жет прийти, а может и не прийти...). Но не потому, что демократия есть регулятивная идея, с которой никак не может соотнести себя эмпирическая реальность, а потому что мы просто не знаем, что такое демократия, к чему эта «грядущая демократия» призывает. Демократия — это, с точки зрения Деррида, каждый раз употребление старого имени для обозначения чего-то нового — пористого, проницаемого, открытого. Демократия призывает нас к гостеприимству, обращает к другому, которого мы не знаем, манит к другому берегу, которого мы никак не можем достигнуть. Ошибаются те, кто думает, будто демократия уже наступила или вот-вот наступит: они слепы к глубокому нарушению демократического процесса «деньгами» и «медиа»[1], демагогической коррупцией, стремлением понравиться толпе реакционной политикой, взывающей к низшим агрессивным инстинктам демоса. Демократия — это имя непредсказуемого будущего: она не может держаться традиционными понятиями нации или гражданства, она опирается на новое понятие гостеприимства, которое продвигает наше воображение к самому пределу его возможностей. Как знать, быть может, категорический императив Канта сегодня уже нельзя назвать современным: ведь другой — другой, и ему вовсе не нужно, чтобы с ними поступали так, как я хотел бы, чтобы поступали со мной.

Эти будущие перспективы Деррида иногда называет «новым просвещением», которое научится уважать как уникальность, так и универсальность, как разум, так и то, что самоуверенный разум отрицает под именем иррационального или же веры и др. Но опять-таки Деррида не пытается дать нам какой-то новый регулятивный идеал, не рисует горизонты предсказуемого. Демократия, которая, быть может, придет, так и останется в этом подвешенном состоянии, так как эта особенность принадлежит самой ее структуре. Что же касается ответственности, необходимой для того, чтобы приветствовать новые возможности, оно никогда не будет делом знания[2] как чего-то заранее планируемого, но скорее актом щедрости, даром без надежды на взаимность.

У людей, наверное, есть общая мечта — подойти ближе друг к другу без страха и тревоги. Можно помечтать о таком сообществе, члены которого умели бы мечтать о том, что́ может прийти, произойти. И это будет не что иное, как открытое «квази-сообщество». Оно сумеет предупредить нас о тех стенах, о тех препятствиях, которые все существующие сообщества (европейские, американские, китайские, христианские, еврейские, исламские) воз-

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 103 sq.
[2] *Ibidem.* P. 79.

двигают друг против друга — самой своей структурой. Оно постарается уменьшить общий запас «боеприпасов» (munitions), нацеленных против другого, и в этом смысле согласится быть «слабым сообществом» (ср. выражение pensiero debole), следуя призывам Джанни Ваттимо. Конечно, такому «слабому» сообществу понадобится много сил — прежде всего чтобы по-хозяйски принимать пришельца так, чтобы он чувствовал себя у себя дома. А это в свою очередь будет «опытом и экспериментом возможности невозможного»[1], выраженным в языке деконструкции.

§ 4. Деконструкция как язык справедливости

В октябре 1989 года Деррида по приглашению юридической школы Cardozo Law School прочитал лекцию о деконструкции и справедливости на коллоквиуме, организованном философом и теоретиком права Друсиллой Корнелл. Потом эта лекция вышла отдельной книгой под заглавием «Сила закона: "Мистическое обоснование авторитета"»[2]. В аудитории были философы, теоретики литературы, юристы (особенно представители одного из критических направлений, именующих себя Critical Legal Studies). В составе этой группы, наряду с Друсиллой Корнелл, были Стэнли Фиш, Сэмюэл Вебер и другие — те, чьи интересы формировались на пересечении философии, литературы, права, затрагивая целый ряд политических, юридических, институциональных проблем. Именно эта группа, считает Деррида, дала наиболее радикальное прочтение деконструкции: такое, что не позволяет деконструкции оставаться в четырех стенах спекулятивных, теоретических и академических построений и подталкивает ее к реальному изменению вещей, к эффективному и ответственному действию — не только в своей профессии, но и в городе, в полисе и в мире[3].

Одна из наиболее сильных формулировок утвердительной или утверждающей деконструкции[4] заключается в тезисе о самом существовании того, что не доступно деконструкции и не подлежит ей. В своей лекции на американском коллоквиуме Деррида выдвинул тезис о том, что деконструкция — это дискурс о справедливости или сам дискурс справедливости, а может даже и ее голос. Для нас важно, что после исключительного внимания к письму

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 43.
[2] *Derrida J.* Force de loi. «Le fondement mystique de l'autorité». Paris: Galileé,1994.
[3] См.: *Ibidem.* P. 23–24.
[4] *Bensussan G.* Oui, la survie... Note sur le carré affirmative de la déconstruction // Rue Descartes. 2006. № 52. Penser avec Jacques Derrida. P. 53–62.

как категории и как практики Деррида в последние десятилетия во многом реабилитирует и то, что поначалу было для него лишь объектом деконструктивной критики — а именно голос, который он тогда считал воплощением логоса. В данном случае речь, конечно, может идти лишь о голосе, как бы вторично обретенном, таком, каким он может стать уже после того, как все операции деконструкции, высвобождающей письмо, были произведены; иначе говоря, этот голос — уже не предмет деконструкции, но ее результат, и он не входит с письмом в отношение апории.

В основу своего рассуждения Деррида кладет различение права и справедливости (или закона и справедливости, эти понятийные пары для него почти синонимичны). Под законом Деррида имеет в виду юридические системы, которые можно считать легитимными, установленными и пр. Любой закон строится на основе каких-то позитивных структур опыта, и потому (именно потому, что он был построен), он может теперь быть также и рас-строен, или, точнее, «рас-по-строен» (таков точный русский перевод слова «деконструкция»), т. е. деконструирован. Иначе говоря, он является тем, что подлежит деконструкции и поддается деконструкции, его можно назвать деконструируемым (déconstructible). Как именно мы при этом конкретно понимаем закон, не так уж важно: он может мыслиться как некая условность или, напротив, как нечто природное и естественное, как нечто записанное или же передающееся устно, оформленное прецедентным англосаксонским правом или же наполеоновским кодексом. Нам даже неважно, как заявляет о себе закон, провозглашает ли он свои декреты, как Господь бог («да будет так!») или создается консенсусом, а потом, исторически возникнув, совершенствуется.

Деконструкция для закона, по Деррида — не угроза, но напротив — «благая весть»: она должна найти себе такое выражение, быть записана таким образом и в таком языке, чтобы не разрушать закон, но усовершенствовать его. Деконструировать — значит освободить, открыть закон, сделать его более гибким, внутренне доступным пересмотру и улучшению, а без совершенствования языкового механизма это невозможно. А потому деконструкция становится полноправным участником и условием динамики законов, одним из механизмов их совершенствования. «Как теоретик права Деррида — не строгий конструкционист, но строгий деконструкционист»[1], утверждают некоторые его сторонники. Понятно, что строгость деконструкции немыслима без выверенных

[1] Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida / Ed. and with a commentary by J. D. Caputo. N. Y.: Fordham Univ. Press, 1997. P. 130.

и вместе с тем гибких языковых механизмов. Парадокс, который здесь возникает и заслуживает нашего внимания, следующий: именно подлежащая деконструкции структура права или закона делает деконструкцию вообще возможной: тем самым закон (право) и деконструкция (можно сказать: деконструируемое и деконструирующее) взаимно поддерживают и усиливают друг друга. С этой парадоксальной взаимоимпликацией мы уже сталкивались, когда в первом разделе обсуждали гнезда понятий, работающих над деконструкцией метафизики в качестве деконструируемого и деконструирующего. В области права деконструкции подлежат те слои текста, которые доступны интерпретации и преобразованию, — с целью усовершенствования права и закона; однако предельное основание закона, по определению, не является обоснованным, а потому, видимо, и не может быть деконструировано. Способность закона к деконструкции, по Деррида, это не схоластическая материя, но условие исторического прогресса в области политического. Что же касается справедливости как таковой, вне права или по ту сторону права, то она деконструкции не доступна[1].

Итак, по Деррида, деконструктивность (деконструируемость) закона уравновешивается недеконструктивностью (недеконструируемостью) справедливости. «Справедливость в себе, если нечто подобное существует, не является деконструктивной [не может быть деконструирована]. И сама деконструкция, если нечто подобное существует, не является деконструктивной [не может быть деконструирована]. *Деконструкция и есть справедливость*»[2]. В этой формуле деконструкция и справедливость уравновешивают друг друга как две недеконструктивные величины, как два недоступных деконструкции языка. При этом процесс деконструкции закона стремится к справедливости, но если бы все на свете могло быть деконструировано (déconstructible), то в деконструкции не было бы вообще никакого смысла. Впрочем, справедливость, «если нечто подобное существует» (я воспроизвожу эту постоянную дерридианскую оговорку), все равно оставалась бы исключением — как то, что деконструкции не подлежит: ведь она не есть ни сущность ни порядок, ни реальность, ни идеал. Справедливость — это абсолютно недоступный предсказанию «про-спект», или взгляд вперед (наверное, здесь не стоит говорить «предвидение»). А деконструкция, которая становится возможной при условии деконструируемости права и закона и недеконструируемости справедливости, находит для себя изящно очерченное ме-

[1] *Derrida J.* Force de loi. P. 34–35.
[2] *Ibidem*. P. 35.

сто: она может происходить как раз в том интервале, который отделяет недеконструируемость справедливости от деконструируемости права и закона[1].

Таким образом, между законом и справедливостью существует необходимый *структурный зазор*, и деконструкция в нем как раз и размещается. Здесь в очередной раз напрашивается понятие или образ открытой структуры: он поясняет, как собственно происходит совершенствование права и закона и одновременно как осуществляется сдвиг к более справедливому — к тому, что нарушает предписанные правила, для того чтобы вобрать в себя как можно больше реальной конкретности, о которой и нужно выносить суждение. «Цветы справедливости вырастают в расщелинах закона». В любом случае, подчеркивает Деррида, на вопрос о том, имеет ли деконструкция дело со справедливостью, может быть лишь один ответ: «да, да»: двойное, как у Джойса, уверенное «да». И, напротив, формальная легальность, легализм, правильность — все это, по Деррида, не позволяет достичь справедливости. Те объяснения, которые он вновь и вновь приводит по этому поводу, не отличаются разнообразием, подчас они кажутся совершенно тавтологичными, однако в них всегда звучат смысловые акценты и оттенки, языковая фактура мысли, тон голоса, ее произносящего.

Но что же все-таки дает нам деконструкция? Прежде всего она не дает никакого позитивного горизонта предсказуемости — как это умели делать платоновский эйдос или кантовская регулятивная идея. Она сталкивает нас со своим пределом, с краем, с невозможным как не-деконструируемым, с тем, чего нет, с тем, что, как уже говорилось, может наступить (à venir), а может и не наступить. При этом нет смысла описывать наше отношение к невозможному в терминах логического противоречия (типа x и не x), так как речь идет о другом: о напряжении, об апории, которая, по определению не имеет решения, но зато умеет продавливать границы в направлении искомого. Желание невозможного как раз и допускает такое давление на границы — в надежде, что горизонт возможного откроется или хотя бы приоткроется. Рассуждая в «Монолингвизме другого» о специфике мессианства как особого отношения к будущему, Деррида пользовался выражением «структурная открытость». Речь шла тогда о движении к тому, чего мы не можем ни видеть, ни предвосхищать — об особом опыте. Само слово experience в его латинской этимологии предполагает «пересечение», путешествие туда, куда еще только нужно искать дорогу, и в конечном счете «опыт» такую дорогу находит. Апория же есть

[1] *Derrida J.* Force de loi. P. 35.

отсутствие пути. Тем самым получается, что справедливость есть опыт того, относительно чего опыт невозможен[1], где нужно идти, раздвигая заграждения, парализующие движение[2]. Так что опыт как бы изначально апориен: он одновременно и невероятен и необходим — необходим, если мы хотим, чтобы справедливость все же имела шанс свершиться, во всяком случае, чтобы выбор между справедливым и несправедливым, который не подчиняется никакому правилу, все же мог иметь место[3].

Ключ к пониманию справедливости, вновь и вновь повторяет Деррида, в том, чтобы не считать ее эйдосом, регулятивной идеей, идеалом, моделью или парадигмой, применимой как универсальное к частному, но видеть в ней язык, который требует контекстуального конкретного использования. Справедливость предстает скорее как невозможность, как нечто «из круга вон выходящее» (так я перевожу, за неимением лучшего, термин «exhorbitant» из «Грамматологии», которым Деррида характеризует свой метод) и потому имеющее парадоксальный стиль и приемы. Подобно понятию опыта в его этимологической подсветке, справедливость тоже может возникнуть только там, где есть апория, где путь заблокирован, где приходится биться в каменную стену. Закон как таковой может и должен быть деконструирован. Это условие историчности, морали, этики и прогресса, в том числе и усовершенствования закона. Но справедливость опять-таки *не есть закон*. Справедливость есть то, что дает нам импульс, толчок, побуждение *к* усовершенствованию закона, т. е. к его деконструкции.

Большинство непониманий насчет того, что такое деконструкция, связано, считает Деррида, с непониманием ее *утверждающей роли* — того, что она делается *во имя чего-то*, а *не просто ради самой себя*. А она делается в конечном счете для того, чтобы утверждать существование чего-то недеконструируемого. Без этого у деконструкции не было бы вообще никакого побуждения, никакой мотивации. Как мы знаем, само слово «деконструкция» стало быстро отождествляться с одним из случаев чисто негативной критики. Есть и такие подходы, для которых универсальная

---

[1] Деррида постоянно говорит о том, что expérience (опыт) предполагает путешествие, которое давит на пределы и границы, пытается идти туда, куда идти не может (*Derrida J.* Points de suspension. Paris: Galilée, 1992. P. 373–374, 386–387); опыт здесь выступает в модусе невозможности и апорийности. Эта попытка давления на парализующие пределы находит отзвуки в той похвале, которую после долгих поисков адекватного выражения воздает Аврааму герой Киркегора Иоганнес де Силенцио из «Страха и трепета»: он сделал не только возможное и не только необходимое, но и невозможное. См.: Deconstruction in a Nutshell. P. 134.

[2] *Derrida J.* Force de loi. P. 37–38.

[3] *Ibidem*. P. 38.

деконструкция, исключающая что-либо недеконструируемое, есть некая постструктуралистская версия вещи-в-себе[1]. А сейчас, когда приоткрыта дверь в недеконструируемое, все, что есть в деконструкции и на ее границах, приходит в движение; к этому побуждают такие недеконструируемые «вещи» и «отношения», как дар, гостеприимство, грядущее (l'avenir) и др.

Переводя все эти рассуждении в план существующей расстановки сил в социальной и политической философии, можно, наверное, сказать, что в социальной теории Деррида не является ни либералом, ни коммюнотаристом, что у него нет веры ни в правила и формальные гарантии прав, по Роулзу, ни в программы коммюнотаристских[2] подходов с их претензией на обладание глубокими и невыразимыми интуициями истины. В либерализме Деррида видит форму субъективизма, готовую все подверстать к правам «автономного субъекта». В деконструкции, напротив, он видит концепцию «ответственности перед другим и за другого». Ему не нравятся ни либерализм, ни коммюнотаризм, ни эссенциализм, ни конвенционализм. Все это потому, что он — философ и считает необходимым подвергать себя опыту невыносимых апорий. Преодолеть апорийное напряжение в сфере права и справедливости, по-видимому, можно, как это и сделано у Деррида, обратившись к праву на философию как неотчуждаемому человеческому праву. В некотором смысле это единственное право, которое сродни справедливости и потому не подвержено деконструкции. И это удивительно: даже если внутри философии активно развертывает свои орудия деконструкция, на ее границе появляется качественно новый шанс, и его нельзя деконструировать.

[1] Deconstruction in a Nutshell. P. 127.

[2] Существуют две версии русской транслитерации термина: коммунитаризм (от англ.: communitarism) и коммюнотаризм (от франц.: communautarisme); в данном случае я принимаю вторую версию.

Глава шестая
Диптих: демократия — разум

Анализу отношения «разум — демократия» Деррида посвятил два выступления последних лет, позднее объединенных в книгу «Хулиганы. Два опыта о разуме»[1]. Эти выступления, близкие по времени (июль–август 2002) и по темам, произносились в разных аудиториях. Первое называлось «Резон сильнейшего (существуют ли государства-"хулиганы"?)»[2]: это был доклад на декаде в Серизи в июле 2002 года[3]. Месяцем позже в университете Ниццы был сделан второй доклад: «"Мир" грядущего Просвещения (исключение, расчет и суверенность)»[4]: он состоялся на конференции, посвященной судьбе разума и рациональности.

Как лучше перевести здесь слово raison в заглавии первого доклада? Слово «резон» сохраняет намек на корневую близость со словом «разум». В словаре С. И. Ожегова говорится, что слово «резон» (правда, оно определяется одновременно как разговорное и как устаревшее) означает «разумное основание, смысл, довод», т. е. как раз то, что вроде бы нам здесь и нужно. Ожегов дает пример: «привести резоны в пользу чего-нибудь»[5]. Второе переводческое затруднение касается слова «voyou». Трудно найти общее словопонятие, которое покрывало бы все основные дерридианские концептуальные ассоциации, связанные с этим словом, и одновремен-

[1] *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003.

[2] *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y a-t-il des États «voyous»?) // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 9–161. В дальнейшем изложении обозначается: *Derrida J.* La Raison du plus fort (без указания тремя точками на то, что это — сокращенный вариант заглавия).

[3] Фрагмент из этого доклада см.: *Деррида Ж.* Разбойники. Колесо, свободно вращающееся / Пер. Д. Калугина под ред. А. Магуна // НЛО. 2005. № 2 (72). С. 31–60.

[4] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté) // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 165–217. В дальнейшем я называю этот доклад сокращенно (*Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir), но без отточия в конце.

[5] *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1988. С. 551.

но учесть специфику франкоязычных способов его употребления. Вообще-то voyou по-французски — хулиган, шпана. И когда Деррида рассказывал о себе в подростковом возрасте, он, как уже говорилось, иногда употреблял именно это слово — voyou, хулиган, немного рисуясь. Однако в данном контексте, в заглавии книги, французское «voyou(s)» мыслится одновременно как перевод английского «rogue(s)» — в rogue state[1]. Говорят, что в русском политологическом жаргоне rogue state переводится как «государства-изгои». Смысловая сложность тут, правда, в том, что rogue states — это государства, которые презирают правила международного права, ведут себя, как им заблагорассудится. А. Гараджа предпочитает в данном случае перевод «изгой»[2]. Однако, кажется, такой перевод — «государства-изгои» — фиксирует не столько поведение подобных государств, сколько отношение к ним со стороны международного сообщества, вывод их за пределы респектабельного круга вследствие «хулиганского» или «разбойничьего» поведения. Предлагая перевод «изгои», Гараджа стремится учитывать скорее «архаически-правовое значение данного слова в русском языке и мире» (иначе говоря, речь идет не столько об «отверженном», или об «изгнаннике», сколько о «человеке вне сословия»). Я все же сохраняю перевод «хулиган» в значении человек (или государство), грубо нарушающее общественный (или международный) порядок.

Сложно нагруженная семантика этих двух огромных докладов, включенных в одну книгу, объединяется, по Деррида, общей гипотезой. Так, Деррида высказывает предположение, что понятия «разум» (этический, юридический, технический и др.), «демократия», «событие» (или «грядущее» событие) принадлежат к некоему общему сплетению (entrelacement) проблем[3]. Постараемся следовать дерридианским уточнениям и пояснениям с предельным вниманием. Выстраивать из этих понятий и проблем «систему» Деррида не собирается[4], однако он считает «непреложной необходимостью» проработать моменты их взаимосоотнесенности. Но разве мы не вправе предположить, что «настоятельная необходимость» выявления взаимных «соотнесений», «сплетений» между понятиями уже предполагает структуру — разумеется, открытую? Тезис о том,

[1] Как уже отмечалось, Деррида, однако, называет такой французский перевод «незрелым и неточным»: см. С. 2 вкладки.

[2] Такой переводческий выбор делает А. Гараджа в своем переводе дерридианского текста «La bête et le souverain» // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2004 (См.: *Деррида Ж.* Тварь и суверен // Синий диван. Философско-теоретический журнал. 2008. № 12, 13; 2010. № 15).

[3] Об этом говорится в прологе к обеим лекциям: *Derrida J.* Avant-propos. Veni // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 11.

[4] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 11.

что сама эта взаимоотнесенность существует, для Деррида, как говорилось, — гипотеза, которая и становится для него ориентиром исследования. Больше того (это говорится для тех, кто может посчитать, что «анализа» у Деррида нет, ссылаясь при этом хотя бы на его «Письмо японскому другу»), его задачей как раз и является «анализ»[1] этих взаимосоотношений. Поэтому отношение «демократия — разум» будет представлено ниже в виде двух створок диптиха: изображения на этих створках не обязаны жестко соответствовать друг другу, однако я исхожу из того, что связи между ними (в силу самой принадлежности двустворчатому складню или же помещения под одну обложку, а в данной главе также благодаря тире между опорными словами в ее названии), безусловно, существуют.

Книга Деррида начинается цитатой из известной басни Лафонтена: «La raison du plus fort est toujours la meilleure». Мы хорошо знаем эту строчку в русском пересказе — в басне Крылова «Волк и ягненок»: «У сильного всегда бессильный виноват»[2], только у Крылова нет ни слова о «разуме», т. е. собственно о том, что имеет прямое отношение к теме книги. Буквальный перевод этой строки мог бы быть таким: «Доводы самого сильного всегда наилучшие». При этом за рамками басенной сентенции, естественно, остается ирония по поводу «заданности» этих доводов, заданности резонов силой. Так о чем же нам говорят французская и русская фразы? У Крылова, заметим, исход дела заведомо ясен: слабый виноват у сильного, слабый приговорен сильным; тем самым ситуация заведомо переводится из области доводов в область фактов-действий вместе с вытекающей отсюда моралью: в области фактической деятельности «сила есть, ума не надо». Что же касается Лафонтена, то у него фраза сохраняет свою многозначность, хотя и помещает возможность применения разума в рамки силовых отношений... Тогда это предполагает разведение разума, который обслуживает силу, и разума, который направляет, управляет, правит силой. Деррида, кажется, продолжает лафонтеновскую традицию; впрочем, в этом можно и усомниться: не становится ли он в нашей современной ситуации ближе к Крылову?

В принципе разум есть то, что может ограничить, поправить, направить силу. Ни у Лафонтена, ни у Крылова, конечно, речи нет о праве. Оба они пишут *басни*, в которых фиксируют некие образцы отношений между людьми. Что же получается, когда Деррида переносит доводы басни в плоскость правовых структур? Что сила важнее права? Что само понятие права (и даже юридического разума) заве-

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 11.

[2] С удовольствием воспроизвожу вариант перевода этой сентенции, предлагаемый А. Гараджой «Резон сильнейшего всегда лишь важен. Сейчас мы это и покажем» (Синий диван. № 12. С. 15).

домо включает в себя принуждение и насилие? Что мы по-прежнему принадлежим к генеалогическому ряду позиций в политической и философской истории — от Лафонтена и Гоббса до Паскаля и Руссо, от Платона до Карла Шмитта — утверждающих именно такое соотношение разума и силы? Скорее, следуя Деррида, в данном случае басня дает реальные образцы поведения, которые интерпретируются по традиции, осуществляющей в себе как бы морализацию права, а мы тем самым с помощью басни латаем дыру между реальностью и идеалом. Наверное, движение по тонкому мостику практической морали, обобщенных жизненно-практических смыслов (упрощенно говоря: не поступай как волк, но и овцой не будь) помогает праву ограничивать силу. Однако ведь при переходе к государственному регулированию отношений между людьми и само оно, право, предполагает принуждение: добро должно быть с кулаками...

Согласно Деррида, внутреннее беспокойство, одушевляющее его мысль и письмо, касается, прежде всего, вопроса о том, что происходит в наши дни с международным правом, с этико-юридической и научной рациональностью, с политическими практиками. Привычные ответы, которые даются в этой области (как раньше привычные ответы в области европейской метафизики, онтологии и эпистемологии), Деррида не устраивают. Одно из самых распространенных понятий современной политической теории, столь же весомое, как, скажем, понятие «бытие» в классической онтологии, — это понятие «суверенности», «суверенитета», в котором «сила», «право» и соответственно выбор доводов (силы или правоты) входят в напряженные противоречия. Деррида смотрит на это понятие с недоверием и относит скорее к области некоего «онто-телеологического вымысла» (fiction onto-théologique)[1], полагая, что в наши дни это понятие становится еще менее легитимным, чем оно было когда-либо раньше. Как найти то пространство, в котором можно было бы вести разговор о разуме и демократии, о силе и праве, о праве и справедливости, взвешивать и соотносить их? В это пространство, полагает Деррида, нужно идти через новое представление о времени, об истории, о событии.

В любом случае здесь вполне подойдет тезис о взаимоисключающем характере принципов демократии и суверенности. Волк в басне Лафонтена «Волк и Ягненок» — суверенная сила, которая действует по своему закону: сила дает закон сама себе. Суверенность это «самоцентрическая», «(ipse)центрическая» позиция: она предполагает круг, оборот и возврат к себе. Метафорой суверенности может послужить, например, способность «слышать свой

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 2 вкладки.

голос»: она лежит в основе феномене фоноцентризма, а также генезиса идеального и внутреннего, будучи одним их опорных принципов метафизического мышления. А потому политика суверенности изначально подлежит деконструкции. Нельзя представить себе демократию без самости, без автономного субъекта — того, что требует прав и свобод. Однако свобода и равенство (права слабым, бедным, меньшинствам) — это внутренне противоречивые требования: демократия работает через подсчет голосов, а равенство в свободе остается неизмеримым.

Общим для обоих выступлений, включенных в рассматриваемую нами книгу, служит утверждение того, что Деррида называет мессианским актом веры: это особая вера в будущее, только вера как бы «нерелигиозная (irréligieux) и без мессианизма». Что это? Понятие? Метафора? Идея? Этот вопрос остается открытым. Но, так или иначе, это выражение несет в себе антиномию, демонстрирует нам искреннее беспокойство Деррида по поводу того, что происходит сегодня, здесь и теперь. Беспокойство и тревогу философа, заставляющие его писать и искать слова, способные выразить то, что мы не способны разглядеть в окружающем нас привычном настоящем. «Мессианство без мессианизма» предполагает, с одной стороны, что мы не можем адекватно выразить и проецировать на будущее то, что мы реально хотим изменить в настоящем, и, одновременно, не должны приносить настоящее в жертву некоему воображаемому идеальному будущему. Не можем, не должны, но делаем это. Мы гипостазируем наши желания. И Деррида как раз и волнует вопрос, как можно соотнести эти взаимоисключающие ограничения в единой формуле? Я думаю, что он вполне осознает ответ на этот вопрос: только конкретно, только «здесь и теперь», в реальности события. И Деррида именно так и рассуждает — о демократии (как она сегодня воплощается), о праве (как оно сегодня практикуется), о справедливости, о терроризме и т. д. (хотя он и не остается в рамках сегодняшнего и нынешнего). Вот почему попытки подражать антиномичной стилистике Деррида, без обращения к всегда конкретной реальности настоящего, выглядят просто пародией. Запрос на «веру в будущее», о которой говорит Деррида, предполагает особую концепцию времени. Нам кажется, что в нашем настоящем мы как бы пребываем, относя будущее к особой сфере нашей деятельности, где, как мы полагаем, мы и творим историю, однако в настоящем нам дано (выражено, объективировано) то, что когда-то было будущим, и в этом ракурсе наши действия в контексте реализовавшегося прошлого предстают как история. Настоящее и есть история. Так у Деррида складывается особая форма историзации настоящего.

Так где найти место такой вере? В кантовском рассуждении о «религии в пределах только разума», на вкус Деррида, слишком много христианского: для немессианской веры требуется найти более просторное место. Быть может, его удастся найти в платоновской «хоре» — в том странном нелокализуемом пространстве, которое существует с незапамятных времен, не имеет определенности, не подчиняется бинарной логике и потому преодолевает любые антитезы — видимого и невидимого, чувственного и умопостигаемого, оформленного и бесформенного — и к тому же воспринимается нами через «незаконное умозаключение», как бы в грезах; «хора» должна преодолевать антитезу логоса и мифа, но кажется более близкой мифу или, может быть, утопии. Другое направление поиска места для немессианской веры для Деррида — раскопки пространства, которое бы предшествовало любой «хроно-феноменологии»[1], любому откровению, но также и всяческой догматике, предшествовало таким способам мысли об истории, которые уводили бы ее в антропологизм, телеологизм и теологизм[2]. Перечень того, чего следовало бы избегать, не исчерпывается отрицательными «измами», он предполагает также выработку схем, которые бы не ограничивали мысль о событии, о возможном приходе нового.

Стало быть, нам предстоит учиться мыслить о «событии», о «грядущей (à venir) демократии», о «грядущем разуме» — в особом модусе, чуждом заранее заданной телеологии надежды и спасения.

---

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 3 вкладки.

[2] Отмечу, что за последние годы появилось немало работ (в основном англоязычных), посвященных тому, что можно было бы назвать проблемами «религиозного» в творчестве Деррида. Речь в них идет о трактовке «мессианского» вне предзаданной догматики «мессианизма», о чем у нас только что шла речь, о специфике дерридианского понимания веры и знания, о противоречивом феномене «возвращения религиозного» и др., причем все это в широком спектре трактовок — от Деррида-атеиста до Деррида-религиозного мыслителя (это может быть, например, Деррида среди еврейских религиозных мыслителей XX века). Назову в первую очередь сборник: Derrida and Religion. Other Testaments / Sherwood Y., Hart K., eds. N. Y.; L.: Routledge, 2005; а также монографии: *McCance D.* Derrida on Religion. Thinker of Difference. L.; Oakville: Equinox Press, 2009; *Fritsch M.* The Promise of Memory. History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida. Albany: State Univ. of N. Y. Press, 2005; *Hägglund M.* Radical Atheism. Derrida and the Time of Life. Stanford: Stanford Univ. Press, 2008; *Gersh S.* Neoplatonism after Derrida. Parallelograms. Leiden; Boston: Brill, 2006; *O'Connor P.* Derrida. Profanations. L.; N. Y.: Continuum, 2010. В целом в эту широкую и размытую область «религиозного» так или иначе включаются размышления о религии философов (Декарт, Кант, Гегель, Хайдеггер, Левинас, Рикёр), представителей социально-политической и критической мысли (Маркс, Беньямин, Хабермас), мистиков (от Экхардта до Пауля Целана), писателей (Кафка, Джойс); в нее входят, в частности, проблемы священного (сакрального), дара, жертвы и других значимых межчеловеческих отношений, изучаемых лингвистикой, антропологией, психологией и др. Словом, эта область формируется как широкое междисциплинарное пространство.

Нас учит этому многое из того, что с нами случается. Среди самых ярких примеров здесь — «главное событие»: 11 сентября 2001 (в тот момент, когда Деррида работал над текстами своих докладов, оно было еще совсем недавним). По Деррида, это «событие» показывает, причем все более настоятельно, что такие понятия, как «политическое», «война» (гражданская, межгосударственная, мировая или, может быть, «партизанская»), «терроризм» (национальный или международный), подвергаются радикальным изменениям, тогда как прежние опорные понятия этой проблемной сферы (та же «государственная суверенность») теряют свою достоверность и надежность, превращаются в фантомы.

Здесь мне представляется целесообразным небольшое отступление по поводу понятий «11 сентября» и «терроризм»: оно дает неожиданный ракурс взгляда на проблемы, обсуждаемые в данной главе[1]. Нам приходится, подчеркивает Деррида, поставить под вопрос ряд мнимых очевидностей вокруг понятий «террор» и «терроризм» (национальный, интернациональный, государственный и др.), а также задуматься над конвенциями и правилами международного права и его институтов, над историей понятия толерантности и его пределов: словом, глобализующийся мир бросает философии многие вызовы[2].

Понятие терроризма — неуловимое, и это подвергает мировое сообщество дополнительной опасности, тем более что американское правительство использует его как нечто само собой разумеющееся. Есть ли в этом понятии политическое содержание? Хабермас не видит в событии «11 сентября» реальных целей и отказывает ему в политическом содержании, что делает объявление «войны международному терроризму» не имеющим политической

[1] Речь идет о работе весьма символичной: в ней впервые после долгой теоретической размолвки Деррида и Хабермас впервые согласились выступить публично под одной обложкой: *Derrida J., Habermas J.* Le «concept» du 11 septembre. Dialogue à New York (oct.–déc. 2001) avec G. Borradori. Paris: Galilée, 2003. В книгу входят два диалога журналиста и исследователя Джованны Борадори — с Хабермасом и с Деррида. Речь в них шла о духе Просвещения, об отношениях философии и истории, но главное — о понятиях «11 сентября» и «терроризм». Заглавие этой книги в ее американском издании — «Философия во время террора» (Philosophy in a Time of Terror). Во французском издании, как мы видим, она названа иначе — «"Понятие" 11 сентября» с подзаголовком «Диалог в Нью-Йорке». Обратим особое внимание на кавычки вокруг слова «понятие»: ими Деррида подчеркивает те трудности, которые в данном случае возникают при попытке обозначить особую реальность, некую «вещь», названную датой (11 сентября). Конвенции обыденного языка при этом рушатся, и возникает необходимость разбираться в правилах построения медийных языков, а также стратегий политической риторики, формирующей «событие» своими средствами.

[2] См.: Единство мира и многообразие культур (материалы «круглого стола» украинских и российских философов) // Вопросы философии. 2011. № 9.

легитимности и потому тем более подозрительным. Что же касается Деррида, то для него единственный путь ответственного политического поведения — это деконструкция понятия терроризма без единой или сколько-нибудь прочной программы и политического содержания: иначе мы сами можем оказаться пособниками террористов[1].

Смысл деконструкции этого понятия в том, чтобы показать, что под словом «терроризм» скрывается множество проблем, которые необходимо разграничить, если мы хотим что-то понять в этих событиях и не хотим, чтобы нашим сознанием манипулировали медиа или государство. И Хабермас, и Деррида[2] оба призывают к переходу от классической международной правовой системы, основанной на модели национального государства XIX века, к новому «космополитическому» порядку, в котором подлинными политическими агентами стали бы многосторонние союзы и институты. В процессе этого перехода Деррида особенно подчеркивает негативную роль средств массовой информации, которые эксплуатируют определенные формы визуальной риторики, играют на травмирующих впечатлениях, угнетают психику бесконечным показом травматических ситуаций, что приводит к парадоксальным и противоречивым психологическим реакциям (таким как отстранение, тенденция к равнодушию и др.). В целом Деррида полагает, что в событии 11 сентября можно видеть архаическую театрализацию насилия, безмерно подстегивающую наше воображение. (Отметим, что в рассуждениях Деррида о современной демократии во многом имеется в виду американская политика — периода «холодной войны» и особенно периода 9/11, или после 11 сентября.) В противоположность этой внешней театрализации последующие ситуации терроризма могут принять совершенно иную форму — безмолвия, невидимости, невообразимости; они могут быть связаны с использованием химического или биологического оружия, взломом электронных сетей и механизмов управления жизнью людей и сообществ — в социальном, экономическом, политическом и других аспектах.

---

[1] *Derrida J.* Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec J. Derrida // *Derrida J., Habermas J.* Le «concept» du 11 septembre. Dialogue à New York (oct.–déc. 2001) avec G. Borradori. Paris: Galilée, 2003. P. 133–196.

[2] Среди недавних работ, посвященных сопоставлению позиций Хабермаса и Деррида в разных аспектах, см.: *Thomassen L.* Derrida vs Habermas Revisited // Derrida. Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007. P. 210–224; *Critchley S.* Déconstruction et communication. Quelques remarques sur Derrida et Habermas // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005. P. 53–70.

§ 1. Первая створка: «демократия —

А теперь вернемся к разбираемому нами докладу Деррида «Резон сильнейшего». Приглядимся к тому, как строится повествование, какими элементами оперирует философский язык Деррида. Надо полагать, что дерридианский замысел состоял в том, чтобы прояснить смысл понятия «демократия», но — прояснить и деконструировать. А потому в тексте мы обнаруживаем ряд словесных ассоциаций, через которые Деррида подбирается к антиномичности понятия «демократия». Я полагаю, что ассоциативным ядром, сближающим понятие «демократия» и слова: le tour, la tour, le retour: «оборот, башня, колесо оборотов и возвращений», является слово-образ «круг» — именно оно в данном тексте, говоря словами Деррида, выполняет функцию «мотива и Первого Движущего»[1]. Тому, кто откроет текст вне контекста, может показаться, что слова le tour, la tour, le retour и определяют главную тему повествования. Однако, забегая вперед, скажу, что они здесь — один из смысловых слоев, позволяющих продемонстрировать смысловую открытость понятия «демократия», а значит, в какой-то мере, его неполноту.

Деррида словно возвращает нас в историю социальных отношений и в историю понятий, с ними связанных. Ведь для того чтобы уяснить, в каком смысле мы сегодня демократичны, нужно осознать, что значит быть «наследниками этого слова». Так, в связи с образом круга появляется и образ колеса — как технического изобретения, многое изменившего в человеческой судьбе, но также и как орудия пытки, на котором вращается привязанная за руки и за ноги жертва, осужденная на казнь колесованием. В эту отдаленную историю демократии могут быть так или иначе вписаны — как слова, понятия, образы, метафоры — и гончар, и скульптор, и строитель, и архитектор. Непрерывная цепочка ассоциаций и образов, привлекаемых Деррида, все ближе подводит нас к тому, что можно было бы уже счесть хотя бы внешними параметрами демократических институтов: например, к круглым формам афинского собрания на агоре или полукруглым формам организации пространства в западных институтах парламентской демократии. Но в этом рассказе получается так, что само слово «демократия» нельзя помыслить, прежде чем «колесо истории» не сделает все нужные обороты.

---

[1] *Деррида Ж.* Разбойники. Колесо, свободно вращающееся. С. 331. «Первое Движущее», или «Перводвигатель» (франц. Premier Moteur, греч. to proton kinoun, лат. primum movens) не может приводиться в движение ничем другим, но не является и самодвижущимся; это чистая энергия возврата к себе и кругового, циклического движения. См.: *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 35–36.

Представить себе демократию как пространство ротации и оборота — трудно, правда, некоторые подсказки в тексте Деррида появляются все чаще. Например, он вводит в рассказ следующие элементы: «обороты колеса», «технические нововведения, связанные с использованием вращательного движения», а это наводит нас на мысль о том, как в истории человечества, или, иначе, в истории очеловечивания человека складывалась способность осознавать себя суверенным. Деррида словно подсказывает нам, что образ круга и возвратного действия выражает и природу мышления человека, который должен уметь самоидентифицироваться, возвращаться к себе самому, указывая на себя автономным (читай: самозаконным) жестом. Вместе с тем «круговращение» — это не только способ самоопределения человека, это и способ осуществления его суверенности, автономности. Именно так у Деррида связаны политический и когнитивный контексты разума, что открывает выход в область практической политики. И Деррида использует эту возможность в своем тексте. Так, процесс обсуждения на агоре тоже движется по кругу, катится как колесо, предполагает переход к другому и возврат к себе. Возврат к себе в процессе движения по кругу — это и есть то, что можно считать идеей самости (ipse), которая подталкивает нас к самоопределению, к самодетерминации. Ведь народ принимает решения, которые касаются его самого, и это — момент рефлексивный: я решаю свою судьбу, и если решение принято, я далее обязан его выполнять — сам или с помощью других людей, делегируя им определенные полномочия, и т. д.

Речь здесь пока еще идет, полагает Деррида, о домашинной и дотехнической самодетерминации, об автономии в наиболее общем смысле, о способности дать себе силу, закон, «собрать себя», «реапроприировать себя», наряду с другими. В трактовке всех этих вопросов Деррида почти не расстается с уже многократно упоминавшейся книгой Бенвениста, посвященной истории европейских социальных институтов параллельно с используемыми при этом слово-понятиями: Деррида идет за Бенвенистом, а мы идем за Деррида. Так, он напоминает, что греческое изречение gnothi seaton было некогда переведено на латинский как cognosce te ipsum (познай себя самого), причем под ipse могли подразумеваться отец, муж, сын, брат, собственник, обладатель, сеньор. В этот же ряд далее удобно встраиваются суверен и суверенность (например, национального государства), предполагающая власть и силу (kratos). Итак, самость — ipse (перевод греческого autos) выступает как власть, позволяющая сказать «я могу»: она возникает в результате некоего собирания себя в ходе совместной жизни многих людей, и все эти старые слова и значения в той или иной степени

переходят и в область *современной демократии*. Демократия предполагает, что мы живем совместно с себе подобными, причем идея *кратоса* или *кратии* (а тем самым и идея «прав сильного и сильнейшего») тут обязательно присутствует, еще до какой-либо идеи суверенитета (выше уже говорилось, что слова autos, ipse нельзя отнести к кому угодно: они обозначают мужа, отца, владельца, обладателя). Доводя эти ряды метафорических аналогий до современности и добавляя к ним мотив критики «фаллоцентризма», т. е. различных конфигураций мужской гегемонии, как семейной, так и социальной, Деррида строит свой образ современной политической философии. Он именует ее «политической теологией» и представляет в виде развернутой формулы: «фалло-патерно-филио-фратерно-самоцентризм»[1]. Более конкретные социальные позиции и более абстрактные значения в этих цепочечных обозначениях пересекаются и поддерживают друг друга.

Современные формы демократии всегда предполагают силу (kratos), которая определена суверенной властью (kurios, kuros): это — власть решать, подчинять себе, давать силу закона, это власть и самость народа (demos), его суверенитет, осуществляющийся в кругообразной форме. Поясняя эту мысль, по-прежнему опирающуюся на метафору и выраженную в метафорической форме, Деррида ссылается на Алексиса Токвиля и его книгу «Демократия в Америке». Кругообразность Токвиль некогда считал формой реализации народовластия, которое до той поры мыслилось лишь как утопия. В кругообразности общества он видит систему, которая сама собой управляет: ему казалось даже, что народ в Америке действует как Господь Бог во Вселенной. Мы видим, как метафорический регистр философского языка Деррида, в котором он пытается объективировать демократию, расширяется: в него уже попали и круг, и пытка, и круговое движение, и токвилевский народ как Бог во Вселенной, и чистая энергия «Первого Движущего», по Аристотелю. Любое циклическое, круговое и сферическое движение связано с вечностью движения как такового. Округлость и вращение затрагивают и геометрический круг, и представления о шаровидности Земли, и процесс «мондиализации» (mondialisation), или глобализации, равно как и самоубийственный механизм автоиммунитета — саморазрушения при попытках защититься от внешней опасности.

И всё это, получается, суть не что иное, как модусы существования демократии. Стало быть, идея демократии предполагает

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 38. Этот термин — phallo-paterno-filio-fraterno-ipsocentrique — можно перевести на русский как «фалло-отце-сыно-брато-самоцентрический».

окружность контура и видимую форму, эйдос, идеал. Но в какой-то момент нас начинает волновать ее неопределенность — именно потому, что сама идея демократии уже появилась, и ее смысл (ее знак, образ, слово, ее Другое) в философском языке Деррида есть круг. Колесо вопроса проворачивается, но мы пока мало куда продвинулись. Зафиксировав эту неопределенность, идем дальше, к следующему, как бы поясняющему слову этого ряда. Опираясь на омонимию или же на этимологическое родство слов, Деррида продолжает накручивать ассоциации. Вслед за колесом и кругом появляются хитроумность (rouée может значить «хитроумный», тогда как roue, напомним, это и есть колесо), далее мошенничество, плутовство (rouerie), хулиганство (хулиган: le voyou). В этот же концептуально-метафорический ряд попадает и разгул (débauche): первое значение этого французского слова — перерыв в труде, безработица, кризис, связанный с нехваткой рабочих мест, но также и развращенность, распущенность, беспутность. По этому поводу Деррида напоминает нам, что еще у Платона портрет демократа сочетал в себе моменты свободы (eleutheria) и распущенности (exousia), а также возможность свободного выбора того, чтобы всему этому предаваться[1]. Но почему, спрашивается, и здесь, и дальше мы наблюдаем эту свободу, эту свободную игру внутри понятия? Попробуем подойти к этому важному моменту поближе.

В наших попытках помыслить (представить, описать) демократию в философском языке Деррида, мы каждый раз получаем тот или иной метафорический ряд, который окрашивает все способы существования демократии — как процесса, результата, события, образа, понятия и др. Все уже осуществленные этимологические экскурсы дают нам некоторое предпонимание демократии. В ней мы отмечаем два составных момента: «демос» (народ) и «кратос» (власть), а в основе ее механизма видим чередование и смену состо-

[1] «Изо дня в день такой человек живет, угождая первому налетевшему на него желанию: то он пьянствует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнениями; а бывает, что нападает на него лень, и тогда ни до чего ему нет охоты. Порой он проводит время в беседах, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает, и что придется ему в то время сказать, то он и выполняет. Увлечется он людьми военными — туда его и несет, а если дельцами, то тогда в эту сторону. В его жизни нет порядка, в ней не царит необходимость: приятной, вольной и блаженной называет он эту жизнь и так все время ею и пользуется» (378). «Я нахожу, что этот человек так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр, как его государство. Немало мужчин и женщин позавидовали бы жизни, в которой совмещается множество образчиков государственных укладов и нравов» (378–379). «Что ж? Допустим ли мы, что подобного рода человек соответствует демократическому строю и потому мы вправе назвать его демократическим? — Допустим» (379). Ссылки даны по изданию: *Платон.* Государство. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971.

яний[1]. Свобода в демократии — это способность делать то, что хочешь, решать, выбирать, самоопределяться (определять себя), быть господином самого себя (еще раз: греч. autos = лат. ipse). Без самости (ipse) нет и свободы[2], а свобода, открытость свидетельствует, говорит нам Деррида, о некоей неразрешимости в самом понятии демократии и в ее языке. Демократия есть имя некоего квазирежима, открытого к историческим трансформациям, наделенного внутренней пластичностью и бесконечной способностью к самокритике. К его метафорическим рядам можно предъявить какие угодно претензии, однако, пользуясь всеми свойствами метафорического языка, Деррида и в самом деле нащупывает важнейшие проявления апорийности демократии. В самом понятии демократии имеется нечто вроде пустого места, открытого для построения будущего языка демократии: в этой пустоте как раз и сосредоточена, воплощена историческая неопределенность и неустойчивость демократии.

Таким образом, демократия — по сути, открытая структура — выглядит у Деррида как метафорический ассоциативный ряд, построенный на историко-философском материале, на текстах тех авторов, которые об этом писали. Так, например, и в демократии, как о ней говорил Платон, Деррида подчеркивает неопределенность и неустойчивость. Платон в «Государстве» сравнивал красоту демократии с яркой накидкой. Платоновская демократия — яркая и «пестрая», к ней, так или иначе, относятся самые разные люди, она живая, разнообразная, изменяющаяся, а потому привлекает внимание людей слабых и непостоянных — прежде всего, женщин и детей[3]. В ней есть момент соблазна, разврата, разбоя. В «Государстве» Платон прямо говорит, что слово «демократия» не может быть названием конкретного уклада или формы правления. А Деррида, соглашаясь с Платоном, доводит его мысль до предельной апорийности. И в самом деле, демократия может быть какой угодно: монархической, тиранической, а в более поздние эпохи, наряду с монархической (конституционная монархия), также парламентской, народной, либеральной, христианской, а кроме того — военной, авторитарной и др. В этом контексте у Деррида возникает и вопрос об *ином* демократии. В наши дни понятие демократии, благодаря своей внутренней неопределенности и сво-

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 51.

[2] *Ibidem.* P. 45.

[3] «Казалось бы, это самый лучший государственный строй. Словно ткань, испещренная всеми цветами, так и этот строй, испещренный разнообразными нравами, может показаться всего прекраснее. Вероятно, многие, подобно детям и женщинам, любующимся всем пестрым, решат, что он лучше всех». См.: *Платон.* Государство // *Платон.* Сочинения. В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. С. 372–373.

боде, оказывается «единосущным» с любой политикой и формой правления: кроме мусульманских теократических режимов, все остальные формы правления считают (или же готовы считать) себя демократическими. Получается, что демократия есть политика, состоящая в открытости, в свободной игре характеризующего ее понятия и в его расширении[1] на новые контексты.

Мы уже говорили, напоминает Деррида, вновь обращаясь к своим этимологическим разысканиям и экспериментам, что греческое слово «демократия» было перенесено в латинский язык. Однако из этого не следует, что до этого переноса и расширения (в языке и в политике) греческое понятие демократии имело иной, однозначный смысл. В нем всегда была открытость и, стало быть, апелляция к контексту, в котором оно приобретало определенные очертания; и сейчас это так. Иначе говоря, и в античной Греции демократия была «сущностью без сущности», «понятием без понятия» — при том, что она всегда была важнейшим моментом размышлений о политике. Но это же видно и на современных примерах. Скажем, в Алжире подъем исламизма как антидемократическая тенденция вызвал приостановку демократического избирательного процесса: оказалось, что демократическим путем можно положить конец демократии — с целью уберечься от худшего.

Были разыграны и другие сценарии, в которых механизмы, формально демократические, привели к власти фашистские и нацистские режимы. Во всех этих случаях мы сталкиваемся со свободой «игры» в понятии демократии, а потому и с общей апорией демократии[2]. К тому же свобода и равенство, с которыми демократию нередко связывают во многих политических документах и программах, — образуют пары с подвохом: что может значить «равные в свободе»?[3] Ведь это не может не значить: неизмеримо, неисчислимо, «безусловно *разные* в свободе (курсив мой. — *Н. А.*)»[4]. Да и как вообще определить равенство одной личности с другой? Не случайно ведь для воплощения фигуры «равного в правах» охотно выбира-

---

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 53. В любом случае при этом требуется серьезная работа: историческая, теоретическая, герменевтическая. Она, в частности, показывает, что если «Никомахова этика» Аристотеля была переведена на арабский язык, а «Политика» никогда не переводилась, то, значит, перевод демократической парадигмы на язык исламской культуры по-прежнему остается насущной задачей.

[2] *Ibidem.* P. 58.

[3] В «Государстве» Платона, напомню, демократия называется «строем, не имеющим должного управления, но приятным и разнообразным. При нем существует своеобразное равенство — уравнивающее равных и неравных». См.: *Платон.* Государство. С. 374.

[4] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 75.

ли «брата», так что демократия представала как сообщество братьев (сыновей, мужей, отцов — в семье и в нации), и это закреплялось как символическая фигура самого высокого равенства[1], которую Деррида всячески стремился деконструировать. В ходе реализации тех или иных сторон демократического процесса заостряется целый ряд практико-политических и философско-политических вопросов: должна ли демократия оставлять на свободе и у власти тех, кто может посягать на демократические свободы? На что можно опираться, рассуждая о демократии как таковой?

Эти вопросы оказываются особенно актуальными в связи с теми автоиммунными извращениями демократии, которым особенно подвержено современное общество. Играя словами, Деррида говорит, что в наши дни «communauté» [сообщество] все более предстает как «(auto)-co-immunité» [авто-со-иммунитет])[2]. В данном случае это может означать, что автоиммунитет, предполагающий защиту от вторжения извне, вводит в действие механизмы постоянной отсылки и отсрочки выборов и других демократических процедур, сохраняя и поддерживая свободу и неопределенность самого понятия демократии. Если обратиться к более конкретным механизмам демократии, то мы лишний раз увидим, например, что демократические правила голосования все время колеблются между двумя требованиями: исключить (или ограничить) права иммигрантов на территориях национальных государств или, напротив, предоставить всем «слабым» (в эту категорию войдут также несовершеннолетние, бедные, больные и др.) наиболее широкие права голоса: так, по очереди то одно, то другое отсылается за пределы демократии в процессе автоиммунизации. И обнаружить это нам помогают, согласно Деррида, процедуры деконструкции, показывающей, что у демократии нет собственного смысла (смысла самого по себе), нет сохраняющегося опорного «того же самого», а потому она и определяется ассоциациями, оборотами, образами, метафорами и другими риторическими тропами и фигурами.

Но и в других случаях демократия всегда выступает как нечто отсылающее в другое место и в другое время, и в этом процессе работают различные вербально-понятийные «инструменты» деконструкции: след и различАние (différAnce) — запаздывание во времени и отступание в пространстве (этот последний момент не столь явно присутствует в семантике французского глагола différer, но почти

[1] Так, в «Политиках дружбы» Деррида предпринимает попытку деконструкции авраамического (т. е. греческого, еврейского, но также христианского и исламского) предпочтения фигуры брата в праве, этике, политике, особенно в демократической ее модели. См.: *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 87.

[2] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 59.

всегда подразумевается у Деррида). При этом постоянно происходит то, что мы назвали отсрочкой, — запаздывание и другие формы реализации того, что можно назвать нетождественностью себе любой формы демократии. Так, в книге «Другой курс» (1989) вопрос об «отсроченной демократии» постоянно отсылает к инаковости другого, к разнородному, ассимметричному. Недаром, начиная с «Грамматологии» и «Различания», важнейшую роль в философском языке Деррида стало играть понятие следа как отклонения, разбивки, расстановки. Демократия — отсроченная, отличная от самой себя — *может быть тождественна самой себе только в качестве несамотождественной*, запаздывающей, незаконченной и нескончаемой — по ту сторону всех завершений и ограничений, всех социальных неравенств, всего того, что есть в истории *права*, в принципе не тождественного *справедливости*[1]. Получается, что демократия ищет себе место на немыслимой границе между правом и справедливостью. Особенно важен здесь механизм различАния как открытости к другому, к опыту инаковости другого — гетерогенного, сингулярного, нетождественного, диссимметричного, гетерономичного. Грядущая (à venir) демократия отсылает нас не к идее или идеалу демократии, но, можно сказать, к квази-идее, квази-идеалу. Поэтому не случайно, полагает Деррида, что и в платоновской картине мира абсолютной демократии — нет: нет ни ее эйдоса, ни идеи, а если бы, говорит Деррида, нечто подобное и было, оно неизбежно стало бы апорийным, т. е. возможным и невозможным одновременно.

Еще Руссо в «Общественном договоре» писал: если строго трактовать термин «демократия», то придется признать, что подлинной демократии никогда не было и не будет[2]. И прежде всего потому, что в человеке нельзя рассчитывать только на его добродетели — по сути, сверхчеловеческие, такие как бдительность, храбрость, постоянство, сила. Если бы существовал «народ, состоящий из богов», то он бы управлял собою демократически, но людям столь совершенное правление не подходит[3]. В этой связи

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 58.

[2] *Ibidem.* P. 108. Приведем более полное высказывание Руссо: «Если брать этот термин в точном его значении, то никогда не существовала подлинная демократия, и никогда таковой не будет. Противно естественному порядку вещей, чтобы большое число управляло, а малое было управляемым. Нельзя себе представить, чтобы народ все свое время проводил в собраниях, занимаясь общественными делами, и легко видеть, что он не мог бы учредить для этого какие-либо комиссии, чтобы не изменилась и форма управления». *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 200.

[3] Руссо рассуждает об этом в главе IV «О демократии» книги III своего трактата «Об общественном договоре, или Принципы политического права». См.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. С. 201. При этом Руссо уточняет: «...нет Правления, столь подверженного гражданским войнам и внутренним волнениям, как демократическое, или

существенно, что и в кантовской работе «К вечному миру» людьми управляет «всемирная республика» (Weltrepublik), однако можно ли сказать, что союз людей всего мира является демократическим? Во всяком случае, демократия как философское понятие, согласно Деррида[1], есть то, что еще только должно состояться, случиться, произойти. Демократия есть единственная система и парадигма, которая предполагает право публично критиковать все что угодно, включая саму идею демократии, ее понятие, историю и имя. И этот ее момент — можно было бы сказать, критическая рефлексивность вместе с историчностью — отделяет нас от любых регулятивных идей, от всякой онто-тео-телеологии[2].

Такое отстранение от всего, сопряженного с телеологией, позволяет нам еще немного продвинуться в анализе концептуального языка Деррида в связи с демократией. Так, всяким телеологическим условиям возможности Деррида противопоставляет фигуры невозможного: того, что должно оставаться вне возможного порядка, подрывающего или нейтрализующего «чистую возможность события». Для того чтобы нечто, заслуживающее имени события, могло появиться, нам нужна, согласно Деррида, не автономия, а *гетерономия* — закон ответственности и решения другого: пусть даже и другого во мне, но в любом случае чего-то более важного, нежели «я сам» (ipse). Таким образом, заметим, Деррида — концептуально, теоретически — разделяет демократию и автономию, хотя практически это сделать «не-возможно» (im-possible)[3]. Но при том — необходимо, как необходимо разделить в языке, и прежде всего в философском языке — «суверенность» и «безусловность», «право» и «справедливость»[4]. Деррида определял демократию как философское понятие и одновремен-

---

народное, потому что нет никакого другого Правления, которое столь сильно и постоянно стремилось бы к изменению формы или требовало больше бдительности и мужества, чтобы сохранять свою собственную» (там же). В трактате Руссо это рассуждение предшествует приведенному выше высказыванию насчет «народа, состоящего из богов», и дает обоснование последующим выводам.

[1] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 118; *Idem.* Du droit à la philosophie. P. 53.

[2] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 127.

[3] Проблема внутренней антиномичности демократии представлена, например, в кн.: *McCance D.* Derrida on Religion. Thinker of Difference. L.; Oakville: Equinox Press, 2009. Вместе с греческим словом «демократия», полагает автор, мы наследуем момент неразрешимости, связанный с одновременным действием двух законов — автономии и гетерономии. Если увидеть в первом моменте (проблематичную) суверенность, а второй представить как собственно демократию, то это не решает проблемы, но требует деконструкции, чтобы выявить механизм воспроизводства этой двойственности; что же касается самой идеи демократии, то она в принципе не может быть реализована, но должна оставаться безусловным требованием и «невозможным обетованием».

[4] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 123.

но как нечто такое, что только еще должно наступить (reste encore à venir)[1]. Разбираемый нами текст Деррида заканчивается словами, которые много раз цитировали: «Салют [привет] тебе, грядущая демократия! (La démocratie à venir, salut![2])». Нельзя сказать, чтобы это приветствие выглядело мотивированным в свете того, что ему предшествует в данном случае, а также в других местах[3], но это восклицание хочется запомнить — хотя бы как выражение желания, чтобы это когда-нибудь наступило...

§ 2. Вторая створка: — разум»

Первая створка этого диптиха была посвящена докладу, частично переведенному и опубликованному в «Новом литературном обозрении». Вторую створку (второй доклад) публикаторы переводить не стали — но, к сожалению, и не предупредили читателя, что текстов под одной обложкой два и что Деррида, как уже отмечалось, высказывал гипотезу о наличии пересечения, взаимосвязи между ними[4]. Речь шла о том, что понятия «разума», «демократии», но также «мира» (monde), «события» входят в одно и то же проблемное взаимосплетение (un seul et même écheveau [моток, клубок, путаница, лабиринт]), анализ которого — наша насущная задача. То, что переводчики не стали переводить доклад, где говорилось о разуме и рациональности, а выбрали другую тематику — факт сам по себе показательный. Деррида как политический философ нам теперь интересен (и хорошо, что интересен), а Деррида с какой-то архаичной тематикой нам не нужен, пусть будет что-нибудь поярче и покруче! Но я не могу с этим согласиться и потому обращаюсь ко второму докладу, чтобы восстановить вторую створку диптиха, на которой написано, прежде всего, именно о разуме.

---

[1] *Derrida J.* Du droit à la philosophie. P. 53.

[2] *Derrida J.* La Raison du plus fort. P. 161.

[3] Например, в «Силе закона» Деррида цитирует Беньямина, который критиковал парламентаризм и либеральную демократию и считал, что демократия есть вырождение права, насилие, авторитарность.

[4] *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. P. 11. Отмечу сходный факт из другой культурной ситуации. В уже упоминавшейся работе о Деррида (*McCance D.* Derrida on Religion. Thinker of Difference. L.; Oakville: Equinox Press, 2009), небольшой, но содержательной, автор, разбирая ту самую книгу Деррида, которая нас сейчас интересует — в англоязычной версии она называется «Rogues: Two Essays on Reason» (Stanford: Stanford Univ. Press, 2005) — пишет лишь о первой лекции, хотя и указывает в начале, что в книге их две. Все это — симптоматичные свидетельства определенной направленности внимания читателей и исследователей.

Итак, «"Мир" грядущего Просвещения (исключение, расчет и суверенность)»[1] — это вторая огромная лекция, включенная в книгу «Хулиганы. Два эссе о разуме»: она состоялась на XXIX конгрессе Ассоциации франкоязычных философских обществ под заглавием «Будущее разума, становление рациональностей» (Университет Ниццы, 27 августа 2002 года)[2]. В произнесенный текст Деррида, по его собственным словам, потом добавил лишь некоторые сноски. Подобно тому, как когда-то раньше юридическая тематика возникла у Деррида по призыву извне, так и сейчас проблематика рациональности, соотнесенная с темой демократии, возникла, кажется, скорее из внешнего побуждения, но быстро нашла формы и способы выражения изнутри (в прошлом у Деррида проблема рациональности, соотношения разумного и неразумного, конечно же, обсуждалась, например, в том же споре с Фуко по поводу возможности написания истории «неразумия», но этот сюжет заслуживает отдельного рассмотрения[3]. Как бы то ни было, отношение «демократия — рациональность» требует от исследователя особого внимания, прежде всего, в выборе методологических средств; я применяю здесь, прежде всего, стратегию перевода, концептуально-вербальных сопоставлений, переносов понятий из одного смыслового поля в другое — вслед за Деррида, который постоянно пользовался этими приемами.

Вглядимся в этимологию слова «рацио». Reor, ratus sum, reri: полагаю, думаю, считаю; ratio: разум, счет, подсчет, пропорция[4].

---

[1] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté) // *Derrida J.* Voyous. Paris: Galilée. 2003. P. 163–217. Далее, как уже говорилось, название этой второй лекции дается в сокращенном варианте — «Le "Monde" des Lumières à venir».

[2] Avenir de la raison et devenir des rationalités. Так же был назван и сборник трудов конференции (Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Actes du XXIX[e] Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) (Nice, 27 Août–1er Septembre 2002). Paris: Vrin, 2004. Среди других докладов наибольший интерес представляют некоторые выступления на круглых столах, посвященных проблемам «Метафизического и постметафизического разума» (*Mattei J.-F.* Le Temple de la métaphysique. P. 173–178; *Aubenque P.* Quel avenir pour la métaphysique? P. 179–182; *Magnard P.* L'Avenir de la raison. P. 183–189), проблемам этики и политики в эпоху глобализации (*Tousel A.* Raison et mondialisation. P. 155–159; *Michaud Y.* Raison éthique et politique à l'époque de la mondialisation. P. 160–164), а также общим проблемам рациональности, в том числе в аспекте, который затрагивает и подход Деррида, а именно проблемы рационального и разумного, проблемы возможностей мысли о будущем и др. (*Granger G.-G.* Rationalité et dogmatisme. P. 127–134; *Bodei R.* Penser le future: conjectures de la raison. P. 87–98; *Bourgeois B.* Du rationnel à la raison. P. 69–85, и др.)

[3] См.: *Голобородько Д.* Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011; см. также сноску 2 на с. 72.

[4] Любопытно, что по-французски livre de raison — это тетрадь с записью расходов, с подведением баланса трат и приобретений.

Всякий, кто заглянет в латинско-русский словарь, добавит к этому краткому списку и еще много чего другого: 1) исчисление, отчет, список, перечень; сумма, итог; 2) денежные дела; 3) дела, вопросы, отношения; 4) рассуждение, соображение; 5) выгода, польза; 6) образ действия; 7) рассудок, разум; 8) мышление; умозаключение, вывод; 9) разумное основание, причина; доказательство; 10) учение, теория и др. При обсуждении всего этого перечня языковых возможностей — либо реализующихся в современных европейских языках и культурах, прежде всего, романских, либо только виртуальных — Деррида, по сути, и ставит вопрос о переводе, об опыте перевода — как о том, что этот опыт «принимает на себя всю судьбу разума, т. е. грядущую всемирную всеобщность»[1]. И это, можно считать, — первая точка пересечения вопроса о разуме с вопросом о демократии. Политическим и культурным контекстом их взаимодействия становится «грядущая всеобщность» — как открытость к глобализации и одновременно несводимость к ней разных культур, что предполагает практику перевода. Если считать, что в этом контексте снимаются все границы, то человеку остается действовать только по разуму, что, наверное, и дает ему шанс сохранить жизнь на земле в ее многообразии...

В высказывании о «грядущей всемирной всеобщности» речь идет, прежде всего, о латинском языке, который для нас сейчас выступает как язык науки, культуры, юриспруденции, и в любом случае — как язык, который дает опору для этимологической расшифровки современных слов и понятий. Именно поэтому перевод — в узком и в широком смысле — здесь так важен. Все другие темы разума я закрепляю вокруг этого мотива перевода и переводимости. И все это несмотря на то, что в абсолютном смысле слова перевод, как сказал бы Деррида, не имеет места, не наличествует: он остается необходимым и одновременно невозможным — в постоянных столкновениях с непереводимым[2]. Перевод — это перезапись текстов, созданных в одном языке и культуре, средствами другого языка и культуры, причем в данном случае речь идет, разумеется, не только о межъязыковом переводе, но и о переводе межкультурном, межконцептуальном и вообще о переводе как вер-

[1] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir. P. 168.

[2] Мотив «невозможности перевода» звучит и в одном из писем Ж. Деррида к автору данных строк (от 29 марта 2002 года): «нас связывает с Вами эта изматывающая "непереводимость"» («vous partagez avec moi cette "intraduisibilité" épuisante»). В данном случае контекст употребления слова «непереводимость» не теоретический, а экзистенциальный: непереводимость выступает как необходимое следствие «невозможной» жизни (Деррида так и говорит: «"невозможная" жизнь, которую я веду — постоянная перегрузка, спешка, обилие совершенно разных дел»...).

бализации любого невербального опыта индивидов, сообществ, культур. Иными словами, перевод в анализе дерридианского диптиха «демократия — разум» выступает не как техническая процедура, но прежде всего как общий методологический прием мысли. Философский смысл перевода заключается в попытке сдвинуть культурные миры, построить несубстанциальные онтологии; что же касается экзистенциального плана переводческой работы, то она непосредственно затрагивает каждого — не только в его отношениях с другими людьми, но и в отношениях с самим собой. Когда мы говорим о «грядущей всемирной всеобщности» и о переводе как связующих моментах для разума и демократии, мы выдвигаем в переводе на первый план аспект отношений между людьми (даже если речь идет о латыни как о «мертвом» языке»).

При этом во всех вопросах, касающихся разума и рациональности, так или иначе присутствует апория перевода (переводимость/непереводимость). Является ли разум чем-то европейским и средиземноморским и уже потом — всемирным, или наоборот? Не снялся ли он с якоря, не отплыл ли куда-то, не порвал ли со своим местом рождения? А если он отправился в путь, то по какому маршруту? И прибыл ли он — в соответствии с этой метафорой морского путешествия — в порт назначения? За всеми этими вопросами, так или иначе, стоит более общий вопрос о том, можно ли перевести европейский опыт в универсальные термины, можно ли прочертить все эти связки и траектории или хотя бы некоторые из них. Все эти путешествия, переносы, трансферы — это метафоры перевода. При этом нас все время преследует тень непереводимого; как только свойства собственного языка становятся для нас жесткими сущностями, а сам язык — чем-то самотождественным, мы немедленно попадаем в плен непереводимости. А потому для современной философии так важны все конкретные грани опыта переводчика, или перевозчика между двумя берегами[1]. Перевод, можно сказать, есть форма выработки такого продуктивного образа собственной несамотождественности, который парадоксальным образом позволяет нам, закрепившись в языке, от него отодвинуться, осознать его возможности и его лакуны.

Как уже говорилось, в самом начале своего доклада Деррида использует — фактически как эпиграф — фразу, взятую им из книги философа Доминика Жанико, известного французского исследователя проблемы рациональности: «схватить Неисчисли-

[1] О разных гранях своего переводческого опыта Деррида рассказывает одновременно и реалистически и символически, изображая свое путешествие с одного, североафриканского, берега Средиземного моря на другой, французский, европейский. См. перевод главы 7 из книги «Монолингвизм другого» в Приложении.

мое в царстве (рас)счета: это не магическое действие, но обнаружение того, что *творит событие* в эпохе (курсив Д. Жанико)»[1]. Этой своей цитатой он уже задает тему счетного и неисчислимого и тему события, которые дальше будут неотступно сопровождать нас. А вместе с этой тематикой задается и общая атмосфера, концептуальный тон и стиль, которые настраивают читательские ожидания, подготавливают к возможному появлению значимых апорий. Другой организующий мотив этого текста — «спасти честь разума»: Деррида его нашептал, по собственному признанию, внутренний голос. Ссылаясь на свидетельство Жана Феррари, президента Ассоциации франкоязычных философов, Деррида сообщает, что этот мотив — «спасать честь разума» — встречался и у молодого Канта (die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen: что значит, правда, не столько «спасать», сколько «защищать», «оборонять», «поддерживать»). Похожее выражение, сообщает Деррида, он видел и у Гуссерля[2]. Так что внутренний голос фактически напомнил ему то, что он уже знал из своих историко-философских занятий. Деррида прямо так и говорит читателю: пришла на ум такая вот идиоматическая синтагма — «спасти честь разума»[3], но мы-то понимаем, что она могла прийти в голову лишь тому, кто работал в европейской философской традиции, этой темой озабоченной. Однако в контексте устного выступления перед участниками конференции этот кантовский и гуссерлевский девиз приобретает для Деррида не просто историко-философский, но и прямой перформативно-прагматический смысл. Деррида призывает франкоязычных философов спасти честь разума — «во французском языке», а также, можно сказать, и «во имя французского языка» — европейского языка, выросшего из латыни, что и поныне определяет многие его опоры — географические, лингвистические, культурные. Повторяя полюбившуюся ему синтагму, Деррида призывает философов, собравшихся во «французском городе с греческим названием» (Ницца) на берегу Средиземного моря, поставить вопрос о разуме — осознать ситуацию, в которой

[1] Деррида уточняет: цитируемое высказывание из книги Жанико «Власть рационального» принадлежит контексту его чтения Хайдеггера, о чем свидетельствует и мыслительная стилистика фразы, причем отношение автора к сказанному (приятие это или критика) остается непроясненным. Любопытно, что именно эта цитату, изначально нагруженную моментами «неразрешимости», Деррида ставит на почетное место в начале текста. *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir. P. 165. В русском переводе я сохранила некоторые аспекты этой «неразрешимости»: в частности, структура фразы не позволяет однозначно утверждать, идет ли речь о том, что творится событием или же о том, что́ его творит.

[2] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir. P. 172.

[3] *Ibidem.* P. 167.

разум способен развертывать свои паруса над всей Европой, над ее языками, над остальным миром[1], и сберечь то, что в этой ситуации жизнеспособно и заслуживает защиты.

Концептуальный каркас мысли Деррида в этом тексте — понятия исчислимого и неисчислимого, условного и безусловного, возможного и невозможного: они трактуются как апории и затрагивают построения Канта и ряда других — классических и неклас-

[1] За красивой фразой о разуме под парусами во французской культуре стоят реальные процессы, и они так или иначе связаны с развитием *франкофонии*. Буквально это слово означает использование французского языка либо как единственного, либо как дополнительного официального языка, либо как языка культуры и общения в тех странах, где французский не является государственным языком. Когда это слово пишут с большой буквы (Франкофония), при этом подразумевают развитие франкофонного движения и оформление его в международную и межправительственную организацию (МОФ — Международная организация франкофонии). Если в XVII–XIX веках французский язык был, как известно, главным средством установления и поддержания международных отношений, то ослабление экономического положения Франции в ходе мировых войн и потеря колоний, от которых Франция отказалась в 1960-е годы, изменили это соотношение в пользу английского. Однако, благодаря разумным программам культурного и научно-технического сотрудничества, Франции удалось не только объединить вокруг себя бывшие колонии, но и вовлечь во франкофонное движение новые страны, вовсе не являющиеся франкоязычными, а потому французскому языку по-прежнему есть где «развернуть свои паруса». На основании языкового и культурного интереса предлагаются политические программы, ориентированные на выработку более мягких форм глобализации, а в культурно-языковом плане — на создание своего рода альтернативы английскому как единственному языку международного общения. Все эти процессы имеют реальную основу и в повседневной культурной жизни, в системе французского образования, сохраняющей свою специфику на фоне некоторых новых общеевропейских тенденций. Среди таких особенностей — преподавание философии в лицеях (независимо от образовательного профиля учащихся), сдача основного выпускного экзамена в средних школах в форме письменного рассуждения (dissertation) по философии, в результате чего, надо полагать, какая-то, пусть минимальная, мера владения французским философским языком присуща всем гражданам, получившим образование во Франции. В связи с нашей темой «разум и демократия» упомяну об одном моем ярком впечатлении от просмотра передачи по французскому телевидению: она проводилась в период предвыборной гонки высокого политического уровня. Невидимые зрителю комментаторы, которых можно было бы назвать синхронными дискурс-аналитиками, почти сразу по окончании предвыборной речи того или иного кандидата выдавали экспресс-анализ его концептуального языка, по которому можно было судить о том, какое понятие (по сравнению с предыдущими речами того же кандидата, а также с речами его оппонентов) ушло в тень, какое вышло на первый план — в ситуации полемики. Быстрота и эффективность этой работы свидетельствовали о том, что комментаторы умеют ориентироваться в обстановке реального взаимодействия различных концептуальных языков, делать быстрые переводы с языка на язык, а это сложное, трудно формируемое рефлексивное умение... В любом случае мне представляется, что французская национальная забота о языке приобретает и философский смысл, который проявляет себя во многих жизненных ситуациях.

сических — мыслителей. Например, когда Деррида говорит (анализируя тему прощения), что наиболее важное здесь — это чистота прощения в абсолютном и безусловном смысле слова, он не поясняет, как возможна сама такая идея. Мы, кажется, видим здесь одно важное концептуальное смещение: если раньше главным в текстах Деррида был акцент на нечистом, гетерогенном, то сейчас в поле его внимания — парадоксальным образом — входит поиск чистого и абсолютного. Как мы помним, в известной статье «трех авторов», широко известной в России, и в работах М. К. Мамардашвили возможность чистых абстракций в сфере разума, этики, политики определялась условиями духовного производства знания и мысли вообще в ту или иную конкретную эпоху. Применительно к Деррида возникает вопрос: как может человек, живущий в эпоху продвинутого постмодерна со всей ее разорванностью, иметь такие вот чистые абсолютные и безусловные идеи? Неисчислимое и безусловное — гиперболы, они ни из чего не вытекают, а современная действительность еще больше противоречит всякой безусловности, чем действительность двух предыдущих веков. Тем настоятельнее их необходимость и тем больнее — их невозможность. Но что позволяет выражать, обосновывать, легитимировать их? К тому же само это требование чистоты и безусловности создает дополнительные сложности в ситуациях, предполагающих срочное решение. Заметим, чистые идеи в данном случае касаются не собственно интеллектуальных процессов, но социальных действий, связанных с эмоциональными состояниями и взаимоотношениями людей, нередко конфликтными. Кант полагал, что практический и теоретический разум неразрывны, хотя в единстве чистого спекулятивного разума с чистым практическим разумом отдавал первенство именно практическому разуму; а как в данном случае, у Деррида, соотносятся эти формы существования разумного? К тому же приходится учитывать, что если в сфере «теоретического разума» (или в области своих ранних исследований) Деррида как «деконструктор метафизики» в анализе текстов только и делал, что отсрочивал и медлил, то в социальной сфере промедление может быть опасным (как, впрочем, и поспешность); как тогда определить соотношение и меру промысливания и действия? Приходится предположить, что апелляция Деррида к предельному и гиперболическому скорее препятствует стремлениям быстро воплощать в жизнь те или иные идеи, эмоции, идеологии, аффективные состояния, удерживает от поспешности.

Проблему разумного как безусловного и неисчислимого Деррида ставит и рассматривает на весьма разнообразном материале, опираясь на свои прежние исследования. В связи с этим мы ино-

гда будем обращаться к тому, о чем у нас уже шла речь в предыдущих параграфах: в данном случае этот материал поворачивается другой гранью, входит в иную концептуальную рамку. Возьмем те же отношения дара, прощения. Во французском языке слово «прощение» (pardon) связано со словом «дар» (don), у Деррида они часто образуют своего рода связку, одно влечет за собой другое, и понятно: то гиперболическое прощение, о котором выше уже говорилось, может быть лишь даром. В сфере дара и прощения человек остается наедине со своим прошлым, с его наследием. А также с призраками, которые могут «возвращаться», «приходить вновь и вновь» с грузом нерешенных вопросов прошлого (re-venants), а могут «прибывать» (arrivants) как бы из будущего — в виде зыбких очертаний еще не свершившегося. Принятие решения, ответственность, гостеприимство — все это понятия, очерчивающие, если можно так сказать, сферу личного участия в мысли и действии — во всяком случае то в них, что не сводится к правовым, административным, государственным установлениям, предполагающим правильное использование заранее полученных и формализованных знаний, уже выработанных правил и законов. В сфере решения и ответственности правила и законы не играют определяющей роли: их пересиливает и перевешивает *неисчислимое.*

Осознание всего этого и приводит к мысли, что и прощение, и дар, и гостеприимство могут быть лишь чем-то *гиперболическим, чрезмерным, преувеличенным.* В сторону гиперболического нас подталкивают, по Деррида, не предельные абстракции классической философии, причем это, как уже говорилось, не знание, но, скорее, особый порядок предвосхищения, уже неоднократно появлявшийся на страницах моей книги в виде «мессианства (messianicité) без мессианизма». Здесь мы в очередной раз наблюдаем, как Деррида пытается своими средствами, в своем языке, в новоизобретенных или заимствованных слово-понятиях зафиксировать особое ощущение современности. Этими средствами Деррида пытается очертить контекст, в котором может явиться *событие* — другая важнейшая скрепа между демократией и разумом. И то и другое не представлены как реализованные данности: они могут быть уловлены лишь в модусе «грядущего» (à venir). Можно предположить, что дерридианский запрос на предельное и максимальное, с которым мы постоянно здесь сталкиваемся, как раз и выступает как парадоксальное порождение ситуации все усложняющихся обменов в глобализующемся мире, как попытка вырваться из этого захлестывающего потока. Будучи захвачены как самими этими процессами, растворяясь в них и противодействуя им, мы стремимся нащупать другое измерение: оно связано с от-

крытостью к будущему, и его не видно из того контекста и того места, в котором мы находимся в данный момент. Однако опорой этих новых движений и побуждений в нас самих является парадоксальное осознание того, что мы уже находимся в будущем — только не утопическом и не телеологическом, не в пробрасывающем вперед предначертанный идеал, но в том будущем, которое когда-то в истории было будущим из прошлого (и для прошлого).

В качестве главных собеседников Деррида выступают здесь Кант и Гуссерль. Он словно задает им вопросы. Например: рационально ли вообще предпочитать разум? Рационально ли говорить о желании разума? Как, спрашивается, разум может иметь интересы, если он — «незаинтересованный»? Когда-то в «Критике чистого разума» Кант говорил о том, что интерес разума — разноликий: разум является одновременно практическим, спекулятивным, *архитектоническим* — и даже, прежде всего, — архитектоническим, т. е. побуждающим строить систему[1]. Вопрос об архитектоничности разума встраивается в наше размышление о том, какими средствами, в каком философском языке мы можем зафиксировать разум — в его статике и в его динамике. Деррида приводит большой фрагмент этого кантовского рассуждения, подчеркивая, в мягкой полемике с Кантом, что не всякая связность является системной, что связность и системность — не синонимы, и призывает в свидетели Хайдеггера. Но не только Хайдеггера. В своем стремлении показать, что разум следует искать не в системности, но в чем-то другом, Деррида прибегает к доводу от плюрализма рациональностей (в математике, социальных науках, науках о духе, в физике, биологии, праве, экономике, политологии, психологии, психоанализе, теории литературы и др.). Все они, дескать, имеют свою онтологию, свой стиль, свою аксиоматику, институты, сообщества, но также и свою историч-

[1] Напомню, о чем идет речь у Канта: «Под архитектоникой я разумею искусство построения системы. Так как обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого агрегата знаний превращается в систему, то архитектоника есть учение о научной стороне наших знаний вообще, и, следовательно, она необходимо входит в учение о методе» (*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 680). «Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им a priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга» (там же). Дальше Кант говорит, что для своего осуществления идея нуждается в схеме, т. е. в априорном принципе соотношения частей. Схема, начертанная согласно эмпирическим соображениям, дает лишь техническое единство, а схема, построенная согласно идее (когда разум априори указывает цели, а не эмпирически их выстраивает), создает архитектоническое единство (там же. С. 680–681).

ность, запечатленную в парадигмах, эпистемах, эпистемологических разрывах и др. Все эти разные рациональности, по Деррида, сопротивляются архитектоническому упорядочению в кантовском смысле, но если это так, регулятивная идея разума, которая бы вписывала всю эту массу гетерогенного в единую схему, может быть лишь насильственной.

Мне не хочется сейчас прерывать изложение позиции Деррида полемикой, однако замечу, что я не являюсь сторонницей концепции плюральной рациональности: при таком раздроблении разные типы рациональности неизбежно оказываются несоизмеримыми. В российских дискуссиях о рациональности, которые бурно шли двумя десятилетиями раньше, чем нынешние французские дискуссии, выявление различных типов рациональности было широко распространенным концептуальным ходом[1]. Наиболее интенсивно сопротивлялись этой тенденции, удерживая концепцию рациональности не расщепленной на типы и подтипы, насколько я могу судить, Б. И. Пружинин[2] и автор этих строк[3]. Причем в обеих названных концепциях, при всех различиях между ними, речь шла о том, что «рациональность», несмотря на всю апорийность этого понятия, всегда может предстать в аспекте определимости и даже в известном смысле — однозначности при четкой контекстуальной привязке. Однако довод от множественности рациональностей, который стал почти доксой во многих современных дискуссиях о рациональности, по-моему,

---

[1] Основные направления исследования темы и проблемы рациональности в российской философии подытожены в работе В. Н. Поруса, совпавшей по времени с написанием дерридианских докладов 2002 года. В этой работе дается развернутое представление об основных направлениях исследования рациональности в трудах зарубежных и российских ученых: логическом и логико-семантическом, эпистемологическом, социально-философском, историко-философском. Автор видит в идее рациональности средство интеграции целого комплекса идей (гносеологических, методологических, аксиологических) в систему мировоззрения и одновременно тот методологический стержень, который позволяет объединить разноплановые исследования в междисциплинарную целостность. Представления о научной рациональности фактически формируются на фоне представлений о философской рациональности, в контексте сложных взаимодействий между статическими и динамическими, открытыми и закрытыми моделями, между нормативными и дескриптивными, историческими и реконструктивными подходами и установками. См., в частности: *Порус В. Н.* Научная рациональность как тема эпистемологии. Диссертация в виде научного доклада на соиск. ст. доктора филос. наук. М.: ИФ РАН, 2002.

[2] См.: *Пружинин Б. И.* Рациональность и историческое единство научного познания. М.: Наука, 1986.

[3] *Автономова Н. С.* Рассудок, разум рациональность. М.: Наука, 1988. См. также: *Автономова Н. С.* Рациональность как теоретико-познавательная проблема. Диссертация на соиск. уч. ст. доктора филос. наук. М.: ИФ РАН, 1988.

мало соответствует центральной линии дерридианской концептуализации, хотя внешне он представляется вполне соответствующим плюральным параметрам дерридианской стилистики мысли. По-моему, довод от плюрализма рациональностей остается лишь внешним параметром, доводом от внешнего дискуссионного контекста, который, скорее всего, и заимствует Деррида. Для его собственной позиции, как, впрочем, и для моей позиции, суть дела не в том, что рациональностей «много», но скорее в том, что рациональность апорийна по самой своей сути. Именно этот дерридианский тезис позволяет ему проложить путь, как мы далее увидим, к идее свободы и к идее события — на стыке между демократией и рациональностью. В конечном счете, как будет далее показано, Деррида дает определение рационального, которое, насколько я могу судить, довольно близко подходит к тем ходам мысли, которые я пыталась когда-то прописать в диссертации и в книге о рациональности: я имею в виду механизм концептуального взаимодействия между рассудочным и разумным — как в историко-философском плане, так и в недавних или даже современных дискуссиях о рациональности. Когда я об этом писала, сам этот ход через «рассудочное» и «разумное» мог показаться несколько архаичной концептуализацией рациональности, особенно на фоне современных англо-американских построений в философии науки. Столь же архаичной может показаться сейчас и дерридианская концептуализация рационального, однако без нее — без показа апорийности разума и без выявления аналогии между разными формами работы разума в сфере мысли и в сфере социальной жизни — нечто существенное в современной судьбе самой идеи рациональности остается заведомо непонятным.

Когда мы говорим «спасти честь разума», — продолжает Деррида анализ опорной формулы и ее контекстов, — речь идет не только о «чести»[1], но также о прочности и надежности, о борьбе с чем-то утрачиваемым. И правда: теряя разум, философия теряет смысл и человечность. При этом приходится учитывать, вновь и вновь напоминает нам Деррида, что и в философии и в разных других областях культуры возникают своеобразные автоиммунные процессы, напоминающие защиту жизни от смерти в формах смерти: спасаясь от того, что воспринимается как внешняя агрессия, организм саморазрушается — иными словами, такой способ спасения оказывается самоубийственным. Автоиммунные процессы, по

[1] Кстати, как во французском, так и в русском переводе этой значимой цитаты из Гуссерля слово «честь» потеряно, и речь идет о «реабилитации» разума и рационализма, однако внимание к переводу позволяет нам корректировать наши межъязыковые и межкультурные восприятия.

Деррида, возникают и в демократии, и в разуме. По сути, это для Деррида более сильный довод против кантовского акцента на упорядоченной архитектоничности разума, нежели апелляция к типам рациональности. Сама по себе тема здоровья и болезни разума принадлежит Гуссерлю[1], однако Деррида усиливает ее, в частности, самой идеей апорийности разума, выражающейся в проблеме иммунитета и автоиммунитета. Усиление этой тематики происходит вследствие применения к текстам процедур деконструкции, которые делают нестыковки элементов и отношений более заметными. Главный материал для Деррида в данном случае — гуссерлевские доклады середины 1930-х годов, прочитанные в период между войнами в Вене и Праге, и в целом посмертно вышедшее гуссерлевское сочинение «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», помещенное в VI томе «Гуссерлианы».

Для нашей темы «разум и демократия» обращение Деррида к этим текстам имеет особый смысл как по внешне-историческим, так и по концептуально-философским причинам. Деррида спрашивает: что изменилось с тех пор, как Гуссерль призвал европейское философское сознание к критике наук и разума? Вопрос Деррида остается актуальным и сегодня: можем ли мы (и должны ли мы) сейчас повторить сам призыв к спасению разума? Или же его нужно как-то видоизменить, переместить, переосмыслить? Как отнестись к предпосылкам этого призыва и самой телеологической линии размышления, которую он предполагает? Нужно ли их укрепить, подновить или, напротив, подвергнуть сомнению? Быть может, нам стоило бы помыслить не о «кризисе», но о каком-то другом виде потрясения? Быть может, мы теперь уже находимся по другую сторону того, что Гуссерль называл кризисом философии как кризисом европейского человечества?

В одном из текстов «Кризиса» (в так называемом Венском докладе) Гуссерль, как подчеркивает Деррида, фактически говорит о фатальности *трансцендентальной патологии*, о болезни спекулятивного знания и о том, что выход из этих состояний следует искать в феноменологическом разуме. Европейские нации больны, вся Европа в кризисе, порожденном болезнью разума как болезнью «объективизма»: притязая на универсальность, разум забывает о происхождении знания в актах исторических и субъективных. Болезнь разума порождается односторонним, специализированным разумом. Чтобы лечить болезни Европы, в которой повинны сами рациональные предпосылки и предрассудки,

[1] Она особенно активно проводится в его Венском докладе «Кризис европейского человечества и философия». См.: *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 6.

нужно провести радикальное расчленение, отделив философию в ее исторической данности от философии как бесконечной задачи — воплощения безусловного практического идеала. Для этого Гуссерль критикует *трансцендентальную болезнь* и порождаемый ею объективизм: он видит в нем наивный рационализм, объемлющий все науки. Философы, в том числе и Кант, неоднократно пытались преодолеть эту наивность, усиливая рефлексию, однако надежного решения проблемы это не давало. Все дело в том, что объективистская наивность — не простая случайность: ведь она возникает в процессе производства идеальных объектов, способных к повторению в процессах технологических, — все это уводит человеческий разум далеко от его исторических и субъективных оснований. Но самое интересное, быть может, — то, что этот кризис возникает спонтанно, в самом прогрессе разума: Деррида говорит, что разум ввергает себя в кризис автоиммунным способом.

Примечательно, что тема «кризиса» европейского разума (как она прозвучала в гуссерлевских докладах) находилась в центре российских философских дискуссий 1990-х годов[1]. А потому мне было интересно сравнить русский и французский способы прочтения гуссерлевских «Кризисов» середины 1930-х годов: каковы проблемные акценты при чтении и контексты интерпретации одних и тех же текстов? Материалом для такого сопоставления могут послужить подходы к интерпретации гуссерлевских докладов у Гайденко и Деррида: они — люди одного поколения, но разных судеб и разных философских интересов. Оба они фактически не рассматривают специально англо-американские дискуссии о рациональности и выбирают скорее классическую философскую проблематику рациональности и Гуссерля как связующее звено между классическим и неклассическим подходом к рациональности. Гайденко пишет общее концептуальное введение к первой сокращенной публикации «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии» на русском языке[2], делая Гуссерля по-

[1] См.: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7; См. также: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

[2] См.: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. Эта статья, как уже было отмечено, сопровождает публикацию 12 параграфов из «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии». Полное издание «Кризиса» вышло на русском языке в 2004 году, см.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: Фонд Университет, Владимир Даль, 2004. Во Франции и в Англии этот перевод был сделан много раньше: так, Гайденко ссылается на английский перевод «Кризиса», сделанный Д. Карром в 1970 году и серьезно повлиявший на восприятие Гуссерля в англоязычном философском мире. В ссылке Гайденко на более позд-

тенциальным участником современных российских дискуссий по философии науки, связанных с проблемой рациональности. Деррида-анский акцент иной: философия науки не принадлежит к его осознанным преференциям (хотя анализ проблемы повторяемости в процессе построения идеальных объектов, который серьезно повлиял на деррида-анскую концепцию деконструкции и ее философского языка, остается значимым для современного анализа языка науки). При чтении «Кризиса европейских наук» и смежных работ Гуссерля Деррида вовлекает в рассмотрение проблемы разума социально-философскую и социально-политическую тематику.

Сопоставляя чтение «Кризисов» у Гайденко и Деррида, отмечу лишь несколько важных для меня моментов. Первое, что бросается в глаза, так это изобилие всяческой «морбидной» лексики в пересказе Гуссерля у Деррида и полное отсутствие ее у Гайденко. Поначалу может показаться даже, что Деррида вводит в свой пересказ какую-то отсебятину. Но нет, тема болезни действительно одна из основных в гуссерлевском описании кризиса, особенно в Венском докладе, хотя Деррида еще больше усиливает ее, рассказывая — как бы через Гуссерля — о «трансцендентальной патологии», выражающейся в нарушениях иммунитета и угрозе автоиммунных процессов[1]. В данном случае Деррида так или иначе переводит Гуссерля на свой — деконструктивистский — концептуальный язык, в рамках которого апория автоиммунных процессов занимает далеко не последнее место. Так, если Гуссерль, вводя тему здоровья и болезни, рассматривал вопрос о приложимости этих понятий к «обществам, народам, государствам»[2], то Деррида вычленяет в самой этой проблематике «болезни» и «кризиса» (как мы знаем, к идее кризиса он относится с некоторой настороженностью — как к понятию классической философии) более сложные процессы,

---

нюю статью Карра упоминаются, в частности, Хайдеггер вместе с Деррида — как сторонники «релятивизма понятий». Карр, который следовал раннему Гуссерлю, включил в эту рубрику многих европейских философов (например, Витгенштейна периода «Философских исследований» или Гадамера периода «Истины и метода») — пожалуй, слишком многих, чтобы принять такую характеристику, не усомнившись в ее адекватности. См.: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля. С. 132.

[1] Правда, отмечу, французский язык при переводах с немецкого дает фору «морбидной» тематике. Так, нем. Übel (зло) передается на французский как mal (первое значение — зло, а второе — боль). В этой связи, хотя и применительно к другому материалу, я вспомнила, что название работы Фрейда «Unbehagen in der Kultur» было переведено на французский как «Malaise dans la civilization»; иначе говоря, «Неудобства культуры» выглядят по-французски как «Недомогания в культуре» (и лишь потом — затруднения, кризис и др.).

[2] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия (Венский доклад) // Вопросы философии. 1986. № 6. С. 101.

связанные с двойственностью восприятия внешних воздействий и их переработки — в данном случае, внутри разума, внутри европейского культурного организма. Но, спрашивается, почему у Гайденко этой темы здоровья и болезни начисто нет? Думаю, по нескольким причинам: она работает больше на уровне идей, чем на уровне концептуального стиля и языка, где все эти метафоры объективируют идею кризиса, но также, возможно, и потому, что ее публикация сопровождала тот фрагмент «Кризиса», в котором действительно не так много об этом говорится.

В целом Гайденко и Деррида проводят в пересказе, изложении и анализе Гуссерля прямо противоположные линии. Гайденко акцентирует телеологическую линию, а Деррида, в соответствии со своей концепцией деконструкции и ее обоснования, — антителеологическую линию. В целом Гайденко рисует эволюцию взглядов Гуссерля следующим образом. Ранний Гуссерль начинал с культа чистого разума, с отрешения от обыденного мира и необходимости перехода в мир теоретических идеализаций. Поздний Гуссерль стал выступать против гордыни абстрактной науки, ее презрения к обыденному сознанию и здравому смыслу. Феноменология начинала как наукоучение, а переросла в теорию бытия, понимаемого как бытие сознания (для Гуссерля, собственно говоря, и нет иного бытия, кроме как коррелятивного сознанию); наконец, в «Кризисе» его онтология перерастает в своего рода философию истории, а историчность, через идею жизненного мира[1], становится фундаментальной категорией. Таким образом, Гайденко подчеркивает, что Гуссерль постоянно уточнял сам предмет феноменологии, при чем менялось понимание науки и научной рациональности. Одновременно с этим она отмечает, что сдвиг феноменологии к историзму дал результаты, которые были полезны для философии науки, но вступили в противоречие с установками раннего Гуссерля, а потому, считает Гайденко, гуссерлевская критика релятивизма и скептицизма периода «Логических исследований» вполне может быть обращена к его собственным поздним работам. При всей своей весомости гуссерлевский ход мысли, как и неокантианские ходы, оставался, с точки зрения Гайденко, трансценденталистским, а из этого следовало, что поиск оснований знания, при всех осуществляемых проблематизациях, не выходил из круга субъекта. В результате тот ответ, который Гуссерль дал на ситуацию релятиви-

[1] О понятии «жизненный мир» в современной русской философской литературе см.: *Мотрошилова Н. В.* Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2007. № 7, 9; а также: *Савин А. Э.* Концепция историчности жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2008. № 5.

вистского кризиса науки, Гайденко считает, по сути, лишь частичным, ограниченным. Он не позволяет справиться с проблемой рациональности и с разными современными формами кризиса, в том числе экологического. Общий вывод Гайденко таков: Гуссерль много сделал для осмысления кризиса разума в современной ситуации европейского человечества, но не надо закрывать глаза на те трудности, которые ему преодолеть не удалось.

Замечу, однако, что обрисованное здесь соотношение между трактовками Гуссерля у Гайденко и Деррида (по линии телеологизм и антителеологизм), по сути, вовсе не является лобовым противопоставлением, это более тонкое различие концептуальных предпочтений. Уже хотя бы потому, что и гайденковский телеологизм не уходит, как, кажется, мог бы, в сферы натурфилософии, но может быть проинтерпретирован — на уровне предпосылок познания — как механизм, обеспечивающий в истории и сохранение, и передачу, продвижение познавательного опыта. А также и потому, что дерридианский антителеологизм, как мы уже видели, вовсе не отказывается от тем «мессианского», «грядущего», открытого. Мне кажется, что это по необходимости краткое сопоставление позиций, вводящее «в игру» российского протагониста, могло бы стать началом более обширного и глубокого анализа разных традиций в исследовании общеевропейского философского наследия. В этой работе мы можем не только лучше узнать других, но и лучше понять себя и свое время в более широком познавательном и культурном контексте.

В том, что касается Деррида, мне важно здесь подчеркнуть следующее. Деррида выстраивает свое развернутое отношение к самой проблеме рациональности в социальном контексте уже в конце жизни, накопив опыт и успев увидеть, что и где буксует: и внутри концептуальных схем, и на стыке их с реальностью. Как уже отмечалось, он не участвовал в проходивших ранее дискуссиях о рациональности, не пользовался наработанным концептуальным аппаратом и прочитывал историко-философский материал во многом иначе, чем это предписывают магистральные пути европейских дискуссий о рациональности, проходивших во второй половине XX века. По крайней мере, его попытка выявить сплетение, переплетение (то, что Деррида называл «un certain entrelacement») между проблематикой разума и процессами современной социально-политической жизни, при всей шероховатости предлагаемых им концептуализаций, представляется мне *беспрецедентной*. Тем более что в сфере политического он размышляет о возможности традиционных форм, в которых совершается и мыслится политика (государство, нация, право, суверенность и др.), и

одновременно отслеживает изменения, мутации политического в свете современных реальных и дискурсных процессов.

А теперь продолжим следить за мыслью о возможности события и вообще — о возможности нового в рамках или за рамками существующих принципов. А это значит для нас — следить за философским языком Деррида. Ведя свое рассуждение о рациональности, он неизбежно осуществляет постоянный перевод между языком традиции и своим «собственным» философским языком, выбирает термины, переосмысливает и перенагружает их. Опорным моментом в нашем продвижении к осмыслению рационального в контексте современных социальных процессов является, согласно Деррида, понятие *безусловности*, которое уже вводилось в наше обсуждение. Разные концептуальные языки показывают нам разные грани идеи безусловного. Так, внутренняя форма греческого слова anhypotheton, немецкого unbedingt, французского inconditionnel указывает на разные оттенки понятия: где-то подчеркнута «не-гипотетичность», где-то «отсутствие условности», «без-условность»[1] или что-то еще.

При этом неизбежно возникает магистральный переводческий вопрос — о связи концептуального с собственно языковым; в дерридианской его постановке это вопрос о том, каким должен быть тот язык, который сумел бы соотнести сингулярное с универсальным, защитив универсальное от релятивизма, культурализма, этноцентризма и особенно — от национализма и иррационализма? Все эти опасности не случайны, но системны: они возникают под воздействием классических схем логоцентрического мышления и, к тому же, не остаются в сфере мысли, но прорастают в ткань социума, в дискурсные практики, попадают в сферу медийных приложений. Например, как упорно подчеркивает Деррида, речь идет не просто о национализме, но о важнейших превращениях этого феномена в современной политической жизни. Чтобы привлечь наше внимание к этим переменам, Деррида изобретает неологизм «иррацио-гос-национализм» (irratio-état-nationalisme), не лишенный иронической смысловой окраски.

Здесь для нас важна сама направленность дерридианской концептуальной работы: категории, охватывающие области разумного (а также неразумного, противоразумного), непосредственно вторгаются в описание и осмысление политических отношений. Так, Деррида подчеркивает: иррационалистические идеологии национальных государств или иные формы того, что он называет емким термином irratio-état-nationalisme, в той или иной форме непремен-

[1] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir. P. 203.

но воспроизводят схематику самой идеи субъективистски понимаемого суверенитета и воспринимают ее как нечто безусловное (и неделимое). Как тут быть, зависая на стыке между понятиями «чистой» философии и современными политическими дискурсами? Ведь для тех же Канта и Гуссерля безусловное и неделимое были последним прибежищем и абсолютным принципом чистого разума. Вслед за ними и мы является наследниками этой безусловности, предполагающей в горизонте бесконечной задачи практического разума некоторую телеологию. Правда, сейчас мы стали гораздо лучше понимать, что быть наследником — не значит принимать наследие целиком и в том виде, в каком оно было оставлено.

Вновь перечитывая все уже прочитанное, мы теперь обращаем внимание на то, что поначалу оставалось в стороне. И прежде всего, на особенность того места, в котором строится рассуждение о рациональности разума у Деррида. По сути, это место воплощает сам принцип апорийности. Это — расщелина между, с одной стороны, всеми образами условного, гипотетического, а с другой стороны, абсолютно «а-гипотетическими» (anhypotheton), безусловными принципами. Общая цепочка наследования фигур безусловного начинается в европейской философии с Платонова «Государства» и его образа Солнца и идет далее к Декарту, Канту и Гуссерлю. Но, спрашивает Деррида, чему нас учит эта история разума? Что исчисляющий разум (интеллект, рассудок, рацио) каждый раз должен так или иначе подчиняться принципу безусловности, который превосходит всякое исчисление? Что этот исчисляющий и расчленяющий разум должен подчиняться — в пространстве города, полиса, в конкретных процессах политической жизни — гипотезе о неделимости суверенитета как в ее старых, так и в ее современных формах (тут Деррида называет многие имена — от Жана Бодена до Жан-Жака Руссо и Карла Шмитта)?

Но правильно ли это? Не должны ли мы, напротив, следуя требованиям самого разума, *разграничить, разделить* суверенность и неделимость, суверенность и безусловность, даже если этому сопротивляются все наши мыслительные привычки? Разумеется, это требование идет вразрез с догматически понимаемой идеей суверенитета национальных государств, рассматривающих себя как неделимые. И здесь мы видим еще одно переплетение нитей, определяющих соотношения между «демократией» и «разумом». Ясно, что разум классической традиции не будет заниматься этими расчленениями, коль скоро он уже столько веков подряд поддерживал в данном контексте идею безусловности и неделимости. А потому эту работу расчленения надлежит производить не традиционной «критике», но *деконструкции*. Обратим внимание на этот

ход мысли: деконструкция для Деррида — это современный наследник рациональной мысли, способный выполнить те задачи, на которые традиционные формы рационализма по тем или иным причинам оказались не способны. Больше того, Деррида утверждает: «деконструкция, если нечто подобное существует»[1], есть «*некий безусловный рационализм* (курсив мой. — *Н. А.*)»[2]. Это, конечно, — очень сильное утверждение. Мы можем его нюансировать применительно к разным контекстам, однако сверхзначимость этого утверждения остается в силе: деконструкция как «безусловный рационализм» лишает старую идею суверенности ее презумпции безусловного.

Такое «подвешивание» высвобождает и выводит на первый план другое безусловное. По самой своей структуре безусловное в этом «безусловном рационализме» выступает не как совокупность априорных принципов классической традиции, но как нечто событийное или даже как *сама событийность*. Так что это, конечно же, не та безусловность, которая заявляла о себе в философских текстах от Платона до Гуссерля. Получается сверхпарадоксальная форма мысли о событии: *событие безусловного*. Как оно возможно? Казалось бы, событие должно быть связано со случайным и условным, но оно перемещается на сторону безусловного как такового. А в целом Деррида уходит от традиционных альтернативных способов постановки вопроса, от принуждения к выбору одной из частей антиномии или, на худой конец, их диалектического опосредования. Ход мысли в данном случае — иной: он призван уловить тонкий момент «между», особую среду, в которой складываются многие современные формы проблематизации рационального. Это происходит в момент вторжения динамики, в момент разрыва линий обусловливания, в момент открытости к будущему, которое никогда не является предсказуемым становлением. Деррида полагает, что деконструкция вполне способна действовать в подобных ситуациях.

Итак, совокупность требований, которые вырисовываются перед нами в связи со всеми этими вызовами на стыке демократии и разума, указывает на некую новую ситуацию: она определяется различными порядками или режимами, которые одновременно и радикально различны, и нерасчленимы (indissociables). Об этой двойственности применительно к справедливости и праву уже говорилось. Однако это относится и к рациональности. Увидеть гетерогенное в разуме значит увидеть, что нечто, называемое

[1] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir. P. 197.
[2] *Ibidem.*

разумом (в разных языках по-разному), находится как бы в двух разных порядках одновременно. В одном действует требование учета всех условий и условностей, в другом — верховное требование неисчислимого и безусловного. Динамику этих соотношений Деррида именует словом «трансакция» (взаимодействие) — достаточно стертым, но приобретшим в последнее время широкое хождение в нефилософских областях (социологии, социальной психологии и др.). Конкретные параметры этой трансакции каждый раз должны заново *изобретаться*, причем как в направлении норм и законов, так и в направлении всего того, что может открыть путь грядущему событию.

Такое изобретение, по Деррида, в чем-то похоже на поэтическое изобретение языков или идиом: его результаты сингулярны и не могут быть присвоены никакими более общими порядками (например, конкретными национализмами или даже общеевропейским национализмом). Этот поворот темы эхом отзывается на уже многократно возникавший вопрос о том, как соотносятся философский разум и его национальные, в том числе, языковые, формы. Соотношение это апорийно, причем дерридианская его концептуализация выводит нас к категориям «рассудочного» и «разумного» — уже в фактуре современного опыта. На этом примере мы видим, как реально строится философский язык мыслителя, радикально переосмыслившего европейское концептуальное наследие и занявшегося испытанием его скрытых ресурсов. Такова трактовка разумного и рассудочного (raisonnable и rationnel) у Деррида. А именно: напряжение между разумным и рассудочным возникает потому, что «разумное» выходит (и не может не выходить) за рамки «рассудочного» или узко-рационального. Такое «разумное» тянется к справедливому, но достигает его опять-таки не напрямую, но лишь через «юридический разум», способный к расчету. Кажется, слово-понятие «разумное» (raisonnable) важно Деррида именно потому, что оно, выходя за рамки рассудочного (rationnel) и касаясь неисчислимого, способно — через апорию — выходить к справедливости.

В итоге получается такая картина: разумным, по Деррида, можно было бы назвать некое продуманное и аргументированное пари, уравновешивающее два, по-видимому, непримиримые требования — расчета и безрасчетности, предустановленного и непредрассчитанного. Удачным примером этого можно считать соотношение между правами человека, которые уже были сформулированы в истории, и тем требованием безусловной справедливости, по отношению к которой всё уже изобретенное будет неадекватным. В этом процессе парадоксального уравновешивания

несовместимых требований и возникает то, что поздний Деррида называет «рациональной деконструкцией»[1]. Она неустанно опрашивает пределы, предпосылки, интересы и расчеты наших действий, стремясь не просто «разладить» что-то одно и построить другое, но параллельно обследовать обслуживающие их словопонятия и прежде всего — понятие человека как рационального живого существа. По Деррида, действовать рационально в таком случае — это значит, например, совершенствовать права человека, саму возможность их определения и одновременно ставить вопрос о всех пределах и границах, например, о границах между живым и мертвым, между живым (живущим) и призрачным, между человеческим и животным[2]. Эти границы лишь кажутся непроходимыми, но перед «рациональной деконструкцией» они не устоят.

Однако кардинальная задача «рациональной деконструкции» (и это, быть может, самая важная точка в обсуждении вопроса о разуме и демократии) — изобрести новые средства, которые позволили бы нам помыслить то, что Деррида называет «свободой без автономии, гетерономией без рабства»[3]. Свобода, по Деррида, не должна мыслиться нами в рамках альтернативного выбора из предзаданных возможностей: она предлагает нечто иное, нечто «третье». Свобода «без автономии» это, парадоксальным образом, свобода вне выбора, свобода, позволяющая выходить за рамки любой предзаданной альтернативы (свобода или рабство, автономия или гетерономия). Такой ход мысли, по сути, «подвешивает», заключает в скобки всю философскую традицию мысли о свободе как свободном выборе, противопоставляющем свободе несвободу или, сильнее, — рабство[4]. Это — свобода не делать выбора. В процессе переосмысления дихотомических схем Деррида вводит новые концептуальные инструменты и, в частности, нечто условно называемое «пассивным решением», переосмысливая в этой

---

[1] *Derrida J.* Le "Monde" des Lumières à venir. P. 209.

[2] В ряде своих поздних сочинений Деррида стремится, в частности, переосмыслить вопрос о тех «способностях», которые человек склонен приписывать только себе, отрицая их у животных, выводя из этого следствия социального и политического порядка. Ср.: *Derrida J.* La bête et le souverain // La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée 2004 (См.: *Деррида Ж.* Тварь и суверен // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Три квадрата, 2008. № 12, 13; 2010 № 15). См.: *Derrida J.* L'animal que donc je suis // Éd. établie par M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2006, а также: *Grondin J.* Derrida et la question de l'animal // Derrida politique. Numéro spécial / Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. P. 31—39.

[3] *Derrida J.* Le "Monde" des Lumières à venir. P. 210.

[4] О современных западных концепциях свободы, выходящих за рамки предустановленного выбора, см. в кн.: *Мюрберг И. И.* Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы. М.: Идея-Пресс, 2009.

связи соотношения между активностью и пассивностью, констативами и перформативами. К этому же классу задач относится и требование помыслить долг и долженствование, а вместе с ними особую этику и политику — Деррида называет их «гипер-этикой» и «гипер-политикой»[1] — вне классических схем действия на основе долга, на путях, к этим схемам несводимых. Во всяком случае, современные ситуации неопределенности — в позициях, отношениях, критериях их осмысления — фактически затребуют новый императив: во имя разума и жизни остерегаться поспешных концептуализаций и послушных рационализаций (добавим: особенно применительно к материалу, несущему большую идеологическую и аффективную нагрузку).

В целом у нас постепенно складывается общий образ творчества Деррида в данный момент его существования и рецепции в современной культуре: это огромное полотно, на котором вытканo множество различных ходов мысли, которые иногда исключают, иногда дополняют друг друга, иногда остаются как бы параллельными. Так, мы найдем у Деррида контексты, где «автономия» предстает в полноправно позитивном ключе (например, это вопрос об «автономии философии», поставленный в контексте публичных дебатов о преподавании и роли философии). Однако чаще мы встретим контексты, в которых верх берет «гетерономия», а связанная с автономией «суверенность» переосмысливается как область действия «несуверенных», гетерогенных факторов. В этом поле сосуществования различных тенденций автор постоянно переопределяет понятия, каждый раз заново изобретает средства для того, чтобы выразить свою мысль или интуицию, а вслед за ним теми же путями проходит и исследователь. Философский язык Деррида — это область, которая постоянно находится под напряжением: из-за воздействия всей массы наследуемого, из-за перекрестных связей с другими современными подходами, из-за неустойчивой динамики дискурсных практик, в которых, в частности, формируются и апробируются и новые возможности мысли и действия (новые, но, как уже было отмечено, не обязательно самоновейшие: они могут быть хорошо переосмысленными «старыми»).

Среди этих новых-старых понятий назову в заключение еще одно: речь идет о Просвещении. Это — большой вопрос, который применительно к творчеству Деррида, стоило бы рассматривать отдельно. Он поставлен уже в самом заглавии рассматриваемого здесь доклада — «"Мир" грядущего Просвещения (исключение, расчет и суверенность)». Для меня важно, что Просвещение

[1] *Derrida J.* Le "Monde" des Lumières à venir. P. 210.

у Деррида не сопровождается негативным знаком (ср. у Гуссерля критику «просвещенчества» — Aufklärerei — в осмыслении просвещения как высшей стадии натурализма в развитии естественнонаучного разума). Так как у Деррида проблемы философии науки, в которые фактически внедряется Гуссерль, остаются на заднем плане, его интересует в Просвещении скорее шансы свободы (в том числе — политической). О том, что Просвещение у Деррида попадает в рубрику желаемого и искомого, мы можем судить хотя бы по инфинитивному обороту à venir, сопровождающему слово «Просвещение» в заглавии доклада. Как уже неоднократно отмечалось, этот оборот означает не столько неумолимо «грядущее», сколько то, что может и не наступить, однако предстает как нечто желаемое. Наряду с Просвещением, в этом же модусе у Деррида находятся и организованный им Международный философский коллеж, и демократия, и Европа и даже новый международный порядок.

Теперь, прочитав книгу, мы можем свидетельствовать о том, что начальная дерридианская гипотеза о связи двух включенных в книгу текстов и двух порядков — разума и демократии — находит себе подтверждения. А вместе с тем — и новые возможности (или скорее двоякие «возможности/невозможности») анализа. «Рациональная деконструкция» помогает нам уловить и очертить контуры того, что на этой — неокончательной — стадии у нас получается. Потребность в том, чтобы действовать, исходя из требований гипер-этики и гипер-политики, каждый раз заявляет о себе в моменты высоких социальных и политических напряжений, улавливаемых философским разумом. Деррида стремится перевести эти требования разума, возвышающегося над самим собой, в план отношений между разумом и тем, что он называет нерелигиозной или нецерковной (sans église) верой, в область «мессианства без мессианизма», о котором здесь уже неоднократно говорилось. Но вопрос остается: можно ли обустроить пространство рассуждения так, чтобы разум, в котором, по Деррида, не должно быть ни малейшей примеси иррационализма и обскурантизма (и это опять очень важная для нас оговорка!) был одновременно самой *стихией и дыханием веры*? Или это — очередная утопия? Воздержимся от определений: скорее это область «возможного невозможного». Во всяком случае, можно полагать, что войти в нее способен лишь разум, сопряженный с верой «без догмы и без религии», разум, берегущий шансы свободы, разум, открытый событию — как тому, что может прийти, наступить (à venir).

Раздел третий: Как возможна реконструкция деконструкции?

Вопрос «как возможно» одно или другое немедленно обращает нас мысленно к Канту, для которого вопрос о том, как возможно естествознание, возник тогда, когда эта наука (или эти науки) уже очевидным образом существовали и давали свои результаты. Вопрос о том, «как возможно», был для Канта апостериорным: он искал обоснования тому, что практически, эмпирически и теоретически уже имело место, а философски должно было получить право на существование. Ситуация, в которой я ставлю вопрос «как возможно», казалось бы, совершенно иная. Мы даже не ставим вопроса о том, как возможна деконструкция: то, что она возможна, хотя бы в том смысле, в каком ее понимает Деррида, ее изобретший, уже есть для нас некоторая очевидность, независимо от того, радуемся ли мы этому или огорчаемся. Но мой вопрос о другом: не как возможна деконструкция, но «как возможна реконструкция деконструкции». Меня сразу же могут спросить: значит ли это, что для меня реконструкция деконструкции уже стала столь же очевидной, в каком бы то ни было смысле, как некогда естественные науки для Канта? И тут я вынуждена буду ответить так: я полагаю, что реконструкция деконструкции не очевидна, поскольку ее еще никто не предпринимал, тем более что сам Деррида говорил, что деконструкция недеконструируема, но я думаю, что она возможна. И в известном отношении удивляться этому не приходится. Деконструкция может рассматриваться как язык справедливости. Хотя справедливость не подлежит деконструкции, потому что она не была построена, сконструирована, и язык справедливости не строится как закон или правило (они могут быть деконструированы), а является чем-то априори беспрецедентным, непредсказуемым, событийным, новым применительно к данному контексту, тем не менее язык деконструкции может быть реконструирован как уже состоявшееся, объективированное, как то, что уже осуществилось,

даже если оно находится в процессе постоянного изменения. Стало быть, я полагаю, что первая ступень моей работы заключается в том, чтобы изучить, расчленить на процедуры, увидеть, что поддается, а что не поддается расчленению в языке деконструкции, ведь язык — это открытая структура, живая и динамическая, и никто ее не конструировал. Что же касается «реконструкции языка деконструкции», то тут вопрос и вовсе стоит иначе: в этом словосочетании есть некоторый, подчас ввергающий в ступор, наворот приставок (отрицательной «де» и утвердительной «кон»), так вот, добавляя к этому набору еще одну приставку, многозначное «ре», я хочу лишь показать, что считаю возможным в тех или иных формах вос-произвести, вос-создать те положительно-утвердительные смыслы, которые в языке де-кон-струкции есть. У Деррида они не собраны в одном месте, а рассеяны, как и положено по его языковой стилистике, по разным текстам.

Деконструировать можно только то, что сконструировано, то, что искусственно. То, что в понятии деконструкции у Деррида сконструировано, то может быть деконструировано; что же касается ее живого языкового слоя, всегда связанного с той или иной конкретной ситуацией, то он как раз деконструкции не поддается. В понятии деконструкции Деррида ценит именно этот момент. Так вот, можно сказать, что этот момент поддается реконструкции задним числом.

У Деррида есть понятия «поссибилизация» и «им-поссибилизация». Очевидно, это предполагает наделение возможностью (или изъятие возможности), в которой, помимо четко вычлененных способностей рассудка, разума, разумного суждения, есть еще что-то. Что это такое? Сейчас наша задача не в том, чтобы разыскивать в истории философии прецеденты самой этой идеи. Наша задача в том, чтобы обсудить расширение спектра модальностей в том, что можно назвать условиями возможности. У Канта, по сути, речь шла о возможности уже действительно существующего. А ведь речь может идти и о возможности самой возможности или же о возможности невозможного (или, наоборот, — о невозможности возможного). А также — и о вторжении вопроса о возможном и невозможном в область необходимого: скажем, о невозможности необходимого. Он может возникнуть, например, тогда, когда вопрос о долге и о долженствовании или же вопрос о необходимости, противопоставленной случайности, сталкиваются с вопросом о возможном и невозможном. Подобные ситуации требуют многопланового анализа — в частности микросемантического, и весьма непростого поиска их дискурсивного выражения. Например, «необходимое невозможное» может предстать как не-

обходимое, *но* невозможное, как необходимое, *хотя и* невозможное, необходимое, *несмотря на* свою невозможность и др. Откуда такие странные языковые модальности возможного и невозможного? Они возникают в человеческом мире, а не в мире природы, хотя Деррида и не стремится разорвать человеческое и природное, скорее, наоборот: он выстраивает немало связок между этими мирами — через информационные и кибернетические процессы (особенно, у раннего Деррида) или через биологические иммунные процессы (скорее у позднего). И все же у человеческой сферы есть своя специфика. Гонец из Марафона с вестью о победе, согласно легенде, умер по дороге, но все равно добежал: необходимость сделала эту невозможность возможной (пусть это миф, но в нем явно есть прообраз совершенно реальных ситуаций, который Деррида фиксирует в своем философском языке). Или еще пример: никакие усилия разума или воображения, никакое сочувствие ближнему или понимание ситуации другого не позволяют нам — по аналогии — описать собственную смерть или хотя бы вести о ней внятный разговор, так что и здесь тоже возможное и невозможное тесно переплетены. Итак, перед нами стоит вопрос о том, где и как все эти состояния и знания о них становятся или не становятся возможными. Это вопрос о новом языковом освоении человеческого пространства и времени. В этом процессе вопросы о возможном невозможном или о невозможном возможном не могут не возникать, потому что предметы этой новой познавательной сферы еще не сложились, они находятся в процессе возникновения, как, впрочем, и те языковые процедуры, посредством которых их можно было бы уловить. Язык деконструкции сам создает условия возможности нового, возможность событий.

Глава седьмая
Философия и литература

Когда Деррида говорит о литературе, он в большинстве случаев имеет в виду литературу в широком смысле слова, литературу как опыт работающего языка, письмо как сферу языковых экспериментов. Правда, он исследовал и разные явления, относящиеся к собственно литературе, — понятие литературы, ее исторические границы, структуру некоторых жанров и форм, но, как правило, литература ему важна не сама по себе. Более важно для него то, что литература есть некий «странный институт», который как раз и напрягает язык, гиперболизирует все процедуры, которые проделываются в языке, отрывая означающее от смыслов и референций, — но не ради абсурда, а ради того, чтобы увидеть тот пласт языковой работы, который нам обычно не виден. Между прочим, по текстовым вмятинам и царапинам можно косвенно судить и о реальности, которая за языком стоит. Способ обращения Деррида с языком мне хочется назвать емким и внутренне противоречивым понятием «поэтико-терминологическое». Это слово употреблял Д. Агамбен в статье о Деррида, но не делал на нем акцента: Агамбен видит терминологическое в том, что позволяет мысли во что-то упираться и самоопределяться и считает эту способность своеобразной «поэтикой» философии, способом ее формообразования и функционирования. И в моем словоупотреблении «поэтико-терминологическое» не значит родственное или близкое поэзии: это именно внутренне противоречивый способ бытия философии, воплощенный в вербальной ткани.

§ 1. Язык философии и язык литературы: entrelacements

Для Деррида важно, что философия бывает разная, так что стоит говорить не о философии, но о философиях. Вместе с тем подход Деррида не уводит философию в чистый релятивизм, который подрубал бы на корню все эпистемологические возможности ее

трактовки. Да и его способ обращения с литературой вовсе не такой, каким он должен был бы быть, если бы Деррида был заядлым антиэпистемологом и релятивистом. Его обращение с литературной материей как с материей мысли вносит новые моменты и в саму эпистемологию, и в концепцию разума: по крайней мере, те структуры ratio, которые сопряжены с изменениями и динамикой, неизбежно включают много нерационального и нерационализируемого. Вопрос о языке философии и литературы всплыл как один из важнейших в заочной полемике Деррида с Хабермасом[1].

Хабермас подытожил свою критику следующим образом: «Философское мышление, если, согласно рекомендациям Деррида, оно освобождается от обязательства решать проблемы и литературно-критически переосмысливается, лишается не только присущей ему *серьезности*, но и *результативности*. И наоборот, литературная критика теряет свою способность выносить суждения, когда она, как представляется последователям Деррида на литературных факультетах, переключается с присвоения содержаний эстетического опыта на метафизическую критику. В результате ложной ассимиляции одной отраслью деятельности другой обе лишаются *субстанциональности*...»[2]. Дальше Хабермас говорит о проблемах, связанных с критикой и самокритикой разума, но мы их сейчас специально рассматривать не будем. Сразу отмечу, что обеспокоенность Хабермаса смешением культурных ролей философии и литературной критики представляется обоснованной, однако его протест против «лишения субстанциональности» (иначе говоря, предзаданности) соответствующих образований не стоило бы поддерживать, так как без такой десубстанциализации невозможен процесс самопереосмысления как философии, так и литературы.

Деррида ответил на эту критику развернутым интервью, озаглавленным «Есть ли у философии свой язык?»[3]. Вы спрашиваете, рассуждает он, имеется ли специфически философское письмо и не отвлекает ли забота о литературности от доказательной функции философского дискурса? Ответ Деррида такой: все тексты различные и каждый нуждается в «другом глазе», а вот разделение философии и литературы во многом искусственно, хотя бы потому, что философский язык в чистом виде не существует,

---

[1] *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.

[2] *Там же*. С. 216. (Курсив мой. — *Н. А.*)

[3] См. *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement) // *Деррида Ж.* Золы угасшъй прах. Пер. с франц. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. С. 91–112. *Derrida J.* Y a-t-il une langue philosophique? // Autrement. À quoi pensent les philosophes? 1988; перепечатано в кн: *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Prés. par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

философия пишется в естественном, а не в формализованном универсальном языке. Что еще раз доказывает возможность реконструкции языка деконструкции. Тем не менее Деррида недвусмысленно отводит самое главное обвинение: «...я никогда не уподоблял так называемый философский текст тексту так называемому литературному. Мне кажется, что различие между этими типами не устранить»[1]. Однако, продолжает Деррида свое рассуждение, «границы между ними более сложны (например, я не уверен, что это, как вы подсказываете, *жанры*) и, главное, менее естественны, менее внеисторичны и заданы, нежели о том принято говорить или думать. Оба типа могут переплетаться в одном и том же своде текстов, следуя законам и формам, изучение которых не только интересно и ново, но и необходимо, если мы попрежнему хотим ссылаться на что-то вроде "философского дискурса", зная, о чем идет речь. Разве не следует поинтересоваться условностями, установлениями, интерпретациями, которые производят или поддерживают такой аппарат разграничения, — со всеми вводимыми ими нормами и, следовательно, исключениями? К этому комплексу вопросов невозможно подступиться, не спросив себя рано или поздно: "Что такое философия?" и "Что такое литература?" Трудные и как никогда открытые, вопросы эти сами по себе не являются — по определению и, если, по крайней мере, рассматривать их эффективным образом — ни просто философскими, ни просто литературными»[2].

Этот пассаж демонстрирует отчетливое понимание Деррида всей сложности проблемы соотношения философии и литературы и недопустимость простой редукции одного к другому. По Деррида, были мыслители (к примеру, Ницше и Валери), которые стремились рассматривать философию как разновидность литературы, однако сам он, по его словам, «...под подобными намерениями никогда не подписывался и четко это разъяснил»[3]. Границы между философией и литературой — все эти «кромки, пределы, кадрирования, маргинализации» — требуют специального изучения. И это вовсе не избавляет нас от заботы о смысле, но, безусловно, осложняет эту работу. Ведь смысл не первичен: ему предшествуют, по Деррида, те или иные операции письма. И в самом деле, о каких хабермасовских «субстанциях», предполагающих нечто постоянное и неизменное, можно говорить, если режимы доказательности в философии подвижны и множественны: ведь они явно различны у Платона, Аристотеля, Декарта, Гегеля,

[1] *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? С. 92.
[2] *Там же.* С. 92–93.
[3] *Там же.* С. 95.

Маркса, Ницше, Бергсона, Хайдеггера? Деррида признает, что и в его собственных текстах различные режимы доказательности сосуществуют и иногда переплетаются, хотя при этом речь не идет об отказе от самого требования доказательности и строгости, даже если эти вопросы нельзя считать решенными раз и навсегда.

Но в данном случае для нас важно и другое: когда мы анализируем форму «философского дискурса», его построение, его риторику, метафоры, язык и даже свойственные ему вымыслы, мы вовсе не стремимся свести его к «литературе»: нет, мы занимаемся вполне философским, хотя и «не насквозь философским», делом. Во всяком случае, изучая *формы* дискурсов, мы помним, что это не только формы, но также и нечто большее: это средства, модальности, которыми пользовалась академическая философская традиция, отстаивая свою автономию и потому выталкивая поэзию и литературу за свои пределы. Иначе говоря, эта традиция представления философского знания в языке действовала как институт, отрицавший «литературность» или «письмо» в своих корнях, закрывавший глаза на институциональную канонизацию тех или иных способов письма в качестве образцов. Целью этих действий была охрана авторитета философии как определенного института, и достигалась она путем стабилизации, обездвиживания тех форм, которые философский дискурс принял на данный момент. Такая обездвиженная философия легче поддается социальному управлению, теряет свою автономию, а ведь для Деррида, напомню, философия — это, по сути, открытая структура, а право на философию выступает как неотъемлемое право современного «гражданина мира» (иначе говоря — «космополита»), как способ открыть жесткие локальные конфигурации мысли и социальности к более широким перспективам.

При этом возникают и другие философские задачи, относящиеся к философии как особому объекту — открытой структуре. Так, в этом контексте встает важный вопрос о концептуальном и метафорическом. И тут Деррида вновь подтверждает, причем двояким образом, уже высказанную мысль: «Два уточнения: я никогда не сводил концепцию к метафоре или, как еще и сейчас обвиняет меня Хабермас, логику к риторике (не более, как мы говорили об этом выше, чем философию к литературе). Об этом ясно сказано во многих местах, в частности, в "Белой мифологии"[1], которая предлагает совершенно иную "логику" отношений между концепцией и метафорой. Я вынужден ограничиться здесь этой отсылкой»[2]. Приведенный здесь краткий ответ, отметим, обладает

[1] См.: *Derrida J.* Marges — de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.
[2] *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? С. 105.

достоинством определенности; что же касается «Белой мифологии», то мы попробуем разобраться с этим сами — немного далее.

Необходимость учета традиций и связей преемственности предполагает более дифференцированные подходы — в философии и в литературе. Так, нити преемственности никогда не однородны и не единонаправленны: они множественны, рассеяны. Традиция тоже никогда не бывает однородной, причем собственные вкусы и интересы влекут Деррида, прежде всего, к анализу «неканонических текстов, расшатывающих устоявшееся представление о некой *главенствующей традиции, которая сложилась как бы сама по себе* (курсив мой. — *Н. А.*)»[1]. Ни одна традиция не складывается «сама по себе» под сенью развертывания философских идей, но предполагает различные институциональные и риторические средства. Потому-то, поясняет Деррида, он всегда ставил под вопрос хайдеггеровскую, склоняющуюся к метафизике, схему «эпохальности бытия» как особую традицию, претендующую собрать воедино всю историю бытия и тогда уже обратить на него предельно заостренную рефлексию.

Наконец, один из важнейших вопросов, обращенных к Деррида, касается существования философии в формах языка, он направлен на проблему национальности в философии или же «философской национальности». Деррида спрашивали, причем неоднократно, существует ли, например, французская философия как таковая?

В своем ответе на эти вопросы Деррида затрагивает разные аспекты проблемы. Все зависит, очевидно, от того, что понимается под языком, а также под «идентичностью». Если под идентичностью подразумевать идентичность некой «философской национальности» или, шире, некоей философской традиции, то язык играет здесь очень важную роль, причем то, как Деррида объясняет нам эти процессы, подталкивает нас в сторону проблемы перевода в широком и узком смысле слова. По сути, никто не мыслит вне языковой деятельности, а потому национальная идентичность в философии строится в стихии языка. Если говорить более конкретно, обращая внимание на соотношение естественного и терминологического философского языка, то приходится отметить следующее: «Философия обретает свою стихию в языке, как говорится, естественном. Она никогда не могла всецело формализоваться на каком-либо искусственном языке, несмотря на несколько отчаянных попыток, имевших место в истории философии»[2]. Однако верно и другое: что формализация эта, так или иначе, осуществля-

[1] *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? С. 107.
[2] *Там же.* С. 108.

ется, тем самым превращая философский язык (или философские языки) в подмножества употреблений естественных языков. Между этими подмножествами «можно обнаружить эквивалентности и установленные переводы». Таким образом, философы, например, немецкие и французские, могут опираться на уже сложившиеся условности, чтобы переводить те или иные используемые ими слова с большим философским содержанием. Однако при этом возникают различные сложности, причем их разбор и обсуждение тесно привязаны к содержанию обсуждения, они неизбежно становятся «*неотличимы от собственно философского спора* (курсив мой. — *Н. А.*)»[1]. Иначе говоря, Деррида признает, что нельзя вести философскую дискуссию, не обращая внимания на критерии перевода, на те исторически сложившиеся и закрепившиеся условности, которые делают перевод хотя бы ограниченно возможным. А потому взаимодействия между философскими языками нельзя определить, не рассматривая вопроса о соотношении терминологического и естественного языка, о специфике соответствующих подмножеств естественных языков (для французской философии — это прежде всего соотношения с немецким философским языком) и др.

Следовательно, установить простое соответствие между национальной философской традицией и национальным языком не так просто. Когда мы говорим «континентальная» традиция или «англо-саксонская» (аналитическая) традиция, то эти обозначения приходится признать тяжеловесными, неточными и к тому же произвольными при определении принадлежности к тем или иным языкам и философским традициям. К тому же, например, традиции прочтения того или иного философского явления за рамками региона распространения того или иного «оригинального языка», оказываются трудными для тех, кто на этом языке говорит и думает: так, в Германии скептически встречают французские прочтения Хайдеггера, а на французские прочтения Витгенштейна германоязычные или англоязычные специалисты вообще никакого внимания не обращают, будто их и не существует[2]. И этот вопрос прямо затрагивает бытование философии как философии, построенной в национальном языке.

На вопрос «существует ли французская философия?» Деррида, не без провокации, отвечает: «нет, не существует». По крайней мере, она не существует, если принять во внимание разнородность

[1] *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? С. 108.

[2] Среди авторитетных французских работ о Витгенштейне, кстати, созданных в активном контакте с англоязычными и германоязычными специалистами по Витгенштейну, см.: *Soulez A.* Comment écrivent les philosophes? (de Kant à Wittgenstein) ou le style Wittgenstein. Paris: Kimé, 2003.

самих доктрин и подходов, а также внутреннюю конфликтность современной французской философии, связанную с различием дискурсных форм, норм, типов связей с институтами. Даже установить какую-то типологию здесь было бы трудно, потому что любая типология неизбежно предполагает интерпретацию, занимающую свою позицию в конфликте сторон, отторгая остальные, так что любая такая типология на современном материале — рискованна. И все же невозможно отрицать, что современная французская философия имеет вполне узнаваемую конфигурацию, охватывает определенный фрагмент памяти, наследия, предполагает определенные механизмы их передачи. Однако прочерчивание и прописывание этой конфигурации, сетует Деррида, потребовало бы огромного дополнительного материала: исторического, лингвистического, социального, учебно-институционального, научно-институционального и др. Деррида утверждает даже, что идентичность французской философии еще никогда не подвергалась такому суровому испытанию, как теперь, причем заметить определяющие черты того, что называют «французской философией», оказывается проще извне, чем изнутри, если помнить при этом, что философия вообще и данная философии, в частности, не являются и никогда не будут каким-то одним чистым качеством[1]. Иначе говоря, «французская философия» — это скорее конструкция для другого и с позиций другого[2]. Таким образом, философский язык подвергается разного рода испытаниям, а философия, написанная в том или ином национальном языке, определяется прежде всего с позиций и в интересах «другого». Все это тем более предполагает одновременно и механизмы перевода, подвергающегося самым серьезным испытаниям на границах между языками, и особые способы существования структур умопостигаемости, которые не опираются на чистые качества и на внутренние отношения, но подвергаются испытанию внешним, другим.

---

[1] *Derrida J.* Qu'est-ce que cela veut dire d'être un philosophe français aujourd'hui? (Интервью для «Le Figaro magazine», октябрь 1999) // *Derrida J.* Papier Machine. Paris: Galilée, 2001. P. 337–347.

[2] Не имея возможности остановиться на вопросе о специфике французской философии, хочу порекомендовать читателям две новые книги, в которых — на большом историко-философском (первая) и институционально-социологическом (вторая) материале — исследуются критерии существования «французской философии». Это книга Фредерика Вормса «Философия XX века во Франции. Моменты» (*Worms F.* La philosophie en France au XX^{e} siècle. Moments. Paris: Gallimard, 2009) и книга Жана-Луи Фабьяни «Что такое французский философ?» с подзаголовком: «Социальная жизнь понятий. 1880–1980» (*Fabiani J.-L.* Qu'est-ce qu'un philosophe français. La vie sociale des concepts (1880–1980). Paris: l'Ecole des Hautes Etudes en sciences socials, 2010). Хочется надеяться, что обе они не замедлят появиться и в русском переводе.

Вопрос о соотношении философии и литературы — применительно к Деррида и к другим философам, в которых обычно видят представителей постмодерна, — не остается локально ограниченным. Он захватывает все более обширные пространства и все более широкие аудитории. Так, в последнее время «сближение» философии с литературой, попытки анализа философами литературных произведений — либо ради обнаружения в них философии, либо, чаще, ради раскрытия в себе литературы — стали весьма заметным явлением[1]. По-видимому, это свидетельствует о важных культурных сдвигах, требующих серьезного философского осмысления. Если бросить взгляд в историю, то окажется, что и раньше были ситуации, когда философы (например, Вольтер или Дидро) писали литературные произведения, осмысливая в них философские, по своей сути, проблемы, а литераторы (например, Толстой или Достоевский) писали философские сочинения или ставили в своих литературных произведениях философские вопросы. Однако проблема соотношения философии и литературы при этом не возникала, потому что это не приводило к смещению границ между ними. В наши дни проблема возникает именно потому, что эти границы пошатнулись и стали размываться. Как мы уже видели, для Жака Деррида изменение границ между философией и литературой, изучение их взаимодействий — захватывающий сюжет. И в результате возникает вопрос об ином культурном статусе и философии, и литературы в современном мире. Обнаружилось, как мы уже говорили, что, с одной стороны, не только философия, но и литература является *мыслью*, а с другой стороны, что не только литература, но и философия является *письмом* — или, по Деррида, таким способом обращения с языком в культуре, который не сводится к формулировке суждений, но придает ему особый онтологический статус. Однако следует ли из этого, что аспект литературности и, соответственно, отношение к литературе настолько существенны для философии, что без них она вообще себя не мыслит?

Здесь необходимо отметить ряд обстоятельств. Если считать, что философия — это не просто совокупность каких-то мыслей, что она всегда фиксируется в артикулированной последовательности знаков (это обеспечивается нашей общей языковой способностью) и при этом пишется в конкретном языке, в его идиомах, которые

[1] В этой связи напомню об интересном обсуждении проблемы «философия и литература», а также вызовов и последствий, с которыми нас сталкивают их современные взаимоотношения, на «круглом столе» журнала «Вопросы философии». См.: Философия и литература: проблемы взаимных отношений (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 56–98. В обсуждении приняли участие В. А. Лекторский, А. Л. Никифоров, С. Н. Зенкин, В. А. Мильчина, В. Л. Махлин, И. Т. Касавин, В. А. Подорога, В. К. Кантор, Е. В. Петровская, Т. Д. Венедиктова, О. В. Аронсон, Н. С. Автономова.

определенным способом формируют возможности мысли, то возникает вопрос: как можно связать литературные аспекты философского *письма* с тезисом о разумной универсальности, на которую философия вот уже две с половиной тысячи лет претендует? Не случайно ведь современные философы проблематизируют отношение к истине и знанию, изучая при этом уже не только Гегеля или Бергсона, но также — в зависимости от национальных традиций и индивидуальных пристрастий — Джойса и обэриутов, Бродского и Андрея Белого. Однако у философии есть и иной опыт обращения к языку: в любом философском построении, даже если оно сознательно кладет в основу нечто непонятийное — жест, аффект и др. — можно выявить смысловое ядро и даже систему. Так, можно читать столь «неклассическое» сочинение, как «Ризома» Делёза и Гваттари, как событие, апеллирующее к эмоциям, а можно видеть в нем весьма продуманную структуру с перекличкой мотивов из психоанализа, лингвистики, математики, биологии и др.

В истории большинство философов не были враждебны к литературе, но отводили ей какое-то особое место, полагая, что не литература, а философия есть высший способ понимания, осмысления мира и человека. Аргументация такого рода существовала начиная с Платона. Общим мнением было то, что философское знание должно быть обосновано, аргументировано. Понимание этой аргументации неоднократно и достаточно существенно менялось, но философы никогда не считали себя свободными от обязанности выявлять те или иные способы, методы, техники, установки работы с сознанием и с данным человеку миром. Что же касается смысла литературы, то он не объяснительный и не доказательный, но какой-то иной, может быть, сопереживательный, но в любом случае способствующий расширению опыта, проникновению в иные жизненные миры. В наши дни преобладает другое распределение позиций: философия подчас ставит под сомнение свою способность к аргументации (например, обнаруживая в основе своего мыслительного движения переосмысленные метафоры), а литература, напротив, может притязать на схватывание своими средствами тех или иных сторон философской проблематики. В полемике Хабермас–Деррида обнаружились многие тенденции этого спора, в любом случае взгляды их на соотношение философии и литературы оказываются куда сложнее, чем популярная рецепция этих взглядов.

В современных дискуссиях по теме «философия и литература», как правило, прорисовываются те же тенденции, которые воспроизводились в споре Хабермас–Деррида, правда, скорее в общей форме, нежели в виде конкретных тезисов, прямо заимствованных у этих персонажей. Одна тенденция, так или иначе, указывает на то, что

философия — это литература, а другая настойчиво сохраняет различия между тем и другим, подчеркивая, что безмерное сближение философии с литературой, привнося в философию новые смысловые нюансы, затемняет в ней нечто принципиально важное. Не воспроизводя канву спора Хабермас–Деррида, обсуждение, однако, иногда пересекало те же пути или шло параллельно им. При этом сторонники радикально постмодернистской позиции утверждали, что современная философия перестает работать с понятиями и целиком меняет свою природу. В качестве примера приводились работы Делёза, где анализ современного мира выполняется через образы кинематографа и с минимумом концептуальных средств философии. В дискуссии звучало мнение о том, что современная философия «апокалиптична», что она состоит из «последних философов». На это было замечено, по-видимому, справедливо, что каждый великий философ мыслил себя как завершителя философии — Кант, Гегель. Маркс, Ницше и др. Вообще вопрос о том, как живет нынешняя философия — продолжает себя или же устраняет себя, радикально изменяясь, — стоял достаточно остро, и в этом, наверное, суть дела.

При этом прорисовывается и еще одно концептуальное противостояние: между философским и филологическим взглядом на литературу. Иногда философы пытаются смотреть на проблему со стороны литературы, но философия не членится по схеме «авангард и арьергард», тогда как литературные аналогии подчас затягивают ее в пространство, определяемое этими координатами. Нередко философы (самые разные) выдают за литературу нечто наивное, почти мифологическое. А ведь литература — это совокупность речевых актов особого типа, особая организованность языка, интегрирующая разные его уровни; в трактовке литературы на первое место могут выходить разные вещи: вымысел (fiction), выстраивание эстетического объекта, те или иные формы интертекстуальных и интердискурсивных взаимодействий, способы построения рассказа, нарратива...

Позволю себе высказать и мое мнение, мотивированное опытом философа и филолога. Наиболее продуктивным подходом к проблеме «философия и литература» мне представляется изучение взаимодействий философии и филологии как рациональных форм постижения мира, ясно осознающих свои границы и их историческую подвижность. Поэтому мне кажется неверной позиция тех философов, которые, увлекаясь новым литературным материалом, стремятся убрать с дороги филологию как соперницу, которая тоже (причем притязая на научность) занимается литературой. Для этого они строят мифический образ современной филологии как сакрального знания, как способа постижения великих имен и произведений, не способного анализировать и понимать современность.

Между тем профессиональные филологи с таким представлением о филологии согласиться, естественно, не могут. Впрочем, в данном случае мне важно лишь указать на то, что обсуждаемая здесь проблема соотношения философии и литературы простых (я бы сказала идеологически примитивных) решений не имеет — несмотря на все то, что можно иногда прочесть в популярных публикациях. Спор не закончен, и интересен он как раз тем, что выявляет важные сдвиги и переделы владений в интеллектуальном и социальном поле. Ознакомившись с этой дискуссией, читатель сможет составить более широкое представление о ее тупиках и перспективах.

Сейчас философия нередко обнаруживает склонность прислоняться в гуманитарном знании к тому, что вытесняет из него все имеющее отношение к науке и научности, акцентируя, в частности, бессознательное, сны, фантазии, работу воображения. Следы этой тенденции видны в разных областях интеллектуальной жизни нашего общества. Мне кажется, что если философия будет продолжать свое движение в этом направлении, то мы рискуем увидеть (отчасти это уже происходит) появление некоей новой натурфилософии. Как раньше философия писала себя в терминах химии или физики, так сейчас она пишется в терминах литературы. А потому я и думаю, что без обращения к филологии и поиска новых форм взаимодействия с ней эти тенденции приведут к появлению «литературфилософии» (термин Б. И. Пружинина[1]) — по аналогии с былой натурфилософией. Так что забывать о границах между разными формами познания, о фактически не угасающих спорах «между факультетами» нам не стоит.

§ 2. Литература как письмо — «странный институт»

В отличие от такой позиции философского вытеснения или притеснения филологии позиция Деррида по данному кругу вопросов представляется мне гораздо более взвешенной и здравой. Свидетельств тому немало, но мне особенно дорога беседа Деррида с Дереком Этриджем, опубликованная под заглавием «Этот странный институт, который называют литературой»[2]. Напомню, что здесь Деррида четко расставляет точки над i — применительно к той про-

[1] *Пружинин Б. И.* Н. С. Автономова. Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009 // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 182.

[2] *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature» // Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Dutoit Th., Romanski Ph. Paris: Galilée, 2009. P. 253–292. Это интервью было взято в 1989 в Лагуна Бич в Калифорнии и вышло по-английски в книге: Acts of Literature / Attridge D. ed. Lnd.; NY: Routledge, 1992, где собраны различные тексты Деррида о литературе.

блематике, которая была обозначена выше как спор между философией и филологией. Деррида подробно описывает свои занятия современными авторами, его спрашивают и о «несовременной» литературе, написанной в другие эпохи и для других читателей. Как быть с нею? И тут Деррида рассказывает о своем маленьком тексте под заглавием «Афоризм — не ко времени»[1], который посвящен шекспировской пьесе «Ромео и Джульетта», написанной в XVI веке. Свою позицию он обозначает очень четко, не допуская расплывов и размытостей. Он сразу признается, что «не читал этот текст как текст XVI века», и уточняет почему: «я на то не способен» и фиксирует свою позицию как в этом смысле ограниченную. Это признание для нас важно: он не подвергает сомнению значимость историко-филологической перспективы, но говорит о своей некомпетентности в историко-филологическом чтении, причем повторяет это неоднократно без ёрничества или иронии. Он признается и в том, что даже не претендовал прочитать (или публично проанализировать) весь текст целиком: слово «афоризм», по его словам, как раз и подчеркивает миниатюрность замысла. И опять: околичностей тут нет: Деррида прямо говорит, что у него нет необходимой компетенции, чтобы читать тексты «в их времени»[2]. Спонтанно и по своей воле, продолжает Деррида, он бы не осмелился написать что-либо про «Ромео и Джульетту», а этот маленький текст затрагивает Шекспира лишь косвенно: он был написан по просьбе одного из режиссеров и по случаю постановки. В этом тексте, состоящем из 39 коротеньких афоризмов, Деррида говорит о многом и разном: о том, что такое афоризм как вид дискурса, построенный на ассоциациях, о том, как возникает и как выживает афоризм в культуре, о проблеме имени, о симметричности и несимметричности желаний протагонистов в пьесе, о том, что в качестве афоризма в данном случае выступают даже не высказывания персонажей, но скорее пьеса в целом, похожая в свою очередь на палимпсест, на котором можно прочесть надписи, следы разных постановок, продолжающих жизнь пьесы во времени. В любом случае говорится прямо, что это не серьезное исследование пьесы, но просто заметки по поводу...

Мне хочется, чтобы читатель обратил внимание на то, как Деррида, не стесняясь и не рисуясь, но просто осознавая свое культурное место и не притязая на чужое, говорит: «я не способен читать эту пьесу как пьесу XVI века». Он вовсе не говорит, что ее, дескать, и не нужно читать как пьесу своего времени, а нужно непременно насыщать современностью, он просто свидетельствует: не могу, не

[1] *Derrida J.* Aphorisme à contre-temps // *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 519–534.

[2] *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature». P. 281.

умею... А дальше прибавляет и нечто большее: он говорит, что хотел бы стать «специалистом по Шекспиру [un Shakespeare expert — английская структура фразы при французском артикле], только уже слишком поздно»[1]. Почему и откуда такое желание? Да потому, что «в Шекспире есть всё», говорит Деррида, добавляя, впрочем, что все есть и в Библии, и в Платоне, и в Джойсе, не говоря уже о живых...

Это рассуждение показывает потенциальную значимость для Деррида вопроса о современном прочтении неспециалиста и о прочтении в эпохе, доступном лишь «экспертам». В отличие от тех современных мыслителей, которые этой стороной дела не интересуются, он сознает важность вопроса, поставленного в исторической перспективе: что представляет собой данное произведение во всей его исторической и культурной отдаленности? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, нужно было бы реконструировать историческую стихию эпохи, вписать данный шекспировский текст в цепочку других текстов — его собственных и текстов его современников. Однако из этого не следует, что прочтение, которое не строит такую историю, непременно окажется «незначимым» (irrelevant[2]). Шекспировский пример в любом случае доказывает, что тексты, полностью обусловленные их историей, могут, тем не менее, читаться в весьма отдаленных от этого контекстах, а также в других культурах (например, японской или китайской). Деррида ставит и свой вопрос: почему это так? Сама возможность чтения в разных контекстах связана, как он считает, с особой структурой текста, его воспроизводимостью и повторимостью (итерабельностью); в свою очередь вписывание текста в уникальный контекст, ненасыщенный и ненасыщаемый (non saturable), открывает этот текст к возможности новых конкретизаций.

Итерабельность заведомо предполагает, что все повторяется, не будучи простым, чистым, неделимым, так что проблема заключается не в том, что текст, дескать, выводится из исторического контекста, деисторизуется, но в том, что история сама невозможна без повтора и трансформации. Именно эта повторяемость, воспроизводимость как условие историзации позволяет текстам функционировать и вне начального контекста. К тому же некоторые элементы контекста обладают большей стабильностью, чем другие, и стало

[1] *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature». P. 285.
[2] *Ibidem.* P. 282. Это слово можно поставить в связь с заглавием интереснейшего текста про «релевантный» перевод, где, как уже отмечалось, Деррида дает свою версию перевода небольшого фрагмента из «Венецианского купца». См.: *Derrida J.* Qu'est-ce qu'un traduction «relevante»? Conférence inaugurale de Jacques Derrida // Quinzièmes assises de la traduction littéraire (Arles 1998). 1999. См. то же в: Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.

быть, более способны к трансмиссиям. Однако и в этом случае дело не в том, что это — элементы природные, универсальные и неподвижные, но в том, что они уже успели достаточно стабилизироваться (хотя могут играть и дестабилизирующую роль): это, например, языковая компетенция, опыт употребления имен собственных, некоторые структуры с элементами «семейного» (то есть, напомню, ограниченного, только по некоторым параметрам) сходства и др. Все эти элементы дают возможность преобразований и транспозиций[1] текста за рамками контекста его создания, хотя, признает Деррида, интерпретативные разрывы между оригиналами и их передачей, трансмиссией, неизбежны. Чтобы пояснить, как происходят эти «интерпретативные разрывы» и почему они не губят произведение, Деррида вводит слово jeu (игра). Во французском языке это слово значит не только «игра», но и «функционирование»: речь идет о таком расположении частей внутри механизма, которое допускает их движение и взаимоартикуляцию. Может случиться, что эти элементы остаются слишком несогласованными, и тогда возникает вопрос о поиске более удачного соотношения, об «игре», обеспечивающей продуктивное функционирование. Вот почему, по мысли Деррида, «косвенное, частичное, скромное» (oblique partielle modeste) чтение «Ромео и Джульетты», пусть даже и «историко-анахроничное», может и не быть иррелевантным[2]: весь вопрос в том, насколько удачную взаимоартикуляцию элементов нам удастся найти. Однако нужно помнить, что «игра» может быть и угрозой, и шансом для того, что она делает возможным.

При этом Деррида иногда говорит то, чего мы от него не ожидаем, например, что он не боится слова «закон», что закон для него — текст другого в самой его сингулярности и идиоме[3], что текст другого — это некий призыв, который нам предшествует. И я не могу ответить на него иначе, как отдавая в залог мою собственную сингулярность, как бы ставя под текстом, наряду с подписью другого, и свою роспись: этим я подтверждаю подпись другого, но одновременно и ввожу нечто новое. Одна из целей дерридианского анализа заключалась в том, чтобы, отказавшись от самотождественного субъекта, развернуть анализ кромок, пределов, границ, кадрирования, маргинализации при

[1] *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature». P. 283.
[2] *Ibidem.*
[3] *Waldenfels B.* Idiomes de la pensée // Rue Descartes. 2004. № 45. Les 20 ans du Collège international de philosophie. P. 124–145. В данном случае, слово «идиома» означает уникальность, своеобразие. В русском пофессиональном языке существуют два значения термина «idiome»: «идиома» как фразеологическое выражение и «идиом» как наречие, диалект, не являющийся вариантом какого-либо конкретного языка. В данном случае не подразумевается ни то, ни это, но скорее стилистическая специфика письма.

постановке вопроса о субъекте в языке, письме и тексте. При этом неизбежно возникают проблемы подписи и соответственно имени собственного как важной функции — обозначения границ и выхода за границы. Подпись находится не просто внутри и не просто снаружи подписанного текста как нечто от него отделимое: тогда она, по Деррида, исчезала бы как подпись. Если наша подпись (под чеком или удостоверением) не относится к тому же пространству, которое мы подписываем, то она не имеет значимости обязательства. Но если она оказывается целиком имманентна подписанному тексту как его неотъемлемая часть, то она не имеет перформативной силы в отношении документа как целого и его функций во внешнем пространстве. Иначе говоря, подпись находится на границе, которая в свою очередь определяется исторической системой условностей и зависит от способов выстраивания отношений — между текстом и его «автором», между текстом и условиями его производства. Эти условия — экзистенциальные, психобиографические, социо-исторические, политические — по-разному выстраиваются в философских, литературных, научных, юридических, политических и других текстах.

Когда мы вместе с Деррида читаем его «наброски анализа» текстов Гегеля и Ницше, Жене и Бланшо, Арто и Понжа, мы видим, что все эти тексты подписаны именами собственными, и это кажется само собой разумеющимся. Однако, сдвигая фокус внимания на имя собственное, мы замечаем любопытное обстоятельство: подпись невозможна, если ожидать от имени собственного свидетельства полной «собственности», а от подписи — полной идиоматичности, фиксирующей ее как подпись только данного лица. Те или иные конкретные формы этой невозможности чистого авторского качества мы видим, анализируя те новые институциональные процедуры, которые касаются отношений «автора» с текстом, а тем самым — с обществом, университетом, издательством, традициями, наследием в самых разных его формах. Однако, подчеркивает Деррида, изучение всей толщи этих обусловливаний «не приводит нас к релятивизму»[1], так что в результате мы можем даже надеяться построить некую общую теорию подписи и имени собственного — теорию, доступную формализации и объективным модельным представлениям, хотя в ее подоснове останутся непреодоленными все те элементы, о которых говорилось выше.

Таким образом, мне важно здесь подчеркнуть, что Деррида никогда не принимает сторону вольного рецептивизма, раскованной интерпретативности, уравнивающей оригинал с любым его прочте-

[1] Продолжим фразу Деррида: «Все это не ведет к релятивизму, но отпечатывает иной изгиб на теоретическом дискурсе». *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? С. 95.

нием; он решительно настаивает, что «другой» — другой текст, другое произведение — предшествует мне. Когда я ставлю на тексте «чужой» пьесы свою подпись (по-французски — contresignature, что как раз и означает «вторая подпись под документом»), я тем самым свидетельствую, что это произведение существовало до меня и без меня, даже если своей «росписью» я в нем что-то меняю[1]. Соотношение между «оригиналом» и его первой, а затем и последующими, подписями похоже на соотношение моментов времени в их последовательности: первый может стать первым только потому, что появляется второй, так что второй выступает парадоксальным образом как условие возможности первого и т. д. Иначе говоря, ставя свою подпись, я не меняю последовательность событий прочтения. Деррида не становится автором «Ромео и Джульетты» из-за того, что теперь на этом тексте теперь символически стоит и его подпись: историческое первенство находится там, где оно и должно быть, оно принадлежит автору...

При этом не существует такой сингулярности, которая могла бы себя утвердить в чистом виде, не будучи принуждена сразу же «разделиться», уйти в другое место, подтверждая тем самым свою несамотождественность. Даже самая что ни на есть абсолютная сингулярность всегда чему-то причастна, она включена в тот или иной род, вид, тип, контекст, смысл, концептуальную общность и др. Такая сингулярность не атомарная, не точечная, она скорее напоминает различительную (дифференциальную) черту в лингвистике или, иначе, отличие от самой себя столь же, сколь и от другого[2]. Пьеса «Ромео и Джульетта» единична, она имеет место только один раз. Но на эту ее сингулярность наслаивается далее сама возможность повтора (прочтений, постановок, ссылок, цитат и др.). И, конечно, ради наилучшего возможного прочтения в дальнейшем мы должны максимально учитывать как стилевое своеобразие данного произведения, так и его исторический контекст.

В основе нашего желания писать — осознание того, что все дискурсные формы, все находящиеся в нашем распоряжении ресурсы объективации, архивации нашего опыта катастрофически беднее того, что на деле происходит, а отсюда и постоянное стремление Деррида к тотализации и преувеличению. Это желание писать вполне можно анализировать, «деконструировать», но Деррида просто говорит: «мне нравится этот опыт», я его признаю. Деррида нередко вспоминает, о чем уже неоднократно говорилось, тот момент, когда он осознал в себе навязчивое желание писать и принялся описывать все, что можно и невозможно,

[1] *Derrida J.* Contresignatures // *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Choisis et présents par E. Weber. Paris: Galilée, 1992. P. 377–383.

[2] См. об этом: *Derrida J.* La loi du genre // *Derrida J.* Parages. Paris: Galilée, 1986.

понимая бесконечность этой задачи. Со временем это желание у него не пропало, оно только ширилось: ему хотелось спасти непрерывным записыванием и то, что случается, и то, что случилось, и то, что не случилось в прошлом (ce qui a manqué d'arriver)[1]. Присутствующее и отсутствующее равно становятся предметами записи. Однако это всепоглощающее желание записывать, кажется, опровергает его главное побуждение — бороться со всеми формами идентификации и тотализации. В известном смысле, можно сказать, его преследовало в виде гиперболического желания писать (и сохранять записанным) все то, что сам же он отвергал как заблуждение — «тотализацию», «собирательство»[2].

Как уже отмечалось, ранним чтением Деррида были Руссо, Андре Жид, Бодлер, Ницше; последний — как философ, писавший от первого лица, умножая при этом собственные имена и маски, в которых он являлся перед читателем. Все это были разнообразные и экспериментальные жанры письма. Довольно рано интерес к литературе стал осознаваться Деррида как интерес к тому «странному институту», который позволяет «сказать всё и в любой форме»[3]. Однако говорить всё — это не просто побуждение, импульс: этот призыв требует всё собрать, перевести фигуры одну в другую, сформировать некоторый целостный образ. При этом Деррида вовсе не хочет, чтобы функцию «говорить всё» смешивали с критической функцией, потому что это немедленно ограничило бы литературу определенной миссией, тогда как она может (и должна) позволить себе — как, впрочем, и философия — не иметь миссий и не выполнять никаких полезных функций. Критическую (и политическую) функцию литературы Деррида склонен считать двусмысленной. А иначе почему мировоззрение некоторых крупных писателей XX века тяготело не только к общеконсервативным, но также к расистским и антисемитским взглядам и позициям? Желание говорить всё возникло у Деррида в условиях, когда это не было возможно: вишистский режим в Алжире в 1940-е годы, с антисемитизмом и расизмом во всех его формах, позднее — колониальные расправы с алжирским сопротивлением, что уже стало предвестником войны в Алжире. Тому были и личные причины, связанные с подростковой ненавистью

[1] *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature». P. 254.
[2] *Ibidem.*
[3] Точнее, любым образом — «selon toutes les figures». *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature». P. 256. См. об этом также: *Michaud G.* «...Le pouvoir de tout dire et de tout cacher...» La littérature en *Democrisis* // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004. P. 37–72.

к семье и обществу. В любом случае литература была для него «опытом неудовлетворенности или нехватки, нетерпения», чем, по-видимому, определялся и гиперболический тонус высказывания, и гиперболическое понимание самой необходимости писать. Однако, наряду с литературой, и философский вопрос вставал перед ним как нечто необходимое, потому что в литературе он предчувствовал некую без-ответственность, а также бессилие...

Деррида с самого начала преследовал вопрос, можно сказать, сущностный и одновременно рефлексивный: что такое литература (возможно, вслед за одноименной сартровской книжкой)? В этом вопросе соединялись потрясение от самой возможности доверить нечто бумаге в форме букв (littera), а также эмоция от столкновения с этим особым институтом и этим особым «типом объекта»[1], который собственно и позволяет «всё говорить». Постепенно этот вопрос приобретает более глубокое философское измерение: это вопрос о том, что такое письмо вообще, и вопрос о литературе как частном случае письма. При этом Деррида, по собственному признанию, изначально присматривал и место для философа: писатель не способен ставить перед собой вопрос о сущности литературы, тогда как философ очень любит и умеет ставить такие вопросы. Во всяком случае, Деррида заинтересовался теми формами литературы, которые так или иначе содержали в себе рефлексивные вопросы: о литературе, о той «деятельности философского типа»[2], которая собственно и задает вопрос о соотношении речи и письма. Можно даже сказать, что любой вопрос о литературе неизбежно был вопросом о соотношении литературы и философии[3]. Деррида интересовался вопросом о возможности вымысла (фикции), о письме и чтении, но не любил (и, наверное, не умел!) рассказывать истории или же сам изобретать истории. Вместо этого он хочет изобретать язык и, где может, это делает.

Когда Деррида спрашивали, почему он всегда брал для анализа модернистских авторов с трудным языком (это Бланшо, Целан, Джойс, Арто, Жабес, Кафка, Малларме, Батай, но также, правда, Руссо или Флобер), он отвечал, что всегда реагировал на то, в чем видел провокацию, и это были, прежде всего, современники — более или менее ранние. Все эти авторы интересны ему потому, что они сами ставят вопрос о том, что такое литература, откуда

[1] *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature». P. 256.
[2] *Ibidem.* P. 259.
[3] Собственно литературоведческие разработки у Деррида редки, да и они окрашены интересом к литературе как историческому феномену и определенной институциональной форме: так, ему случалось анализировать исторические формы литературы — эпическую и лирическую поэзию, переход от устной к письменной литературе и др. В 1979–1980 годах в Йеле он вел семинар о появлении термина «литература» и дальнейших его изменениях.

она, хотя это вовсе не значит, что эти их тексты можно назвать рефлексивными или спекулятивными. По сути, все они ставят вопрос философский, вопрос о своей собственной возможности — и в сингулярном и в общем смысле.

Посмотрим, что ищет Деррида в Джойсе, и мы увидим, что он, прежде всего, обращает внимание на то, как Джойс, с одной стороны, почти безгранично сгущает историю в одном моменте времени, а с другой, рассказывает об абсолютно уникальных событиях — имеющих дату, выраженных в конкретных языковых оборотах, снабженных автобиографическими деталями. При этом в какой-то одной автобиографической черте могут сосредоточиваться огромные содержания и возможности — исторические, теоретические, лингвистические, философские. Деррида прямо говорит: хочу понять законы, хотя и понимаю, что формализация этих законов никогда не завершится и не может быть полной[1]. Он обращает внимание на разнообразные черты текстов — даты, подписи и другие моменты, которые выглядят как уникальные, выпадающие из любого ансамбля, парадоксальные (в дальнейшем Деррида изменит терминологию и будет предпочитать термин «апория», «апорийные»). Нам же важен здесь не сам перечень того, что Деррида ищет в Джойсе, но его отношение к тому, что он в нем находит.

Для Деррида важна сама направленность внимания. Как литературные, так и любые другие тексты можно читать как «трансцендирующие», т. е. выходящие за рамки означающего и устремляющиеся к означаемому, к идеям (разумеется, такой ход Деррида ставит под вопрос). И наоборот, литературные и любые другие тексты можно читать прямо противоположным образом, обращая внимание, прежде всего, на означающую материю. Тогда получится, что литературность не есть имманентное свойство текста: литература не имеет сущности, она есть скорее способ чтения с акцентом на означающем и на его функционировании. В целом же можно сказать, что существует скорее исторический опыт литературы, чем сущность литературы, но если уж держаться за слово «сущность», то придется сказать, что она возможна лишь как функция некоторых объективных правил, исторических «актов» письма и чтения. Таким образом, литература, не идентичная самой себе и не имеющая сущностного определения, выступает как опыт письма и уже через это — как опыт некоторого пограничного бытия.

---

[1] *Derrida J., Attridge D.* «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature». P. 262. Здесь звучит важный мотив философски мыслящей логики, связанный с заведомой неполнотой формализации систем. По этому вопросу отсылаю читателя также в статье: *Agamben G.* Pardes. L'écriture de la puissanse // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida.

По Деррида, литература отличается «подвешенным» отношением к смыслам и референтам (хотелось бы знать, не имеет ли Деррида в виду якобсоновскую «поэтическую» функцию речи, т. е. функцию внимания к форме, а не к содержанию сообщения?). Однако, уточняет Деррида, когда мы говорим, что нечто поставлено в скобки, «подвешено» (а это всегда напоминает о гуссерлевской редукции), это не значит, что литература обретает полную независимость от того, чтó «подвешено». И в любом случае это предполагает такую направленность взгляда, при которой литература, не тождественная себе, может выходить за свои пределы или превосходить саму себя (s'exceder). В чем и как? Каковы характерные черты (differentia specifica) литературного языка в этом процессе выхода? Кажется, можно сказать так: специфика литературы в том, что она должна приостановить непрерывный процесс означения, показать нам избыток означающей материи над реальными ситуациями означения, а также те сдвиги, которые отличают от себя самого все то, что она показывает. Обычно ответ на вопрос о сущности литературы колеблется между полюсами — формалистским и эссенциалистским, между вниманием к форме и вниманием к сущности, однако в любом случае мы ошибочно ожидаем ответа по типу S есть P, вместо того чтобы перестроиться с поиска идентичности на анализ динамики. Из всего сказанного, однако, не следует, что в литературе вообще нет метафизических предпосылок, они всегда присутствуют там, где речь идет о тематике, формах и жанрах, но есть и более тонкие вопросы ритма или композиции, которые выходят за эти рамки. Деррида интересно рассказывает, что пытался читать Беккета со студентами (удавалось прочитать от силы три фразы за два часа), но никогда не брался его анализировать письменно, а потом и от устного чтения отказался, потому что счел нечестным выискивать у Беккета строчки, имеющие «значение». Его спросили: не потому ли он отказался от Беккета, что в нем уже всё деконструировано, что он, можно сказать, сам себя деконструировал? Деррида с этим соглашался, отвечая вопросом на вопрос: как собственно нужно читать Беккета, чтобы наше чтение «отвечало» Беккету? Как при этом избежать плоского метаязыка (этот вопрос все время витает перед нами и по поводу самого Деррида), если без него никакой рассказ невозможен?

Как-то Деррида сказал: «литературы мало» (это было в «Двойном сеансе» из «Диссеминации»), чем вызвал недоумение критиков. Дело тут, однако, не в том, что мало текстов, которые можно считать литературными, но в том, что хрупок исторический статус литературных феноменов, да и самого института литературы. Ведь литература — это институт, который переходит рамки своего закона, производит

такие дискурсные формы, такие произведения и события, которые сами себя подвергают сомнению, сами себя деконструируют. Среди наиболее провокационных экспериментальных произведений самого Деррида — «Похоронный звон» (1974) и «Почтовая открытка» (1980), но он продолжает грезить о все новых экспериментах, а может быть, и о создании такого произведения, которое не было бы ни философским, ни литературным. Подобно джойсовскому «Улиссу», который поначалу, казалось, хорошо вписывался в историю европейского романа, оно могло бы начать новую генеалогическую линию, построить новый порядок, породить нового читателя.

Понимание поэтического у любимых авторов Деррида выступает как опыт приближения к вещам, и в этом есть серьезность некоего жизненного труда, а также — гиперболичность требований к себе. Все эти мотивы мы находим также у Деррида. Для него поэтическое это по-видимому, сфера языковых экспериментов, в которых преломленно представлен и опыт жизни, и ее импульсы, и возможность мысли, развивающей человеческий ум творчеством. Не случайно Бланшо — один из самых любимых авторов Деррида — трактует поэзию как *упражнение ума*, позволяющее строить аналогии между разными видами деятельности. Деятельность эта «даже не является игрой, хотя и сближается с ней своей невинностью и тщетой. Действительно, наступает срок, и она является в облике сугубой необходимости; да, поэзия — всего лишь упражнение, но в упражнении этом *заключен ум, ум в чистом виде*; это та чистая точка, где сознание из пустой способности обмениваться на все сущее становится способностью действительно властной, замыкая в точных пределах бесчисленность своих комбинаций и широту своих ходов. Теперь уже у искусства есть цель, а именно *владение умом*». А дальше Бланшо говорит о Валери: «его стихи интересны лишь тем, что учат его, как они создаются, как создается *произведение ума* (курсивы мои. — *Н. А.*)»[1].

Литература как институция навязывает нам свои правила, свою собственную строгость, она демонстрирует нам свою власть, хотя и вымысел, и возможность литературы начались еще до всякой литературы, в нашем проживании жизни. Так, анализируя вместе с Деррида некоторые рассказы Бланшо, мы, по сути, соприкасаемся с реальностью как неким предельным опытом — через жизненные истории и литературные свидетельства[2]. Обратимся к примеру из Бланшо, где мы оказываемся на перекрестке этиче-

[1] *Бланшо М.* Пространство литературы. М.: Логос, 2002. С. 84.

[2] *Derrida J.* Demeure. Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998; а также: *Derrida J.* A Maurice Blanchot // *Derrida J.* Chaque fois unique, la fin du monde. Paris: Galilée, 2001. P. 323–332.

ского и политического, в самом средоточии напряжений между сингулярным и универсальным, на острие апории смерти (осознания смерти, дискурса о смерти и др.). Это рассказ «Мгновение моей смерти» (L'instant de ma mort), в котором мы находим чье-то свидетельство, гласящее: «через мгновение я умру», или даже «я мертв»[1]. В данном случае статус свидетеля, излагающего свой опыт, совершенно особый: он может свидетельствовать только потому, что ему удалось пережить, выжить и жить дальше. Он — «пережитель» (survivant), находящийся уже не просто в жизни, но в «пере-жизни». Свидетельство и пере-жизнь связаны особой логикой, в которой переплетаются параметры экзистенциальные и мыслительные. Обратим внимание, что от слова «survivre»[2] Деррида образует философское, обобщающее понятие — survivance: его можно перевести как «пере-жительство»[3]: оно, так или иначе, обобщает то, что, казалось бы, обобщению совершенно не поддается. Пусть это будет дополнительный пример в нашу копилку построенных Деррида философских понятий.

Итак, в этом рассказе о неминуемой гибели представлен случай предельного опыта и вместе с тем — опыт свидетельства. Деррида берет пример человека, который говорит «моя смерть»; сделать это может только тот, кто сам умирает: за другого человека свидетельствовать о его смерти нельзя. Сложность, однако, в том, что и о своей собственной смерти свидетельствовать невозможно — разве что в модусе отсроченной неизбежности. У Бланшо мы находим много материала о свидетельстве вообще, о невозможности свидетельства о собственной смерти, а также о «смерти невозможной необходимой». Именно так Бланшо и говорит: «смерть невозможная необходимая», не используя никаких союзов, которые могли бы сделать эту синтагму менее странной и более умопостигаемой. Читателю остается гадать о ее смысле, подставляя те или иные союзы и апробируя те или иные смысловые связки. Идет ли речь о том, что «невозможно, *но* необходимо», или о том, что «невозможно *и* необходимо» (причем в данном случае невозможное и необходимое не образуют ни конъюнкции, ни дизъюнкции)? В любом случае мы приходим к мысли, что «невозможное необходимое» означает некую «соимпликацию», некий тип взаимополагания разных атрибутов, хотя и не можем сказать об этом ничего более определенного. Но все же откуда у Бланшо эта фраза — «смерть

[1] *Derrida J.* Demeure. P. 50.

[2] Деррида нередко его использует. См., например: *Derrida J.* Pas // *Derrida J.* Parages. Paris: Galilée, 1986.

[3] *Derrida J.* Demeure. P. 54. Такой перевод сохраняет перекличку с «пережизнью».

невозможная необходимая»? Деррида полагает, что она относится к некоему «неиспытанному опыту» (l'expérience ineprouvée)[1], который тем не менее затрагивает сферу насущного и неминуемого. Вместе с тем встает и другой вопрос: что это за свидетельство, какова его основа? Собственное переживание вроде бы исключается. А может быть, это просто выдумка, вымысел (fiction)? Ответить с уверенностью мы не можем, даже если знаем, что речь идет о моменте жизни рассказчика как реального человека[2].

В самом деле: в рассказе «Мгновение моей смерти» рассказчик повествует об одном из эпизодов своей жизни: в конце войны он был схвачен фашистами и поставлен к стенке для расстрела — и в этом смысле смерть уже пришла, наступила, она была делом решенным, однако ему чудом удалось спастись в обстоятельствах почти невероятных[3]. Подтверждением того, что этот рассказ не выдумка, служит фрагмент письма, полученного Деррида от Бланшо полвека спустя. В нем говорилось: «20 июля. Вот уже пятьдесят лет, как я познал счастье быть *почти расстрелянным*» (курсив мой. — *Н. А.*). Эта фраза нас потрясает: это не «литература», но свидетельство, только какое-то странное. Деррида называет его «автотанатографическим» (по контрасту с автобиографическим). Что ж, оно может быть и вполне осмысленным, если исходить из того, что мертвый — значит бессмертный (mort — immortel)[4], так как смерть над ним уже не властна. Но и саму фразу «мертвый — бессмертный» можно читать по-разному. Например: «мертвый, *однако* бессмертный»; «мертвый, *потому что* бессмертный»; «мертвый *в качестве* бессмертного (бессмертные по определению не являются живыми)»; «бессмертный *постольку, поскольку* мертвый» и др. Так как переживать смерть заново никому уже более не придется, из этого можно вывести такую закругленную сентенцию: «лишь мертвый бессмертен, потому что бессмертные мертвы». И тут мы опять боремся с множеством многозначностей. Спрашивается: как и когда приходит бессмертие — *вместе со* смертью, *в тот же самый момент*, когда приходит смерть? Однако если это и бессмертие, то не платоновское и не христианское, которые можно было бы представить себе посредством определен-

[1] *Derrida J.* Demeure. P. 57.

[2] В других работа Бланшо встречаются парадоксальные обозначения таких ситуаций, как смерть, именуемая «неминуемостью того, что всегда-уже свершилось» («imminence de ce qui s'est toujours déjà passé») (*Derrida J.* Demeure. P. 60), или: «я умираю, не родившись»...; они относятся невероятному, ахроничному времени:

[3] Тематической параллелью (при всех различиях обработки материала и мировоззренческой подоплеки повествования) может послужить для нас рассказ Сартра «Стена» (1939).

[4] *Derrida J.* Demeure. P. 86.

ных схем мысли или определенных актов веры: это просто «неиспытанный опыт». Возникает и дальнейший вопрос: а почему он неиспытанный? Потому, что его (за)предельность превышает все человеческие возможности претерпевания, испытывания?

Продолжая нашу попытку анализа, мы тут же сталкиваемся с апорией: в самый момент смерти человек «еще не мертв» и не может быть «уже мертвым», но вместе с тем он бессмертен, потому что мертв и, стало быть, смерть *уже* не может к нему прийти. Это и обусловливает, если можно так выразиться, потрясающее апорийное свидетельство «счастья быть почти расстрелянным» из письма Бланшо, однако понять это невозможно. Быть может, зависание между порядками жизни и смерти как раз и порождает экстаз бессмертия (недаром в рассказе Бланшо говорит о необычном «чувстве легкости» в момент ожидания смерти: его трудно перевести в умопостигаемый опыт). Деррида продолжает допытываться: откуда эта «легкость»? Потому что человек освободился от тягот жизни? Потому что перед ним открылось бесконечное? В рассказе (в отличие от письма) говорилось, что это не было ни счастье, ни несчастье, и лишь в письме к Деррида это состояние задним числом было названо «счастьем». Это не был ни страх, ни бесстрашие: наверное, это был «уже шаг по ту сторону»[1].

У Бланшо есть книжка, которая так и называется, — «Шаг по ту сторону» (Le pas au-delà). Ее логика важна для понимания философской позиции Деррида, который превращает литературный опыт Бланшо в свой философски осмысленный опыт. Вот — пространная выдержка из нее: «Все то, что трудно мыслить, анализировать, диалектизировать в логике шага по ту сторону [la logique du pas au-delà], не является (или является не только) логикой философской или спекулятивной, которая бы развертывалась, а ничего бы при этом не случалось (sans que rien n'arrive) — ни в данный момент, ни прежде. Напротив, именно событие, и потому страсть — потому что опыт того, что случается, должен быть страстью, показом себя перед тем, чьего прихода мы не видим, не умеем его предсказать, подчинить, рассчитать или запрограммировать, — именно *эта самая* страсть-страдание (passion) как она описана в самый момент моей смерти — поддерживает философию и делает возможной спекулятивную логику»[2]. Быть может, это только что приведенное высказывание как раз самое непонятное: как вписать «страсть-страдание» в параметры спекулятивной, отвлеченной от переживания жизни и смерти логику? Быть мо-

[1] *Derrida J.* Demeure. P 121.
[2] *Ibidem.* P. 122.

жет, это — нелегкое пояснение к уже поставленной проблеме образования философских понятий? В этой фразе испытанное и неиспытанное, философское и литературное закручены в тугой узел. Речь идет о мысли не просто спекулятивной, но экзистенциально-событийной, речь идет не просто о рассуждении, но о страсти как страдании, а в целом о том, что абсолютно непредсказуемо. Таким образом, здесь подчеркивается один важный момент: что акцент на событийном не противоречит логике мысли, но предполагает эмоционально-аффективный заряд такой силы, которая способна порождать, среди прочего, мысль, философию. Мы видим, в частности, что опыт «среднего рода», о котором говорит Бланшо, не является ни безликим, ни бесстрастным.

И в самом деле, Бланшо зафиксировал этот особый опыт мысли (и вместе с тем также — страдание, страсть, passion), опыт «в среднем роде», который не может ни остановиться на одном из членов оппозиции, ни диалектически их опосредовать. Этот опыт прохождения между полюсами становится одной из любимых дерридианских фигур мысли; наверное, можно сказать, что и здесь Деррида берет фигуру из литературы и превращает ее в средство философии. У Бланшо эта фигура зафиксирована в синтагме «X sans X» (mourir sans mort, mort sans mort, nom sans nom, malheur sans malheur, être sans être: умереть без смерти, смерть без смерти, имя без имени, несчастье без несчастья, бытие без бытия[1]), а Деррида с готовностью заимствует у него этот прием. В этих синтагмах Деррида, по-видимому, усматривает такую модальность опыта, которую можно было бы назвать «овозможниванием» (или поссибилизацией). В данном случае свидетель, рассказчик встретил *смерть без смерти*, а потому оказался в *жизни без жизни* (наверное, эти синтагмы можно было бы перевести иначе: рассказчик встретил *бессмертную смерть* и оказался в *безжизненной жизни*. А понять это можно так: освободившись от жизни, от самой себя, жизнь стала не легкой и не тяжелой — мертвой-живой (morte-vivante), отсюда и проистекает уже упоминавшийся опыт легкости. Но Бланшо говорит и другое — что для Деррида особенно важно: жизнь без жизни, смерть без смерти — не просто некие неумопостигаемые состояния, но некий загадочный *опыт письма*.

Можно сказать, что модальный элемент «без» образует логическую матрицу всего корпуса текстов Бланшо, аккумулируя опыт прохождения между полюсами. Это — опыт, который демонстрирует единичное, сингулярное в общем. Хотя текст подписан уникальным автором, он читается как экземплярный, т. е. как частный случай, но одновременно — пример и образец. Конечно, мы

[1] *Derrida J.* Demeure. P. 119.

можем предположить здесь и нечто иное — галлюцинацию или вымысел, ярко рисующий перед нами событие со структурой неиспытанного опыта (смерть без смерти). Однако особая логика призрачности или фантазматичности (вспомним еще раз, что «фантасма» по-гречески это и есть призрак), которая структурирует этот рассказ, выходит за рамки логики реального и нереального, актуального и виртуального, действительного и фиктивного. А потому, можно сказать, эта смерть и это выживание все равно имели место, даже если они не имели места в том, что называется реальностью. «Без» в синтагме «X без X» обозначает *некую особую возможность* (Деррида говорит — виртуальность), которую нельзя противопоставлять ни актуальному, ни действительному. Но не потому, что она какая-то самодостаточная: просто в подобных ситуациях даже литературный вымысел, «фикция», может *свидетельствовать воистину* — пусть хотя бы в качестве симптома... И здесь мы подбираемся к тому месту, где граница между литературой и ее другим расплывается, и мы попадаем в область, которую Деррида в другом контексте назвал «структурной открытостью»...

И, наконец, последний вопрос относится к поэтическому как особой форме опыта. Бланшо задает эту тему так: в поэзии «"опыт" означает <...> соприкосновение с бытием, самообновление при этом соприкосновении — то есть испытание, но чем-то неопределенным»[1]. Тема поэзии как особой формы опыта важна и для понимания мысли и языка Деррида, который время от времени прибегает к аналогии с поэзией или, шире, — с «поэтическим», чтобы пояснить другие формы непонятного или неопределенного, например, действия, не имеющие осознаваемой цели, но осмысленные в широком смысле слова. Поэтическое выступает — для Бланшо и подчас для Деррида — как то, что формируется в самом процессе творчества и не имеет предзаданных критериев. Бланшо говорит об этом с предельной четкостью: «Поэзия не дается поэту как некая истина и достоверность, к которой он мог бы стремиться; он сам не знает, поэт ли он, но он не знает и что такое поэзия и даже есть ли она вообще; она зависит от него, от его исканий, причем такая зависимость не дает ему власти над искомым, а лишь делает его самого недостоверным для себя, как бы несуществующим. В каждом новом творении, в каждом моменте творчества всё опять ставится под вопрос, так что человек, вынужденный опираться только на творчество, остается вовсе без опоры. Что бы он ни делал, творчество исторгает его из того, что он делает и может сделать»[2].

[1] *Бланшо М.* Пространство литературы. С. 83–84.
[2] *Там же.*

На месте слова «поэзия» можно было бы поставить и какое-то другое слово. Например, слово «философия». Любое нечто, не имеющее заведомой определенности и свершаемое человеком на свой страх и риск, можно назвать определенно-неопределенным словом «творческое». Таким образом, творческое испытывает человека на прочность, извлекает из него предельно возможное и невозможное, превращает его в кого-то иного, порождает события. Это краткое описание неопределенного процесса творчества хорошо иллюстрирует многие ситуации возможной невозможности, которые описывает Деррида, и в том числе ситуации в жизни и в мысли, подходящие под категориальную определенность «открытой структуры» или «структурной открытости».

Из всего того, что было сказано выше, мы видим, что встреча деконструкции с литературой не случайна: Деррида прорабатывает границы между литературой и философией, смещает и усложняет их. Он показывает, что эти границы пересекают то, что они должны были бы очертить и разделить[1]. Дерридианское философское обобщение понятия письма как ткани различий и преобразований текстов небезразлично для вопроса о литературе, а понятие литературы, в свою очередь, затрагивает наше понимание философии. «Литературное» письмо не сводится к некоему региональному жанру письма, потому что письмо как таковое и *есть* литература. Деррида уделяет привилегированное место некоторым практикам литературного письма, способным подтолкнуть философию к деконструкции. В целом ряде своих работ, как уже отмечалось, Деррида говорит, что в литературе нет ни сущности, ни субстанции: идея «литературы» — это скорее культурное и историческое понятие, некое современное изобретение, непрочный и невечный режим работы текста. Существуют такие модусы литературы, которые сбивают философию с пути (особенно это касается философии языка), выступают как «провокация, побуждение к мысли»[2].

Как мы видим, Деррида особенно интересует в огромном поле явлений литературы «субверсивная», ниспровергающая сила некоторых практик литературного письма. Такое письмо не должно подчиняться понятиям изящной словесности: оно хочет быть текстом, который подрывает традиционное представление о литературе. Деррида с самого начала присматривается к тому, что случается с (arrive à) литературой, но также и с метафизикой — посредством литературы: литература мыслится как событие, которое может случиться с метафизикой и изменить ее. Как уже говори-

[1] См. об этом: *Goldschmit M.* Jacques Derrida: une introduction. Paris: La Découverte, 2003. P. 114.
[2] *Ibidem.* P. 115.

лось, у Деррида есть понятие идиомы, отличное от фразеологической единицы или от наречия, не имеющего своего языкового прообраза (таковы обычные значения соответствующих терминов «идиома» и «идиом» в русском языке); идиома у Деррида — это литература как событие и одновременно некий непереводимый остаток в языке текста, то, что определяет и составляет его дифференциальную сингулярность.

В одном из интервью Деррида говорит: литература хранит свою тайну, свой секрет, которого не существует. Все секреты находятся в самой литературе, а не позади нее — вот в чем тайна это странного института. Литература и текст представляют собой как бы поверхности без глубины, они не есть нечто потустороннее, это имманентная «текстура» феноменов. Освобождаясь от предпосылок онтологических и феноменологических, литература имеет в своем составе то, что тематизирует и концептуализирует жизнь в ее подвижности, эфемерности, неопределенности: жизнь как следы, пепел, рой привидений. Мы уже видели, как он мыслил призрачность, спектральность феноменов, стирание того, что приближается, случается (ce qui arrive): он мыслил исчезновение в самом средоточии явлений. Пепел же для него есть сама бессущностная «сущность» материи.

Хотя литературный текст и текст вообще скрывают законы своей композиции, это не значит, что тексты живут в каком-то тайнике, однако и непосредственному восприятию они не даются. С точки зрения Деррида, текст в принципе не может быть удобочитаемым, потому что его понимание отсрочено и требует различающих операций — чтения и письма. Означающая материя или жизнь как письмо в каком-то смысле имманентна: она освобождена от всего трансцендентного. А потому, когда критики анализируют литературные означаемые, они заведомо ведут разговор о чем-то нелитературном, к литературе отношения не имеющем. А потому, стремясь исследовать литературность или литературное измерение любых текстов — философских, научных и других, мы беремся анализировать означающие, т. е. эффекты функционирования текстов. При этом мы учитываем и порядок означаемого (идеального), но лишь опосредованно, косвенно, рассматривая его как совокупность продуктов и эффектов текста (из этого, правда, не следует, что все в тексте есть литература).

Постараемся удержать то, что для нас главное: речь здесь идет не просто о литературе как фикции или вымысле и не о повествовании, построенном более или менее удачно: речь идет *о письме* как способе функционирования литературного дискурса, или, иначе — тут я воспользуюсь понятием, введенным при обсуждении Фуко в моей книге «Познание и перевод» — «недискурсив-

ного дискурса». Если философский дискурс, как я полагаю, сохраняет, по определению, логико-лингвистическую развертку и выступает как «дискурсивный дискурс», то литературный дискурс, напротив, уходит от логико-лингвистических определений и выступает как «недискурсивный дискурс». Можно, наверное, сказать, что Деррида пишет двумя руками (этот образ он очень любил и часто им пользовался), и эти две руки — философия и литература. Когда люди говорят или даже пишут на разных языках (французском и немецком, философском и литературном), они делают это не ради того *междуязычия*, которое может оказаться синонимом запрета (во французской идиоматике interdit, «междусказанное», и значит «запрет»), но ради особой перспективы — некоего абсолютного языка. Эта тема, не лишенная утопизма, была, по-видимому, внушена Деррида Беньямином[1]. Для того чтобы попасть в область абсолютного или обетованного языка, нам не нужно даже строить сложные конструкции и хитрые ходы. С того самого момента, когда я открываю рот, причем независимо от намерения сказать одно или другое, язык уже нечто обещает. Так и в своих дальнейших спорах с Остином Деррида подчеркивает, что в отличие от обычных перформативных актов, выполнение обещанного может вообще не подразумеваться, однако перформатив остается действием, которое ориентировано на будущее и призывает его. Без такого обетования ничто человеческое вообще невозможно[2]: оно «похоже на привет, обращенный к другому», к совсем иному, к смертному, одинокому, отчаявшемуся. Этот мотив, опять-таки, не лишен библейских коннотаций — если и не стилистически, то по смыслу. Свойство открытости языка к будущему Деррида называет его «структурной открытостью» (l'ouverture structurelle)[3]. Он поясняет это через другую идею, относящуюся к будущему, в горизонте мессианства, лишенного телеологичности (messianicité)[4]. *Структурная открытость*, иначе говоря, и есть *привет*, сама возможность привета. Вот на каком универсально-экзистенциальном уровне Деррида говорит с нами о самой возможности «коммуникации»[5].

---

[1] См. об этом: *Crépon M.* Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger. Paris: Vrin, 2001.

[2] *Derrida J.* Monolinguisme de l'autre. P. 128.

[3] *Derrida J.* Monolinguisme de l'autre. P. 128. Позволю себе заметить: моя «открытая структура» и дерридианская «структурная открытость» действительно пересекаются и образуют — на уровне словесных форм выражения — красивый хиазм.

[4] Как уже многократно отмечалось, это — изобретенное Деррида слово с новым суффиксом, который отличает его от привычного телеологического мессианизма.

[5] Это, по-моему, не вяжется с мнением тех, кто видит в «Монолингвизме другого» попытку Деррида поговорить с нами «по душам» (этот мотив присутствует в уже

§ 3. Письмо: «почтовый принцип», или размытые схемы коммуникации

По мнению Деррида, с помощью почтового принципа можно объяснить всю историю западноевропейской метафизики «от Сократа до Фрейда и дальше». Когда мы отправляем открытку или письмо, мы, как правило, не думаем о главном, о том, что «...письмо всегда может не дойти до пункта назначения», и даже не из-за каких-то внешних препятствий, а просто потому, что в самой структуре письма есть нечто такое, что может препятствовать доставке. При этом, разумеется, для Деррида, предельно внимательного к словесной ткани, важно, что слова, указывающие на отправителя сообщения (destinateur) и его получателя (destinataire), этимологически связаны со словами «судьба» (destin) и «пункт назначения» (destination).

«Почтовый принцип» — не что иное, как принцип неопределенности коммуникации, принципиальное отсутствие ясности в вопросе о том, придет ли письмо к адресату. Этой теме у Деррида посвящен большой очерк (или даже роман) под заглавием «Послания» в книге «Почтовая открытка». Остановимся подробнее на этом сюжете, но не ради самого сюжета, а потому что он проясняет для нас многое в проблемном поле таких слов-понятий, как письмо, послание, судьба, философия и литература. Основная сюжетная канва романа достаточно рыхлая: это собрание писем и отрывков из писем (даты точно указаны — между 3.06.77 и 30.08.79); их пишет своей любимой в Париж человек, который путешествует по свету (Оксфорд, Йель, Женева и т. д.), преподает в университетах, ведет исследовательскую работу; по многим признакам это даже «сам Деррида» (например, один из его семинаров посвящен теме «Различание»). Однако главный герой романа, как уже говорилось, — это не какое-то конкретное лицо, но именно письмо — письмо, которое спорит с речью, с голосом, со словом, с прямой и непосредственной коммуникацией и подчас одерживает верх; однако в письмах героя зияют пробелы и разрывы, они полны незаконченных мыслей и всякого рода недоговоренностей и даже самое важное письмо, посланное героем, безвозвратно теряется.

Статус письма, подобно любому другому понятию Деррида, противоречив, и мы уже много об этом говорили. По его поводу Деррида вступает в спор с лакановским высказыванием относи-

---

упомянутой интересной статье Д. Ольшанского). Во всяком случае, разговоры про «диалог» или разговоры «по душам» могут иметь место лишь при наличии определенных для этого условий, а тут приходится все устанавливать одновременно. У Деррида, как мне кажется, мы встречаемся не в пространстве диалога, но в пространстве возможности/невозможности коммуникации и перевода.

тельно «Похищенного письма» Эдгара По: Лакан как раз достаточно категоричен, он считает, что «письмо всегда приходит к своему адресату» (за этим высказыванием лежат сюжетные перипетии анализируемого Лаканом рассказа и намек на глубинный смысл финала). Нет, — возражает Деррида, — письмо никогда к адресату не приходит, а если и приходит, то не к тому, кому оно послано, заставляя нас, в конечном счете, усомниться, тому ли оно действительно предназначалось, кому было отослано[1].

И здесь, повторяюсь, очень существенно, что французский термин destinataire («получатель почтового отправления», «адресат») имеет смысловые коннотации, начисто отсутствующие в бюрократически звучащем русском слове «получатель»: в нем звучит не только тема пункта прибытия, но и осуществления судьбы. В свете этих более возвышенных смысловых коннотаций становится понятнее, зачем Деррида вообще нужно спорить с Лаканом: речь идет не только о том, доходит ли письмо до адресата, но и о том, осуществляется ли судьба как нечто обетованное. И когда герой Деррида называет любимую «mon unique destiné», он так или иначе обыгрывает смыслы «судьба моя» и «единственный человек, которому я пишу». В свете этих «судьбоносных» коннотаций может быть осмыслено и предлагаемое Деррида экзистенциальное переосмысление декартовского cogito: «я существую, значит, я следую за тобой» (оно основано на омонимии слова suis, которое может значить и «есмь» и «следую»: je suis и je te suis)[2]. Полагаю, что в данном случае мой подход к Деррида, соединяя экзистенциальное с когнитивным, соответствует стилю собственной динамики повествования.

Универсальная и как бы самоосуществляющаяся стихия письма в конечном счете торжествует (герои принимаются вновь писать друг другу даже тогда, когда они, казалось бы, встретились, чтобы более не расставаться), и тем самым необходимость опосредованности торжествует над фантазмами непосредственности (будь то фантазм абсолютной истины, непосредственности идеального или непосредственности реального). Эта игра письма серьезна как жизнь и смерть, в ней есть и фарс, и высокая трагедия. Главные чувства героя — это стыд и страх перед ясностью и понятностью, перед открытостью самого сокровенного другому, чужому, чуждому, перед вмещением уникального содержания своей жизни в безликие, общедоступные формы: «Мне стыдно стремиться к понятности и убедительности <...>, мне стыдно говорить

[1] *Derrida J.* La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà. P. 9. Далее использую сокращенное общее название книги, состоящей, как известно, из нескольких самостоятельных частей.
[2] *Ibidem.* P. 128.

на общем языке, говорить, а значит и писать, обозначать что бы то ни было...»[1]; «...когда я пишу, даже здесь, на этих бесчисленных открытках, я уничтожаю не только то, что я говорю, но и тебя, моего единственного адресата <...>, а значит и саму возможность послания. Я убиваю тебя, я уничтожаю тебя кончиками моих пальцев, даже одним пальцем. Для этого достаточно, чтобы меня можно было прочитать и понять...»[2]. Но страх перед потерей уникального в общезначимом, перед открытостью и незащищенностью открытки, отдаваемой в чужие руки — это лишь одна сторона медали. Может ли открытость открытки нести любимой смерть, если та же самая открытка — изображение на ее лицевой стороне — становится открытием и откровением для героя? если оно дает жизнь — пусть странную, призрачную, фантомную — даже тем людям, которые давно умерли? Эти люди-призраки — Сократ и Платон.

Так, в реальную жизнь героев романа вторгается «нереальная» жизнь персонажей — Сократа и Платона, изображенных на средневековой миниатюре в книге о предсказании судьбы (рукопись XIII века хранится в той самой знаменитой библиотеке, Bodleyan Library, где работает герой) и тиражированных на почтовых открытках, которые герой шлет своей возлюбленной. Эта открытка стала для него открытием, потрясением, тайной, шифром, настоятельно требующим разгадки. Внимание героя приковано к миниатюре странным и необъяснимым «сродством» его собственной концепции письма с концепцией средневекового художника. Герой Деррида увидел в изображении *пишущего* Сократа, и даже дважды пишущего — и пером, и резцом, пишущего вопреки всем известным историческим свидетельствам — парадоксальное иконографическое подтверждение своей концепции главенства письма как архе-письма, как условия возможности всех расчленений, знаков, следов. Герой считает, что разгадать тайну этого загадочного изображения, — это его личная задача и ответственность, а в образе Сократа и Платона видит негатив, который должен быть проявлен именно в нем и через него, хотя бы и двадцать пять столетий спустя[3].

Все конкретные попытки разгадать загадку нелепого изображения приземленны, окрашены фарсовостью. В самом деле, кто здесь Сократ: скромный секретарь, готовый записать мысли авторитетного оратора Платона? переписчик партитуры музыкального произведения, которым готовится продирижировать Платон? старый дед с капризным и требовательным ребенком — Платоном? Поза его на картинке неустойчива — спешит ли он сесть на отправляющий-

[1] *Derrida J.* La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà. P. 12.
[2] *Ibidem.* P. 39.
[3] *Ibidem.* P. 14.

ся поезд, или толкает коляску — с кем: младенцем? калекой? стариком? А может быть, это сцена суда, на котором Платон требует, чтобы Сократ записал свою последнюю волю, завещание (и т. п.)? Предлагаемые «научные» трактовки расположения фигур все равно нашего героя не удовлетворяют. Но дело, пожалуй, даже не в самом ответе, а в неистребимой жизненной решимости искать ответ. Но если для героя Деррида загадочен смысл изображения, то для нас пока остается загадочным и отношение героя к вопросу о смысле этого изображения. Почему он так упорствует в своем вопрошании?

По-видимому, ответ на этот вопрос можно искать в той области, где проясняются основания общности между теми работами Деррида, где, как уже говорилось, подспудно формируется «особый», «новый» объект, не вмещающийся в готовые категориальные членения мысли и языка, и теми его работами, где центр тяжести переносится на эксперименты в околофилософской области литературного письма. Общность между этими областями простирается гораздо дальше, чем может показаться. Мы уже упоминали о том, что в основе структурной организации обеих сфер лежит принцип оксюморонного соотнесения значений, только в первом случае, условно говоря, в «научно»-философских работах, этот принцип пронизывал понятийную сферу, а в рассматриваемом примере «литературно»-философского письма он затрагивает чувства, намерения, поступки людей. Примеров такой оксюморонности в тексте множество: как поступить: спрятать открытку или открыть ее всему свету? сжечь письмо или увековечить написанное? освободить свое письмо от всех риторических излишеств или, наоборот, наделить его всевозможными красотами, провести через все наработанные веками возможности выражения? и т. д. и т. п.

Но и это еще не все: важнее то, что идеи и люди, философские понятия, воплощающие их персонажи, Сократ и Платон, и реальная жизнь дерридианского героя оказываются в конечном счете звеньями единой цепи взаимосвязей: переживания «маленьких людей» по поводу утерянной почтовой открытки достойны высокой трагедии, а великие философы, уже приговоренные к бессмертию, достойны простой теплоты обыденной жизни со всеми ее бытовыми и повседневными перипетиями. Отсюда, наверное, и все эти нелепые формы реальной жизни, изобретенные героем Деррида для Сократа и Платона. В какой-то момент рискованная цепь коммуникаций перестает казаться ему опасной для уникального: в конце концов, герои Деррида заслужили право «заново изобретать» свой собственный язык или «наш чужой» язык, а это, как мы знаем по судьбе самого Деррида, великое жизненное утешение. Сократ и Платон, превратившись из фигур философского пантеона в необходимую часть

жизни героев, дожили до того, что их «просто полюбили». Вмещается ли при этом жизнь в мысль? Вмещается ли мысль в жизнь? Эти два вопроса, по сути, — об одном. В самом деле, разве нам труднее вместить воплощенную мысль (Сократа и Платона) в формы реального существования, нежели вместить жизнь и все возникающие в ней «новые объекты» в новые мыслительные формы? Наверное, одно немыслимо и неосуществимо без другого.

Итак, «Послания» Деррида — произведение сложное, но вовсе не безнадежно бессмысленное, как могло бы показаться на первый взгляд. В самом деле, нагнетание неопределенностей (неизвестно — кто, кому, зачем, о чем пишет) не превращает героя в упрямца, который абсурдно борется с абсурдом, оставаясь в недрах абсурдного: скорее, это упрямство мыслительного, душевного усилия, которое, быть может, не чуждо игре, выдумке, фарсу, самоиздевке, но начисто лишено скуки и безразличия; во всяком случае, таким должно быть самоощущение человека, воспринимающего акт мысли как жизненную задачу. В этом мне видится коренное отличие послеструктуралистской этики от условно-экзистенциалистской: главное здесь не отрыв от объективирующей мысли и сосредоточение на переживаниях, но взаимопронизанность мысли в жизни и жизни в мысли.

Каков же для нас философский вывод, который можно было бы извлечь из обращения Деррида к «литературно»-философскому письму как одной из возможностей «архе-письма» как условия всех возможностей дискурсивности? Соотнесение философии и литературы, как здесь уже неоднократно говорилось, далеко не новость в историко-культурной традиции. Во многих смыслах правомерной представляется точка зрения, согласно которой само существование философии всегда зависело от литературного дискурса, а отказ философии от некоторых типов языка как «фиктивных» и «риторических» был одним из способов самоопределения философии. В этом отношении есть и другая сторона: само по себе полагание литературы как чего-то вынесенного вовне, чуждого, осмысление отношения между философским и литературным как достаточно жесткой оппозиции было способом и формой признания той «угрозы», которую язык представляет для философии. Получается, что отводя языку особое место в литературе, где он может раскрыть все свои возможности, а затем трактуя эту сферу как производную, проблематичную и несерьезную, философия «заклинает угрозу»[1].

[1] *Culler J.* Jacques Derrida // Structuralism and Since. From Lévi-Strauss to Derrida / Ed. J. L. Sturrock. Oxford: Oxford Univ. Press, 1979. P. 1.

Обычно соотношение между философией и литературой трактуется весьма сходно с тем, как Деррида трактует соотношение между речью и письмом. А именно: философия (она же — речь) наделяется способностью прямого отношения к истине, а литература (она же — письмо) рассматривается как нечто производное, вторичное, несамостоятельное. Иначе говоря, непосредственность философски-речевого отношения к истине покупается ценой «третирования» письменно-литературного отношения к истине, хотя на самом деле отторгнутая литературность выступает как «свое другое» философии. «Деконструктивный» ход размышлений Деррида должен был бы заставить нас помыслить некий уровень условий возможности как философии-речи, так и литературы-письма в их обыденном смысле. При переводе деконструктивных процедур на более привычный методологический язык становится очевидной плодотворность взаимного обращения философии и литературы друг к другу, в том числе исследования «литературной компоненты» философских текстов (и, в частности, — анализ их риторического строя, системы тропов и фигур, участвующих в построении собственно философской аргументации) и одновременно тех аспектов литературы, где она по-своему прорабатывает общие для всех видов деятельности ресурсы мысли и выражения.

Строгая философия и «литературность», как справедливо замечают некоторые исследователи Деррида, в его работах сосуществуют, причем не в качестве компромисса, но — каждая — в достаточно радикальной форме, и это придает его работам своеобразие и силу. Постепенно для нас проясняется место работ Деррида в двух пересекающихся кругах: методолого-лингвистических исканий XX века, с одной стороны, и культурно-философских феноменов от Гуссерля до новейших литературных течений, с другой.

§ 4. Рикёр — Деррида: спор о метафоре

Проблема метафоры стала предметом интересного спора между феноменологической герменевтикой и деконструкцией, между Рикёром и Деррида[1]. Их спор не потерял своего значения до сих пор,

[1] *Ricœur P.* La Métaphore vive. Paris: Seuil, 1975. Эта критика направлялась против концепции Деррида, представленной в очерке «Белая мифология»: *Derrida J.* La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique // *Derrida J.* Marges — de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 247–324. О проблеме метафоры у Рикёра и Деррида см., в частности: *Amalric J.-L.* Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore. Paris: P.U.F., 2006; *Cazeaux C.* Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // *Cazeaux C.* Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon, N. Y.: Routledge, 2007. P. 175–198.

потому что на кон ставилась взаимосоотнесенность (или же, напротив, абсолютная внеположенность) важнейших тенденций современной западной философии. У Рикёра и Деррида весьма разное отношение к философии, к смыслу и соответственно — к герменевтике, к деконструкции. Условия спора были необычны для обеих сторон. Рикёр, который не любил публичной полемики, вдруг обратился к Деррида с критикой, сосредоточенной вокруг понятия метафоры[1]. А Деррида, который всегда умел ответить жестко, так что противнику не поздоровится, недоумевал: не вижу оснований для критики, у меня есть все то, в отсутствии чего меня упрекают[2].

Реконструируем позицию Деррида. В «Белой мифологии», а также в «Отзывании метафоры» Деррида, как считает французский исследователь М. Гольдшмит[3], показывает «решающий характер метафоры для философского текста: философия может понять себя как теория (невозможная) метафоры, а понятие метафоры, которое она разрабатывает, никогда не является понятием наряду с другими, это — понятие, посредством которого она стремится себя упорядочивать, воздействовать на свой язык, управлять его функционированием»[4]. Целесообразно было бы представить его размышления по поводу философской метафоры. Исследователь утверждает, что граница между философским письмом и литературным письмом прочерчивается одновременно с тем, как строится понятие метафоры. Что же касается метафоры как проблемы, то она смещает оппозиции, в которых философия (и западная метафизика) мыслят язык, философию и литературу.

А дальше рассуждение строится так. Современная проблематизация метафоры возводится к классическим гегелевским текстам. И тогда возникают следующие вопросы: существует ли в философском тексте метафора, и если существует, то в какой форме? Существенна ли она или случайна? Все эти вопросы важны как для философии, которая мыслит свое письмо как неметафорическое (т. е. такое, которое *именует вещи их именами*), так и для

---

[1] *Ricœur P.* Étude VIII. Chap. 3. Méta-phorique et méta-physique // *Ricœur P.* La Métaphore vive. Paris: Seuil, 1975.

[2] *Derrida J.* Le retrait de la metaphore (1978) // *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée 1987.

[3] В его уже упоминавшейся работе (*Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. Paris: La Découverte, 2003) есть глава, которая называется «Философия — в метафоре» (La philosophie est dans la métaphore // *Ibidem.* P. 104–113. См. также: *Goldschmit M.* Une langue à venir. Derrida, l'écriture hyperbolique. Paris: Lignes et Manifestes, 2006. А вот еще одна работа о метафоре применительно к Деррида, но уже другого автора: *Margel S.* La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique // / Rue Descartes. 2006. № 52. Penser avec Jacques Derrida. P. 16–26.

[4] *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. P. 104.

метафорического письма, которое *заменяет вещи теми именами*, которые не есть их имена. Стало быть, если в философском тексте есть метафора, причем не случайно, а неким сущностным образом, тогда и сами философские притязания и установки подвергаются угрозе: метафора разрушает претензию философии на власть над своими высказываниями, заставляя высказывание говорить нечто иное, отличное от того, что хотел бы сказать субъект. «С вторжением метафоры в философский текст сама возможность философии претендовать на истину подрывается (est entamé) и становится невероятной, так как метафора вводит в текстуальность обобщенное смещение смысла и открывает текст к его продуктивности»[1].

Стало быть, если метафизика и философия хотят иметь дело с истиной, то они должны суметь овладеть метафорикой философского текста, приручить ее — в частности, посредством *понятия* «метафора». В своем гегелевском воплощении философия мыслит себя как снятие метафоры философской Идеей. А потому если метафоры выходят из-под контроля, если очищение языка, посредством которого философия обретает свою самотождественность, оказывается неосуществимым, тогда и сама возможность философии немедленно ставится под вопрос. Метафора, в таком случае, выступает как стихия, из которой философский текст должен выйти, чтобы стать самим собой[2]. При этом снятие метафоры философией — это условие приближения к «умопостигаемой истине вещей» и «идеальности феноменов». А это значит, что философское движение идеализации проходит через стирание метафорического первоначала, подавляет сам метафорический перенос от чувственного к умопостигаемому, хотя некогда это движение от метафоры к понятию было использовано на благо философии.

Анализ Деррида, можно полагать, нацелен на то, чтобы показать, что «подчинить философскую метафору как таковую извне, используя понятие метафоры, которое остается философским продуктом», — невозможно[3]. Иначе говоря, философский дискурс о метафоре не является чем-то внешним по отношению к метафоре, коль скоро он и сам имеет метафорическое происхождение. Несмотря на все различия в определении философии, Платон и, скажем, Хайдеггер активно используют, например, метафору солнечного света — при осмыслении сущности истины: оппозиция между (по)явлением и исчезновением, а также вся лексика, связанная с феноменальностью (phainestai) и с истиной (aletheia), становит-

[1] *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. P. 105.
[2] *Ibidem.* P. 107.
[3] *Derrida J.* La mythologie blanche. P. 272.

ся возможной и осмысленной только под солнцем[1]. Итак, можно сказать, что философии не удается *определить понятие* метафоры неметафорическим образом. Гегель, например, пытается определить понятие самой метафоры, исходя из метафоры темноты (неясности), а не данную чувствам идеальность — через метафору ясности. «Философии не удается определить то, что ее определяет, не прибегая к дискурсу, метафорическому по своей сущности. Философия не только не управляет метафорой, но и сама в некотором смысле является всецело метафорической»[2]. При этом метафора неустанно внедряется в понятия философии и риторики, можно сказать, паразитирует на них, тогда как обе эти дисциплины строятся в попытке определить и ограничить метафору.

Метафора не подчиняется классическим оппозициям понятий, скорее, сами эти оппозиции из нее проистекают. Тем самым метафора предстает не как узкая, но как широкая, не как ограниченная, но как общая, обобщенная (générale): можно сказать, что фактически никакой дискурс не может обойтись без метафоры. Когда мы говорим о метафоре как об общем или обобщенном, это значит, что мы повсюду видим то, что можно назвать метафорами метафор. В свою очередь, подобное обобщение метафорического переворачивает весь «порядок философского» (l'ordre du philosophique). А вместе с ним и все метафорические оппозиции: между собственным и фигурированным (образным), между буквальным и метафорическим, между интеллигибельным (умопостигаемым) и чувственным, между философским и риторическим. Итак, у нас есть два понятия метафоры: метафора в ограниченном (узком) смысле слова (как ее мыслят философия и риторика) и метафора в широком смысле слова. В этом последнем своем смысле метафора оказывается чем-то первозданным, хотя, разумеется, такого понятия ни Деррида, ни Гольдшмит, его исследующий, не употребляют: она предстает как нечто парадоксальным образом предметафорическое, пред-философское, пред-риторическое и лежит в основе всякого производства концептов, понятий.

Можно полагать, что нечто, именуемое у Деррида «белой мифологией», есть не что иное, как стирание метафизикой и философией их метафорического происхождения. Это стирание не является осознанным процессом, но эти процедуры неосознанно фиксируются, архивируются, сберегаются в философском тексте[3]. Как пишет Деррида в «Retrait de la métaphore», цитируя свою собственную «Белую мифологию», «метафизика стерла в себе ту ми-

[1] *Derrida J.* La mythologie blanche. P. 299.
[2] *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. P. 108.
[3] *Ibidem.*

фическую (fabuleuse) сцену, которая некогда ее породила, однако она остается активной, действенной, будучи записана белыми чернилами — как невидимый чертеж, покрытый другими надписями на палимпсесте»[1]. На основе этого образа дерридианская деконструкция переосмысливает всю философскую топологию. Если философия осознает, что она неспособна ограничить (определить, опредéлить) метафорическое как таковое, это ломает ее представления о самой себе. Что же касается общего текста метафизики, то он, говорит Деррида, оказывается «даже не взломан, но изнутри перерезан своей границей» (pas entamé mais traversés par sa limite). А потому, можно сказать, метафизика как некоторое гомогенное поле, очерченное надежными и непрерывными границами, не существует. И это, в очередной раз, дает нам повод поставить под вопрос — причем, в самых ее предпосылках — мысль Хайдеггера, для которого метафизика и вся ее история приобретают свое единство от бытия, будучи его забвением и его отзыванием. Иными словами, анализ метафоры в ее обобщенном виде заявляет о другой *мысли*, деконструирует представление философии о самой себе.

Таким образом, в вопросе о метафоре разыгрывается вся совокупность отношений философии к самой себе. А потому метафора не есть технический или чисто риторический вопрос, она не является также и частным вопросом философии языка. Вместе с ней на карту ставится философия как целое[2]. Один из важнейших контекстов, в которых нам важно прояснить смысл работы Деррида с метафорой, это сопоставление его взглядов с взглядами Ницше. Несмотря на несомненное родство двух видов мысли о метафоре, их нельзя отождествлять. Для Ницше истины — это иллюзии, это метафоры, потерявшие в результате долгого использования свою чувственную силу (подобным образом, монеты, которые потеряли отпечаток, указывающий их ценность, становятся простым металлом), причем Ницше мыслит метафору на основе некоторой непроблематизируемой метафоричности. Что же касается Деррида, то он деконструирует метафору, однако как для Ницше, так и для Деррида смысл оказывается неотделим от метафоры, которая его переносит, воплощает в образы.

Работа Деррида направлена на то, чтобы выйти за рамки метафизики, превзойти ее, показывая вместе с тем, что все попытки овладеть понятием метафоры извне, из какого-то особого языка, который был бы свободен от всякой метафоричности, тщетны. Философский дискурс заведомо захвачен метафорой. И это меша-

[1] *Derrida J.* Psyché. Invention de l'autre. P. 72.
[2] *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. P. 110.

ет философии стать субъектом собственного дискурса и сделать метафору своим объектом. Даже если мы очень стараемся сказать о метафоре нечто буквальное, нефигуративное, собственное (propre), она все равно обязывает меня говорить о ней метафорическим образом (more metaphorico)[1]. Я не могу говорить о ней, не обсуждая с ней того, что я у нее же заимствую. Деррида формулирует эту мысль, всячески используя блестящую игру однокоренных слов: «Je n'arrive pas à produire un *traité* de la métaphore qui ne soit pas *traité* avec la métaphore qui du coup devient *intraitable*»[2]. Если попытаться сохранить словесные повторы, получится нечто вроде: «Я не могу создать *трактат* о метафоре, который бы не был движением по тракту переговоров с метафорой, сразу же становящейся недоступной каким-либо *трактовкам*».

Получается, что метафора, которая, как считает Деррида, в принципе не может быть объектом философии, будучи ее дискурсом, расстраивает любую философскую волю к господству. Философия как таковая (la philosophie) и метафизика как таковая (la métaphysique) вообще не смогли бы самоопределиться — каждая в себе — без метафоры, так что их история неизбежно выступает как история смены метафор[3]. Иными словами, метафоры не есть инструменты языка, потому что они сами командуют языком и дискурсом: «Драма (потому что это действительно — драма) в том, что даже если бы я решил не говорить о метафоре метафорически, я бы этого не смог, потому что она продолжала бы обходиться без меня, заставляя меня говорить, чревовещать, метафоризировать»[4]. Продолжим эту мысль: теория метафоры невозможна, потому что нет такого дискурса, который мог бы ее объективировать: «скорее она является пределом философии и теории, причем она избегает власти философии, являя ей ее безвластие»[5]. Применительно к Деррида это приводит к вполне определенному итогу: «Деррида смещает все эти проблематики и обнаруживает другой способ прочтения текстов»[6].

Но вернемся к спору Рикёра и Деррида. Ключевые понятия для обоих мыслителей — философия, метафора, метафизика. Однако отношение к философии у них разное: для Деррида с его обостренным чутьем к проблеме границ вопрос о том, находится ли он внутри философии или вне ее, первостепенно значим, а для Рикёра он не главный, а фоновый. Деррида бьется вокруг вопроса: коль скоро фи-

[1] *Derrida J.* Psyché. Invention de l'autre. P. 64.
[2] *Ibidem.*
[3] *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. P. 111–112.
[4] *Derrida J.* Psyché. Invention de l'autre. P. 65.
[5] *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. P. 112.
[6] *Ibidem.*

лософский дискурс метафоричен и даже избыточно метафоричен, то каковы следствия этого для статуса философии? По-видимому, эти следствия в том, что философия должна иметь такую теорию метафоры, которая могла бы объяснить функции метафоры в тексте, а в противном случае статус философии подвергается опасности: ведь в ее составе обретается что-то такое, что определяет специфику ее языка, но не умеет справляться с этой своевольной языковой стихией.

Рикёр отвечает на это: о статусе философии беспокоиться нечего, так как метафора в философском дискурсе уже стерта, а потому статуса философии она не подрывает. В этом смысле линия рассуждений Рикёра примерно та же, что и в наших рассуждениях и философском использовании естественного языка. При этом Рикёр ссылается на одного из персонажей самого Деррида (точнее, «Садов Эпикура» Анатоля Франса, которого цитирует Деррида). Этот персонаж, по имени Полифил, рассуждает о стирании метафоры и о забвении первоначал метафизики, при котором метафизическое понятие выступает как стертая метафора. «Белая мифология» (образ, помещенный в заглавие очерка Деррида) — есть не что иное, как метафизика, записавшая стертую сцену своего рождения белыми чернилами, к тому же покрытыми сверху другими знаками, другими следами. Метафора навсегда остается метафизическим понятием, она заключена в поле классической философской метафизики. В основном Рикёр рассуждает так, словно он отождествляет позицию Полифила и позицию Деррида в этом вопросе. Однако в тексте самого Деррида нечто сопротивляется такому прочтению. Деррида не идет за Полифилом, но, скорее, стремится деконструировать речь Полифила и те метафизические схемы, которые лежат в ее основе. Соответственно он не только не приветствует тему стирания метафоры, но, наоборот, стремится ее деконструировать. Он даже утверждает, что имеет место не стирание метафоры, но скорее удвоение стирания (стирание стирания) метафоры; но при этом парадоксальным образом по принципу парадоксальной «двойной связи» (double bind) происходит и нечто прямо противоположное — метафоричность наращивается и порождает в результате нечто вроде «прибавочной стоимости».

Деррида исходит из захлестывающего изобилия метафорики и ее неподконтрольности философскому мышлению. Отсюда и вопрос: а не свидетельствует ли все это о «смерти философии», о выходе за пределы философии? При этом собственное письмо Деррида, как отмечалось разными исследователями, одновременно «поэтическое и философское»[1], терминологическое и ме-

[1] См.: *Amalric J.-L.* Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore. Paris: P.U.F., 2006. В этой работе я нашла поддержку некоторым моим соображениям о роли метафоры в философии деконструкции.

тафорическое, во всяком случае, метафорика в нем неустранима. Чтобы оправдать эту неустранимость, нужно было бы построить такую — философскую — теорию метафоры, которая могла бы зафиксировать это обстоятельство и показать его вес и функции в любом философском дискурсе. Так вот, оказывается, что, несмотря на все недоразумения в полемике Рикёра и Деррида, такая теория имеется скорее у Рикёра. Более того, экспериментальное применение этой теории к построениям Деррида могло бы показать то место, где рикёровская критическая герменевтика не может не встретиться с деконструкцией. Иначе говоря, независимо от внешнего строя полемики между двумя мыслителями, в концепции Рикёра есть момент, представляющий собою нечто вроде непреднамеренного ответа на сомнения Деррида: у него есть та самая философия метафоры, отсутствие которой, по мысли Деррида, столь пагубно для философии.

Рикёр ищет место, в котором можно было бы засечь метафору, не удовлетворяясь классическими теориями риторики, указывающими, прежде всего, на замену значения слов. Для Рикёра метафора сосредоточена не в словах и даже не во фразах, но в глаголе «быть» и тех его формах, которые составляют ядро операций предикации[1]. Тем самым метафорическое «есть» означает одновременно «не есть»; иначе говоря, метафорическая истина существует в модусе постоянной напряженности. Метафора есть не что иное, как механизм предикативного напряжения между «есть» и «не есть», специфическая референция без каких-либо конкретных референтов. В этом своем виде она, кажется, вполне соответствует дерридианскому запросу на теорию метафоры, лишенной собственного, буквального смысла (sens propre) метафоры. Более того, рикёровская концепция метафоры, как можно предположить, улавливает и нечто существенное в функционировании деконструкции.

Если для лингвистов, изучавших метафору, состояние «предикативного напряжения» (об этом в других терминах писала Н. Д. Арутюнова[2]) — это лишь этап или стадия на пути лексикализации метафорических значений, то в рикёровском философском определении фиксируется метафора как таковая, взятая на пределе ее внутренней динамики, которая сохраняет, а не разрешает свое внутреннее напряжение. Взятая в таком гиперболическом модусе, метафора не может стираться: видимо, именно поэтому Деррида подчеркивает «стирание стирания» метафоры как ее своеобразное усиление. В конце концов и «различАние», «диф-

[1] *Ricœur P.* La Métaphore vive. P. 11.

[2] См.: *Арутюнова Н. Д.* Языковая метафора: синтаксис и лексика // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979.

феранс» (différance) у Деррида можно трактовать как изначальное напряжение между силой и формой, порывом и структурой, как место изначальной метафоричности. Принять метафорический статус философских понятий (Рикёр, конечно, не согласился бы на это) значит осознать «невозможную возможность» философии: а именно невозможность философии присутствия и одновременно возможность таких ходов мысли, которые создают условия, позволяющие «встретить» другого, допустить, чтобы он приблизился (laisser venir l'autre), не потерять его между ячейками той схемы восприятия, к которой мы привыкли. Таким образом, в деконструкции продолжает жить нечто философски очень важное, и понять это нам помогает концепция метафоры как предикативного напряжения, предложенная Рикёром[1].

Жизнь метафоры в языке выводит наружу его основной парадокс, зафиксированный и в переводе — язык соединяет и разъединяет людей; как мы уже видели, и на уровне философского мышления язык может одновременно воплощать универсальное и уникальное, формально отточенное и невыразимое, «идеальные цели» и «замшелые первоначала». Метафора как функциональный механизм человеческого сознания направлена одновременно и на аналитическое уточнение, и на содержательное расширение смысловых ресурсов языка. За пределами поэтического языка, где ей суждена долгая жизнь, метафора весьма динамична: она всегда возникает как нечто «единожды сказанное», но со временем, сохраняя прежний языковой облик, стандартизируется и входит в языковую картину мира того или иного народа. Однако все это не только внутриязыковые процессы. Сущность процесса метафоризации заключается в переработке материала различных видов человеческой деятельности — интеллектуальной, эмоциональной, перцептивной — в языковые значения, а затем и в схемы межъязыкового и межкультурного переноса и перевода.

[1] Среди последних работ, посвященных концептуальным взаимодействиям между деконструкцией и герменевтикой см.: *Pirovolakis E.* Reading Derrida and Ricoeur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics. N. Y.: State Univ. of N. Y. Press, 2010. Сейчас, когда протагонисты этих направлений уже не могут сами продолжить свои споры, нам следовало бы, считает автор, заново соотнести их позиции, учитывая более широкий контекст психоанализа, феноменологии, структурализма.

Глава восьмая
«Сто понятий» Жака Деррида: материалы к концептуальному словарю

§ 1. Философский язык Деррида: методологические проблемы

Проект, которым я занималась последние годы, был одушевлен желанием проанализировать концептуальный каркас философского лексикона Деррида. Работа продвинулась и серьезно: словарь уже насчитывал добрую сотню понятий, но я остановилась, потому что методологических вопросов на моем пути становилось с каждым днем больше, чем ответов.

Прежде всего, меня остановило отсутствие в нужном объеме электронных вариантов французских текстов Деррида. Когда такие электронные копии появятся, то исследователи получат реальную возможность выполнить работу по составлению частотного словаря понятий. Без такой работы, как известно, невозможно определить сравнительный вес той или иной единицы в общем корпусе понятий. В свою очередь, если критерий частотности не применяется, значит, самые частые и самые редкие и даже вовсе гапаксные (единожды употребленные) понятия будут занимать одинаковые словарные позиции, сбивая с толку тех читателей, у которых нет собственного опыта работы с этими текстами, а потому нет и возможности сделать интуитивные частотные распределения собственными силами.

Кроме того, в процессе работы над электронными вариантами текстов Деррида можно было бы не только выявить некоторые «атомы» концептуальной фактуры в мыслительном поле Деррида, но и попытаться определить, в какие, условно говоря, сюжеты эти атомы у него складывались, какие функции выполняли при этом те или иные собственные имена — например, Кант или Хайдеггер. Словом, исследователи, которым будет доступен философский язык Деррида как «ставшее» и в электронном виде, смогут построить, по возможности, нетенденциозный образ Деррида,

отвлеченный от собственных пристрастий, от каких-то других любовей и ненавистей, используя для этого приемы, близкие к филологическим, но при этом не впадая в литературфилософию, размывающую все границы. Достичь относительной объективности в какой-то степени возможно, если следовать критериям сравнительно-статистического анализа текстов и строить свой анализ, учитывая эти показатели.

Сегодня таких условий для анализа философского языка Деррида, к сожалению нет. Да и русская традиция переводов Деррида не способствует такой лексикологической работе. Она нестабильна, основные концептуальные единицы, как бы нам ни хотелось сказать обратное, еще не выработались. Например, я твердо знаю, что у меня и у В. Бибихина в переводе основных концептуальных единиц Деррида *вообще нет* общих слов: для перевода основных понятий Деррида мы выбираем разные терминологические единицы. В данный момент речь может идти только о предпочтениях более или менее обоснованных. Мои таковы, как я представляю их в этой книге.

Заметим, что попытки систематизации мысли Деррида уже предпринимались. Так, Джеффри Беннингтон опубликовал текст под заглавием Derridabase вместе с текстом Деррида под непереводимым заглавием «Circonfession»[1]. В своем предисловии Беннингтон говорит о своем желании описать — в соответствии с некоторыми «педагогическими и логическими нормами» — не то чтобы тотальность (или целостность — во французском языке слово тут одно — totalité), но, по крайней мере, «общую систему этой мысли»[2], пытаясь излагать свои доводы настолько ясно, чтобы на этой основе можно было построить систему интерактивной логистики, доступной каждому пользователю. Напротив, цель текста Деррида, написанного специально для этого издания и опубликованного параллельно в нижнем поле, заключалась «в том, чтобы написать "нечто такое, что избегало бы такой предложенной систематизации», показав, в чем «такая система должна остаться сущностно открытой»[3]. Таким образом, в этой книжке имеются — выполненные в разной графике — сразу две книжки. В дерридианской (под названием Circonfession) представлены 59 жизненных эпизодов: наверное потому, что в год работы над текстом автору исполнилось 59 лет). Графически текст Беннингтона занимает на

[1] Circonfession — это слово-кентавр из circum, «движения вокруг», «обрезания» (circoncision) и одновременно «исповеди» (confession), и в самом деле, исповеди Августина и Руссо прямо или косвенно звучат в тексте. Придумать адекватный русский перевод я не решаюсь, буду благодарна за переводческие предложения.
[2] *Derrida J., Bennington J.* Jacques Derrida. Paris: Seuil, 1991. P. 3.
[3] *Ibidem.*

странице примерно две трети, а текст Деррида — примерно одну треть: причем беннингтоновский текст дан в светлом поле, а дерридианский — в слегка затемненном. Беннингтон с самого начала говорил, что его замысел де обречен на неуспех — коль скоро дерридианский текст идет вразрез с его текстом.

Когда Деррида и Беннигтон писали эту книгу (1990), я работала в Париже. Когда мне это удавалось, ходила на лекции Деррида, проходившие при переполненной аудитории в амфитеатре по адресу 105 на бульваре Распай. Я знала про его трагедию — тяжелую болезнь матери, которая жила в Ницце и к которой он ездил по малейшему сигналу оттуда; мать не узнавала сына и не помнила его имени. Об этом говорится и в этой двойной книжке Деррида с Беннингтоном. Она нравилась Деррида. В ней элементы сознательной «догматизации» и упорядочивания, прописываемые Беннингтоном, перебивались дерридианскими примечаниями, которые фактически растянулись в непрерывный подстраничный текст. В нем Деррида рассказывал о желании написать большую книгу о феномене обрезания (в историко-культурном плане, причем множество материалов было уже собрано), о матери Бл. Августина Монике (в чем можно видеть параллель с угасанием его собственной матери), о картине Эль Греко «Похороны графа Оргаза»[1] и о многом другом. Беннингтон, на мой взгляд, удачно систематизировал дерридианскую тематику, и мне тогда тоже захотелось сделать нечто подобное, но в другой форме — я подумала про «Гид-Деррида», который был бы выстроен по принципам «морфологии сказки» — как компендиум персонажей, мотивов и основных типов повествования; с тех пор все от этого отвлекало и не знаю, удастся ли мне когда-нибудь это сделать...

Сейчас у меня и вовсе иной замысел, строить интерактивную логистику или писать «Гид-Деррида» я не стремлюсь; и к тому же уверена, что при всех попытках формализации мой текст остается открытым сразу в нескольких смыслах и даже, как я считаю, он мог бы содействовать приоткрыванию дерридианской системы там, где она остается замкнутой (например, в отношении к эпистемологии). Назову еще целый ряд работ, в которых содержится попытка систематизировать содержательные пласты и языковые средства, используемые Деррида[2].

---

[1] Этот эпизод — Деррида перед картиной Эль Греко — показан в фильме D'ailleurs, Derrida (о том, как снимался этот фильм, см.: *Derrida J., Fathy S.* Tourner les mots. Au bord d'un film. Paris: Galilée, Arte, 2000).

[2] Среди наиболее интересных англоязычных исследований, посвященных языку Деррида, см.: *Lucy N.* A Derrida Dictionary. Oxford: Blackwell, 2004; *Hobson M.* Jacques Derrida. Opening Lines. L.; N. Y.: Routledge, 1998 (переизд.: Taylor & Francis e-Library, 2001). Франкоязычные работы, в большинстве своем имеют пропедевтический характер и является первоначальными пособиями для овладения

Я не хочу сейчас вступать в теоретические дискуссии по поводу природы философского языка и попыток дать его универсальное определение. Много об этом писал В. В. Бибихин, который был сторонником мысли о том, что философский язык растет естественным образом, как цветок в поле, и что акцентировать его терминологическую сторону значило бы убить эту его естественную специфику. Философский язык Деррида уж точно не является тем языком, который расцвел на лугу собственной культуры: это язык, многократно открытый другому, равно как и забытому этимологическому опыту собственной культуры. Но откуда берутся новые смысловые возможности? Как должен работать философский язык Деррида, чтобы этому помочь? Вопрос о философском языке Деррида позволяет охватить общим концептуальным каркасом массу различных вопросов. Так, именно в философском языке Деррида отображены все его новшества в обращении с традицией, наследием, современностью — как текстов, так и событий, состояний, процессов. Путем особого обращения с философским языком Деррида снимает привычное нам расчленение чувственного и умопостигаемого (иначе говоря, означаемого и означающего) и, занимая сторону означающего, делает его своим полем работы, местом экспериментов. Конечно, это уже не то означающее, которое некогда выступало в паре с означаемым: оно прошло через прослушивание, простукивание, прощупывание разных контекстов своего употребления и в результате вышло в область новых смысловых возможностей.

В связи с этим возникает вопрос и о том, есть ли у философского языка — при всей его видимой несистемности — своя терминологическая система? Здесь немаловажно то, как мы трактуем «понятия» и «концепты». О соотношении между ними в российской философской литературе идут споры[1]. Я не склонна тракто-

---

концептуальным языком Деррида: *Ramon Ch.* Le vocabulaire de Derrida. Paris: Ellipses, 2001; сразу отмечу здесь вышедший под редакцией Рамона небольшой, но содержательный сборник под заглавием «Деррида: деконструкция» (Derrida: la déconstruction / Cooordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005; читатель найдет здесь статьи Жана-Мишеля Салански, Саймона Кричли, Жана-Кристофа Годдара, Дени Камбушнера и др.). Ср. также: *Poché F.* Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction. Lyon: Chronique Sociale, 2007; Abécédaire de Jacques Derrida / Sous la dir. de M. Antonioli. Paris: Sils Maria, 2006; *Dekens O.* Derrida. Pas à pas. Paris: Ellipse, 2008. Помимо этого полезными введениями в проблематику Деррида являются работы: *Salanskis J.-M.* Derrida. Paris: Les Belles Lettres, 2010; *Goldschmit M.* Jacques Derrida: Une introduction. Paris: La Découverte, 2003. К счастью, это перечень последние годы разрастается.

[1] См.: Обсуждаем статью «Концепт» (В. П. Филатов, А. В. Михайловский, А. Л. Никифоров, А. С. Игнатенко) // Эпистемология и философия науки. Т. XXII. 2009. № 4.

вать концепт по Делёзу, для которого дело философии — это изобретение концептов, хотя такой подход сейчас довольно широко распространен. Не очень добрую услугу в этом плане оказал российскому читателю, с моей точки зрения, замечательный исследователь Ю. С. Степанов, который в «Словаре русской культуры»[1] определил концепт как «сгусток культуры в сознании человека; как то, в чем и через что культура входит в ментальный мир человека»[2], прочно включив в него тем самым, наряду с пространством, временем, эволюцией или языком, Кощея бессмертного и Бабу Ягу. Необходимо отметить, что такое фольклорное использование понятия «концепт» отлично, во всяком случае, от его обычного франкоязычного употребления, которое видит в концепте (concept) нечто более операциональное (или более доступное операционализации), чем в понятии (notion)[3]. Но я бы с удовольствием применила для характеристики языка Деррида уже упоминавшееся понятие «поэтико-терминологический» (его, как было указано, употребляет Д. Агамбен, хотя и с другой целью[4]). Это можно было бы понять так: наряду с «поэтической» компонентой, в дерридианских концептах или понятиях (я не различаю их жестко) есть и «терминологическая» составляющая, что предполагает, прежде всего, обобщающую способность таких единиц, равно как и определенные границы их применимости. Как уже было показано в главе, посвященной «Грамматологии», при образовании некоторых понятий, например, différAnce, процесс абстрагирования устремлен «вверх» и «по прямой» лишь до какого-то уровня, а потом он разветвляется на промедление во времени и отстояние в пространстве (или, как говорит Деррида на околофеноменологическом языке, на «становление-пространством времени» и «становление-временем пространства»). Эта процедура образования понятий, приходящая к стадии разветвляющихся абстракций, оказывается комплексной и стадиальной; на уровне лексическом она может закрепляться, в частности, за счет неологизмов, за счет

[1] *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. М.: Языки русской культуры, 1997.

[2] *Там же.* С. 40. Ср. там же: «тот "пучок" представлений, понятий, знания, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово *закон*, и есть концепт "закон"».

[3] Н. Азарова уточняет: философский язык — это концептуальный язык, но он не равен ни языку концептов, ни языку понятий, что предполагало бы ограничение языка лишь номинативной частью, тогда как в язык входят и грамматика, и синтаксис, и фоносемантика, и другие слои и уровни. Ср.: *Азарова Н. М.* Типологический очерк языка русских философских текстов XX века. М.: Гнозис-Логос, 2010. С. 36.

[4] *Agamben G.* Pardes. L'écriture de la puissance // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida. P. 135.

использования продуктивных суффиксов в неожиданных местах, а также других лексических и морфологических средств.

При работе с языком Деррида я обращалась за помощью к лингвистам, в частности, в Терминологический центр при Институте русского языка РАН к Сергею Дмитриевичу Шелову, а также в Институт русского языка им. Пушкина к специалисту по русской и романской лексикографии Владимиру Моисеевичу Лейчику. Подчас лингвисты настаивают на том, что языком мы можем называть только то, что образует систему взаимоувязанных регулярностей; а то, что в эту систему не входит, что относится к реализации языка в речи, в дискурсе, следует отнести уже не к лексике языковой системы, изучаемой лексикологией как дисциплиной, но к области стилистики, нарратологии, терминоведения и др. Впрочем, чаще язык, речь и дискурс трактуются лингвистами как различные манифестации языка в целом, как взгляды на него с разных точек зрения и как разные проекции его анализа. Мой предмет не является собственно лингвистическим или собственно филологическим, а мой интерес к языку, речи и дискурсу на конкретном примере языковых средств, используемых данным французским философом, пересекает дисциплинарные границы. Все это важно потому, что понять «авторское», определенным образом акцентированное или индивидуализированное, вне языковых и речевых закономерностей невозможно. Конечно, погружаясь в эти области, я стараюсь давать себе методологический отчет в том, что при этом происходит. Когда в университете я училась лингвостилистике, это была тогда самая интересная дисциплина на стыке лингвистики и литературоведения: она не ограничивалась ни системой языка, ни окказиональностью тех или иных явлений литературного текста. В любом случае мой замысел полемически направлен против тех, кто считает возможным изучать Деррида, вообще не обращая внимания на его язык (сейчас я употребляю это слово в широком смысле, включая туда и собственно язык, и речь, и индивидуальные способы реализации языковых закономерностей), как если бы его мысль была совершенно независима от способов ее языкового воплощения. Я вижу между тем и другим взаимозависимости, хотя они трудноуловимы, и лишь некоторые из них удается уловить и описать на уровне слов-понятий.

Прежде всего, любопытно, что многообразные эксперименты Деррида с языком не исключают, с лингвистической точки зрения, следования тенденциям языковой системы, а иногда и подчеркивают эти тенденции. Таковы многочисленные слова-сращения: французы называют их «словами-саквояжами» (mots-valises), англичане характеризуют как «смеси» (blends), в российской лингвистике

предложено, например, название «телескопические образования»[1], впрочем, иногда их называют еще гибридами или контаминациями. Когда мы сталкиваемся с таким словом, как «перверформативный» (от взаимоналожения слов «перверсный» и «перформативный»), или «носталжирия» (от слов «ностальгия» и «Алжир»), мы реагируем на эти явления в зависимости от наших индивидуальных вкусовых пристрастий, но вряд ли отдаем себе отчет в том, что эта модель словообразования была зарегистрирована во французском языке уже в XII веке[2]. То же относится и к тем весьма частым у Деррида словам, которые лексикологи называют «цепочечными образованиями»[3]: это, например, различного рода комбинации из элементов «фоно-», «лого-», «фалло-», «архео-», «телео-» (и т. д.) и слова «центризм»; у Деррида мы находим разные вариации таких образований. Однако само существование подобных комбинаций опять-таки соответствует общеязыковой модели. То, что может показаться почти индивидуальной идиосинкразией (а именно связывание морфем или даже осколков морфем в одно общее слово), имеет, оказывается, общеязыковые и даже межъязыковые основания[4]. Все эти наблюдения свидетельствуют о том, что и программные, и относительно побочные элементы философского языка Деррида строятся не в вакууме и не по прихоти, что они так или иначе улавливают и развертывают общие тенденции языкового развития. Если бы Деррида об этом сознательно подумал, то это почти наверняка должно было бы ему понравиться, потому что у него из-

---

[1] Ср. работы известного российского лексиколога (одновременно русиста и романиста) В. М. Лейчика: Телескопические слова в современных языках // Сборник материалов конференции, посвященной 100-летию Д. Е. Михальчи. М.: Изд-во РУДН, 2002; Современные тенденции в морфемике индоевропейских языков // Лингвистика и лингвистическое образование в современном мире. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию В. Д. Аракина. М.: Прометей, 2004; Ср. также: *Лейчик В. М.* Люди и слова. Как рождаются и живут слова в русском языке. М.: Едиториал УРСС, 2008. Смотря по телевизору передачу про то, как инженер Шахов строил телебашню на Шаболовской, я, кажется, поняла, что значит «телескопический»: это когда следующий ярус выдвигается изнутри первого как надстраивающееся над ним звено.

[2] Это показано в упомянутых выше материалах В. М. Лейчика. Автор приводит также многочисленные русскоязычные примеры подобных явлений — и в языке, и в индивидуальном речевом употреблении. Возьмем хотя бы слово «Чукоккала» (альбом, над которым работал К. И. Чуковский на даче у Репина в Куоккале) или же примеры из детских стихов Маршака: «Нельзя ли у трамвала вокзай оставить?» и др.

[3] Ср. *Лейчик В. М.* Цепочечные образования в языке науки и техники // Русская речь. 1990. № 5.

[4] А вот опять русскоязычные примеры: «кинофотофонодокументы» или «госсортсемфонд» (государственный фонд сортовых семян). См.: *Лейчик В. М.* Цепочечные образования в языке науки и техники // Русская речь. 1990. № 5.

начально было применительно к языку два главных желания. Первое: быть при языке, прекрасном французском языке, который он признает своим единственным господином, исполнителем его последней воли. Второе: способствовать тому, чтобы язык — в силу некоторой внутренней динамики, а не навязанного извне сдвига — захотел и смог измениться, чтобы он сумел начать «говорить по-другому». Эти два желания смыкаются в одно — «исполнить последнюю волю языка, помогая ему заговорить по-другому»[1]. Казалось бы, мало ли какие у кого жизненные мотивировки, экзистенциальные побуждения, однако в данном случае подобное желание не являлось случайным и воспринималось серьезно: оно подлежит выполнению и тем самым встает в ряд невозможного необходимого, т. е. становится апорийной задачей. Для выполнения этого желания нужны гиперболические усилия, невероятная мобилизация длиною в жизнь, соизмеримая с «жизнью смертью».

Лингвисты показывают, что когда языковые морфемы четко выделены и прочно закрепились в сознании носителей языка, тогда непременно начинаются эксперименты или игры с морфемами, которые с какого-то момента могут стать явлением типическим. Глобализация и, следовательно, усиление взаимодействий между языками приводит к образованию гибридов — слов, морфемы которых принадлежат разным языкам. Так, гибридом является, например, и уже привычное нам по текстам Деррида слово «логоцентризм», состоящее из элементов греческого и латинского языков, или такое дерридианское лексическое нововведение, как scribblage [писательство] — от английского слова scribble, писец, и французского суффикса существительного «-age»[2]; подобных примеров можно привести много.

Сейчас довольно широко распространилась точка зрения, согласно которой философский язык можно рассматривать как по-

[1] Как раз это мы здесь и видим: и языковое функционирование, и словоизменительные инновационные процессы. В творчестве Деррида нам важны обе составляющие: и реализация существующих структурных механизмов языка, и открытость его философского языка, нацеленная на то, чтобы запечатлеть новое видение мира. Как известно, оставить след собственно в языке, т. е. придумать что-то такое, что вошло бы в общенациональный язык, создать настоящий неологизм очень сложно. У Достоевского, говорят, неологизм всего один — «стушеваться». И у Деррида, по всей видимости, — один: это слово différAnce, зарегистрированное в Словаре Робера. Что же касается слова «деконструкция», то оно не является дерридианским изобретением, но выделяется лишь его особым пониманием и использованием у Деррида.

[2] Даже какая-нибудь приземленная «курица-гриль» (сочетание русского и английского слов без каких-либо морфологических изменений того и другого) и та являет нам следы процессов интерференции языковых моделей в эпоху глобализации.

этический, антинаучный, антитерминологический[1]. Вопреки тем, кто пытается предельно сблизить и едва ли не отождествить философский язык с поэтическим, я ставлю вопрос иначе: необходимо учесть в общем функционировании языка как такового и в функционировании философского языка нередуктивное единство многих его функций, хотя их соотношение и иерархия в разных случаях могут быть различными. Весь вопрос в том, как это сделать? Полезными терминологическими приемами могут быть здесь такие альтюссеровские понятия, как «структура с доминантой», а также «сверхдетерминация». Они предполагают внимание к несистемным элементам, которые в некоторых случаях могут оказывать решающее воздействие на поведение системы. В этом тезисе о несистемном, но решающем факторе в системе есть парадокс, которого Альтюссер не боялся: он считал, что мораль или религия в те или иные моменты могли оказывать решающее (déterminante) воздействие на функционирование системы экономических отношений. Так и в языке на первый план могут выходить разные функции — референциальная, а также «метаязыковая», «поэтическая»: я ставлю эти два последних слова в кавычки, чтобы показать, что в трактовке соответствующих функций я следую за Якобсоном[2].

---

[1] Эта тенденция представлена, например, в работах Н. М. Азаровой.

[2] Всего у Якобсона этих функций шесть: «экспрессивная (выражения, эмотивная), конативная (усвоение), референтивная (коммуникативная, денотативная, когнитивная), фатическая (контактоустанавливающая)» и затем — те две, метаязыковая и поэтическая, о которых уже упоминалось. См.: *Слюсарева Н. А.* Функции языка // Лингвистическая энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 564–565. (Читатель заметит здесь рассогласование терминов: якобсоновский термин «referential» представало то как «референциальный», то как «референтивный»: сама я предпочитаю первое, однако в цитате из Н. А. Слюсаревой сохраняю ее переводческий эквивалент — «референтивный»). Согласно Якобсону, метаязыковая функция предполагает постоянно действующий в языке механизм самопрояснения содержаний: когда вы говорите: «простите, я вас не понял» и вам отвечают объяснением или прояснением, то это и есть метаязыковая функция в действии, в данном случае она не предполагает внешнего языку метауровня. Что же касается поэтической функции речи, то она направлена не на содержание, а, как говорил Якобсон, «вообще на форму сообщения». «Эту функцию нельзя успешно изучать в отрыве от общих проблем языка, и, с другой стороны, анализ языка требует тщательного рассмотрения его поэтической функции. Любая попытка ограничить сферу поэтической функции только поэзией или свести поэзию только к поэтической функции представляет собой опасное упрощенчество. Поэтическая функция является не единственной функцией словесного искусства, а лишь его центральной определяющей функцией, тогда как во всех прочих видах речевой деятельности она выступает как вторичная, дополнительная компонента. Эта функция, усиливая осязаемость знаков, углубляет фундаментальную дихотомию между знаками и предметами. Поэтому, занимаясь поэтической функцией, лингвисты не могут ограничиться областью поэзии». (*Якобсон Р. О.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: за и против.

Мне представляется целесообразным попытаться соотнести в философском языке Деррида эти две функции (метаязыковую и поэтическую), поскольку в нем так или иначе взаимодействуют эти установки — на прояснение содержания и на форму сообщения, причем они опосредованно предполагают одна другую в общем функционировании языка как целого. А потому я объединяю их в данном случае в некое гипотетическое двойственное образование, связанное отношением внутренней соимпликации. Есть искушение назвать это двойной авторефлексивностью языка. Наверное, Деррида назвал бы это скорее «гетерорефлексивностью», потому что для Деррида язык всегда выступает как механизм, который не центрируется на Я, на самости (ipse) и не может быть присвоен никаким субъектом, даже доминирующей нацией в каком-то сообществе, даже носителями доминирующего языка. Когда мы изучаем тексты Деррида, то мы каждый раз пытаемся определить, какая сторона этого механизма в данном случае приглушена, а какая — усилена, и соответствующим образом распределить ресурсы своего внимания, направляя его на те или иные аспекты текста, дискурса, повествования[1].

Философский язык Деррида реализуется и раскрывается в процессе письма. Письмо — главное, к чему стремился Деррида изначально, именно оно выступает у него всегда как нечто необходимое

М.: Прогресс, 1975.) Особая роль Якобсона заключается в данном случае в том, что он ввел в лингвистику те функции, которые обычно выносились за ее рамки. Он обогатил наше представление о языке как метаязыковой, так и поэтической функцией. В известном смысле они диаметрально противоположны, но мы имеем основания предположить наличие парадоксальной взаимоотнесенности между ними, так как они подчиняются в языке механизму дополнительности, будучи разными проекциями функционирования языка.

[1]Об экспериментальной работе «Похоронный звон» упоминалось уже неоднократно. Семантический эксперимент выполняется здесь средствами графического эксперимента. Однако, например, если на странице текста Деррида левое и более широкое поле занято обсуждением текста Гегеля, а правое и более узкое — обсуждением текста Жене, то очевидно, что читать одновременно обе полосы невозможно: остается выбирать моменты перерыва в чтении одного и перехода к другому и обратно. Сходная ситуация возникает и при чтении уже упоминавшейся совместной с Джеффри Беннингтоном книги. Гораздо сложнее описать или хотя бы предположить, каким может быть совокупный результат прочтения этих двух текстов: его фиксация и описание могли бы быть самостоятельной исследовательской задачей. Думаю, что опыты М. Л. Гаспарова по описанию самых «непонятных» текстов русской поэзии, например, самых сложных стихов Мандельштама, нередко основанных на перекличках с другими, обозначенными или прямо не обозначенными текстами, могут хотя бы отчасти помочь нам продвигаться в этом направлении. Однако в данном случае это предполагает не то, что философия — это поэзия или должна становиться поэзией, чтобы стать философией, но то, что литература может становиться передним краем языковых экспериментов, нужных и для философа и вообще — для любой мысли.

и невозможное, настоятельно-насущное и вместе с тем — бесконечное. В некотором смысле дерридианская деконструкция представляет собой соединение чтения и письма, потому что в этом процессе обязательно происходит перевод читаемого в другой язык (по Деррида, деконструкция как раз и есть то, что происходит при переводе), а затем переперевод и перезаписывание полученного в другом (или третьем) языке; все это происходит даже тогда, когда мы специально не собираемся что-то радикально переосмысливать.

В основе размышлений о письме, архе-письме, речи и др. лежат одновременно две очевидности: усиливающаяся хрупкость коммуникаций на уровне межиндивидуальном и общечеловеческом и постоянно возрастающая плотность контактов, которая обеспечивает интенсивные смешения, скрещивания, контаминации. В этой ситуации принудительной плотности контактов и хрупкости коммуникативных возможностей — несмотря на утопические представления о диалоге, под знаком которых прошел весь XX век — понятие «письма» играет особую роль. Письмо, по-видимому, более «объективно», чем обмен идеями, которые плавают в безвоздушном пространстве, письмо позволяет искать опору в своеобразии означающего как особой онтологии: эта идея выходит далеко за рамки программы группы «Тель кель», которая когда-то ее выражала, и во многом отличает также и Деррида. Я считаю специфической особенностью Деррида опору на материальность означающего: это его особая онтология, которая не имеет (или не должна иметь) никаких логоцентристских опор.

Акцент Деррида на письме и архе-письме имеет основания и в опыте, и в осмыслении этого опыта. Иисус и Сократ вообще не пишут; тот, кто пишет, пишет тому, кого нет — из-за обязательных запаздываний, опережений, смещений, разрывов в работе механизмов коммуникации. Если взглянуть на это пошире, то окажется, что все формы коммуникации предполагают отсутствие адресата. Но зато во всех формах коммуникации есть «письмо» (и тем самым — некое изначальное отсутствие) даже там, где упорно ищется соприсутствие, где поет или говорит голос. А потому можно сказать, что устная коммуникация тоже зависит от письма, или, точнее — архе-письма как основания всякой артикуляции. Как работает философия, как она воспринимает мир? Логоцентрическая философия, и не только феноменологическая, основывается на «слышании собственной речи». Согласно французской идиоматике, s'entendre parler — слышать себя говорящим, т. е.«слышать собственную речь»; философия работает не только с образами зрительными, что и так всегда подчеркивалось в истории философии, но и с образами слуховыми: если Ницше

бьет молотом по наковальне, то у читателя Деррида в «Тимпане» лопаются барабанные перепонки. «Рассудочность» философии во французском языке тоже связана и с ухом, со «слухом», а не только с «пониманием» (entendement, рассудок, от entendre — понимать, слышать). Но еще философия — это всегда, по Деррида, нанесение удара (coup), надрез, разрезание (Деррида ссылается на Платона, для которого мысль — это расчленение вещей в соответствии с их естественными артикуляциями), что влечет за собой шлейф других образов — «рана» (blessure), «след» (trace). Письмо связано также с осязанием, касанием[1].

Деррида отрицает в бытии две главные вещи: полноту (целостность), и присутствие, однако он не утверждает неполноту и неприсутствие, но, скорее, осуществляет подкоп в основания того и другого, пытаясь пробраться в другое пространство. И в самом деле, отрицая один член оппозиции, мы невольно остаемся в логике той же самой оппозиции, тогда как нам требуется полностью выйти из нее: другой вопрос — возможно ли это, а также куда и насколько. Именно последнее как раз и важно: Деррида (фактически и юридически: он любит выражения en fait и en droit) не может выйти в совершенно другое пространство, как бы он ни старался исключить из употребления слова, обозначающие сущности, полноту и бытие: они все равно так или иначе употребляются, проскальзывают. При этом, как правило, Деррида делает соответствующие оговорки, а если подобная оговорка где-то пропущена, ее должен добавить читатель, принявший правила такого чтения. Спрашивается: что становится нам видным (слышным, осязаемым) за тем, что делает Деррида? Что он показывает нам, даже не говоря об этом прямо? «Дух», «непосредственность», «полнота», «наличие», «присутствие», «сущность» в их разворотах назад и вперед, в причины и в начала, в настоящее, которое поясняет все непосредственной данностью присутствия, и в будущее, призванное осуществить все телеологические проекты, — все это последовательно исключается, но находит себе другие способы проникновения в текст. Сам Деррида признался (выше об этом упоминалось), что, отрицая целостность и тотальность во всех ее проявлениях, он как бы компенсировал исключаемое своим стремлением все собрать, все сохранить, ничего не упустить, всему дать возможность дальнейшего существования. Нечто подобное можно иногда сказать и про другие исключавшиеся моменты. Одновременно с этим происходят и явные замены: метафизическая онтология заменяется другой онтологией — творчества, изобретения, инноваций

[1] *Derrida J.* Le toucher, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000.

(в современной российской жизни этот дерридианский призыв, в общем-то не оригинальный, звучит даже слишком актуально).

Таким образом, Деррида рано осознал письмо как свое особое дело. Однако, вокруг письма в его душе роились противоречивые желания и мысли: желание быть всем, становиться по желанию чем угодно и кем угодно, желание писать обо всем, причем это желание казалось то вполне возможным, то совершенно неосуществимым. Из биографии Деррида мы уже взяли это важное свидетельство — о фантазме всезахвата без иерархизации (копить на письме все следы жизни), а также свидетельства ярких переживаний несовместимых аффектов (уже упоминавшаяся «равная любовь» к Руссо и к Ницше), причем Деррида скорее раздувает, нежели гасит в себе это неспокойное, ранящее, амбивалентное чувство. Пожалуй, в этом можно увидеть раннее свидетельство его склонности воспринимать все на свете в свете апорийности, не разрешимой ни диалектикой, ни формальными классификациями. Нужно было искать какой-то другой путь, позволяющий со всем этим жить. Наверное, психоаналитики и другие врачеватели душ, которые придут им на смену, еще долго будут ставить все эти вопросы применительно к Деррида, подобно тому, как они уже несколько веков ставят их по поводу Руссо, его привычек, его письма как главного способа жизни, но это — не моя задача[1].

На каком языке он пишет сам? На каком языке мы можем описывать то, что он делает? Нужно ли изобретать для этого какой-то особый метаязык? Этот вопрос уже неоднократно ставился, но он не может быть однозначно разрешен, а потому возникает вновь и вновь. Когда-то в предисловии к «Грамматологии» я написала, что не буду ему подражать, что это невозможно (на самом деле, это вполне возможно, и я сама, переводя Деррида, какое-то время писала близко к его стилю, спонтанно применяя его внешние приемы). Главное в том, что это никому не нужно — ни нам, ни Деррида. Писать слишком отстраненно мне тоже сейчас не хочется. Очевидно, нужна какая-то пропорция между внутренней и внешней позицией, между моментами следования за Деррида и моментами воспарения в точку внешнего и достаточно беспристрастного обзора всей ситуации. В любом случае ясно одно: писать, учитывая все рекомендации и пожелания Деррида к нелогоцентрическому тексту, абсолютно невозможно, он и сам не в состоянии учесть все свои требования, потому что они максималистские. Если читатель в этом усомнится, пусть сам попробует обойтись совершенно без слов «метафизическо-

[1] Кое-что о роли травмы в генезисе мысли см.: *Derrida J.* Du traumatisme à la promesse // *Derrida J.* Points de suspension. P. 385–409.

го» ряда, а также, уж если быть последовательным, и без субъектно-предикативных структур, и тогда он увидит, что эти старания вряд ли стоят затраченных усилий. Вся сложность чтения Деррида, однако, не в том, что, дескать, из-за этой многозначности его текстов каждый волен теперь интерпретировать их как ему заблагорассудится, а, напротив, в том, что читатель, нагруженный слишком многими возможностями, сейчас несет еще бóльшую ответственность за свои интерпретации, нежели тогда, когда к тому или иному интерпретативному решению его гладко подвозили предначертанные схемы.

Когда-то Барт сказал замечательную фразу: он подчеркнул, что слова у Деррида — «активные». Что делает их таковыми? Откуда они берутся? Конечно, большинство слов, употребляемых Деррида, не «его» слова, это вполне классические, но переосмысленные им или же неклассические философские слова. Он присваивал много терминов: это и «след» Фрейда, и «хора» Платона, и другие — гуссерлевские и хайдеггеровские — слово-понятия. Наряду с классической и неклассической философской лексикой, в большинстве случаев уже привычной, у Деррида много неологизмов самых разных типов (некоторые лингвисты называют случаи изобретения новых слов, не вошедших в национальный язык, «окказионализмами»). Насчет активных слов у Деррида Барт точно подметил. Когда слова находятся в словаре, их валентности спят, но когда мы пишем, их валентности оживают. Они активизируются, в частности, тогда, когда попадают в пространство, именуемое у Деррида формулой «более одного языка» в пространстве одновременности, или, напротив, когда исследователь вскрывает этимологические кладовые их потенциальных семантических валентностей, переходя в диахронический план. При этом в составе исторически сложившихся, но не задействованных в современном употреблении ресурсов смысла, Деррида особенно интересуют апорийные, внутренне противоречивые (энантиосемические) ресурсы: именно они обеспечивают наибольшую смысловую динамику. Подвергая себя и свой язык воздействиям плюральности языков в глобальном мире, открывая неиспользованные историко-этимологические и синхронно-функциональные ресурсы языковой системы, Деррида строит свой язык, в какой-то мере определяя (потому что это происходит большей частью неосознанно) и приемы своего письма, создавая слова-цепочки, слова-сращения, интенсивно использует слова с этими апорийными модальностями. Но это может быть не специфика отдельных словесных единиц, но специфика их контекстуальных сочетаний и взаимоналожений. Напомню пример, с которым мы уже неоднократно сталкивались: французское hôte означает одновременно и

«гость» и «хозяин», а кроме того, французское hôte оказывается созвучно слову otâge, заложник, и на этих перекрестьях смыслов строятся, как мы уже видели, некоторые рассуждения Деррида о гостеприимстве или же о структуре сообщества[1].

За всеми этими образованиями, и кентаврическими и цепочечными, стоит глобальный и многоязычный мир больших скоростей, динамика столкновений, неожиданных рывков и торможений, когда слова наталкиваются друг на друга, скрещиваются друг с другом. Однако это не стоит понимать буквально, потому что, как уже отмечалось, сами эти модели словообразования родились не в XXI веке под натиском современной социальной динамики, но появились гораздо раньше: новой здесь является не сама модель словообразования, но ее истолкование. Слова не соответствуют мыслям, а мысли не соответствуют действительности, между ними — разрывы. Однако фиксация самих этих разрывов опять-таки не самоцель: она обусловлена интуитивным стремлением к установлению новых связей в новых контекстах. При этом в дерридианских неологиях нет ни последнего слова, ни последнего смысла. При чтении его текстов часто приходится быстро переключать внимание, входить в разные смысловые регистры, различая их, опознавать включения разных моделей смыслообразования. Например, опознавательными знаками ситуации, которую Деррида называет «больше одного языка», являются появление в текстах многочисленных иностранных слов, которыми Деррида практически иллюстрирует свой собственный тезис. Окунаясь в древние языки, Деррида никогда не скрывает от читателя, что и ему самому трудно: он делится с читателем тем, что нарыл по этимологическим словарям; античник, наверное, постеснялся бы подробно выписывать и публично предъявлять эти малые приобретения, однако у Деррида другие задачи и с античниками он не состязается. Анализируя этимологическое наследие, он привлекает читателя актуальными привязками к современным сюжетам, например, вопроса о сообществе или о гостеприимстве, в которых существующие этимологические ресурсы получают новую жизнь.

В основе многих приемов работы с языком у Деррида лежит, как я думаю, так или иначе ощущаемое противоречие между континуальным и дискретным уровнями в самом языке, а также и в еще большей степени — между континуальностью гибких перетеканий мысли и определенной дискретностью, артикулированностью языковых форм. Казалось бы, это противоречие — неразрешимое, однако оно все же как-то разрешается. Можно ли

[1] См. об этом во втором разделе книги.

приблизить письмо к гибкой и непредсказуемой мысли? Наверное, можно, в частности, за счет метафорики и образности, которые используются не для того, чтобы среди них романтически потеряться, но для того, чтобы глубже проникнуть в тонкие сюжеты и новые возможности философской динамики. По крайней мере, такой путь представляется мне более интересным, чем противонаправленное движение, теряющее философское в литературном.

В любом случае Деррида — очень нелегкое чтение. Философский язык Деррида, можно сказать, ненарративный: у него нет ни любви, ни вкуса к практической нарративистике. Его рассказ, как правило, не выстраивается, от основной темы отвлекают побочные сведения и обстоятельства, постепенный набор содержательной массы идет замедленно, а кроме того, многоплановое развертывание дискурса постоянно прерывается различного рода языковыми затруднениями: это могут быть, как уже говорилось, сведения относительно этимологии того или иного слова, размышления о его переводе или непереводимости, не говоря уже о собственно вербальных или синтаксических трансформациях или неологизмах. Полагаю, однако, что эти трансформации следует рассматривать не как поэтическую игру, но как экспериментальный прием подвешивания привычных смысловых ассоциаций и установления новых. Понятие гиперболы Деррида очень любил, поначалу он нашел его, по собственному признанию, у Платона, подобно тому, как понятие протеистичности — у Андре Жида. Формы и размеры того, что выходит из-под его пера, необычны: они могут быть гигантскими, а могут — минималистскими. Далее, для него важна игра смещенными пропорциями. Так, введения у Деррида могут быть на самом деле не введениями, а бесконечными продолжениями, заменяющими сам текст, который так и не успевает толком начаться: одно переходит в другое, а автор продолжает медлить, как ему и предписывает его же собственное понятие разнесения, разности, диффер*А*нса. Отдельные примечания подчас разрастаются почти в целую книгу и становятся чуть ли не самостоятельным жанром[1]. Интерес-

[1] Такова его знаменитая «сноска к сноске», которая нередко включается у Деррида в другие еще более опосредованные отсылки или, иначе, в сноски на сноску к сноске и т. д. Речь здесь идет о включенном в сборник «Края — философии» тексте Деррида под заглавием «Усия и грамма. Сноска к сноске из "Бытия и времени"» (первая версия текста вышла в свет в 1968 году): Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit* // *Derrida J.* Marges — de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. P. 31–78. Эта цепочка сносок взаимоувязывает всю западную традицию размышлений о времени: Аристотелеву «Физику», на которую ссылается Хайдеггер во второй (§ 6) главе «Бытия и времени», символически озаглавленной «Задача деструкции истории онтологии», на которую, в свою очередь, ссылается Деррида, очерчивая принципы своей философии деконструкции. Хайдеггеровская ссылка

ны у Деррида и смены фокусов: прямой или непрямой взгляд, яркое или приглушенное освещение, выхватывающее лучом прожектора какую-нибудь деталь. Такой пробег по драматургическим или сценографическим особенностям выводит нас в конечном счете туда, где должен играться спектакль, если он состоится.

Применительно к письму самого Деррида эта гиперболичность нередко предполагает, что он нечто выбирает и затем преувеличивает, раздувает за счет всего остального, одновременно с удивительным стремлением сохранить все. Так что у Деррида нет мелочей: свою роль в построении целого играют и заглавия, и подписи, и все то, что обозначает края, пределы и границы (причем при попытке коснуться определённого или определенного речь постоянно возникают апории), а также приемы обозначения чужих текстов или их фрагментов внутри «собственного» текста (коллажи, прививки, цитаты — в кавычках или без, причем кавычки играют здесь особую роль). Однако и внутри этого уже расчерченного пространства мы по-прежнему остаемся в заминированном поле, и чтобы на минах не подорваться, должны научиться читать особую разметку регистров, определять зоны повышенного риска. Тем самым, если читать его внимательно, а иначе читать вроде бы и нет смысла, Деррида дает читателю почти невыносимую нагрузку, проблематизируя разные (а в основе — все) элементы философского языка. При этом запись чтения его текстов, если бы такая разметка существовала, была бы похожа на партитуру: внешние значки таких проблематизаций записаны на разных уровнях и разными шрифтами. Текст — это как бы особый мир. Какие приемы к нему применимы? Если это не метод, то что? Если не анализ, то что? В какой-то момент оказывается, что это все же анализ, только не обычный, а гиперболический, усиленный, который должен делать больше и тоньше, видеть яснее, видеть и то, что мешает видеть, даже если мы знаем, что никогда не освободимся от этих помех.

Как строится письмо Деррида? Как он оформляет свои тексты в относительно законченные произведения? Одна из самых замет-

---

на Аристотеля призвана показать, что все в западном мышлении о бытии (вплоть до Канта и вслед за ним) было определено истолкованием времени у Аристотеля, поставившего во главу угла настоящее и трактующего прошлое и будущее как его модификации. Если задача Хайдеггера — деструкция унаследованного западной философской традицией состава категорий, касающихся определения бытия, то задача Деррида — выявить опору на настоящее и наличное (ousia, Anwesenheit) во всех традиционных определениях времени и утвердить другие опоры мысли о времени. Главной такой опорой становится письмо (grammè), мыслимое вне категорий наличия и неналичия, присутствия и неприсутствия: оно влечет за собой пересмотр всех других сопряженных понятий (причина, архе, телос и др.) и тем самым — выход за рамки всякой теологии, телеологии и онтологии.

ных черт этих построений — отсрочивание начал, затянутое вхождение в действие (что бы мы ни считали действием), о чем уже говорилось. На уровне фоносемантическом характерной чертой его письма является опевание слов и целых мотивов (примеры приводятся в следующем параграфе). Характерная черта дерридианского стиля — изобилие оговорок: так, он обставляет оговорками как свои позиции (например, «деконструкция, если нечто подобное существует»), так и, напротив, те слова и понятия, к которым он относится настороженно (например, «сообщество, если нечто подобное существует»). Что касается деконструкции, то подобные оговорки смягчают неосуществимость максималистских притязаний («деконструкция как я ее практиковал» или «то, что называют деконструкцией»), причем деконструкция тут лишний раз раздваивается — на то, что как будто бы ни от кого не зависит, и на то, что прямо и непосредственно выполняется говорящим.

Сцепления мотивов в текстах, определенная последовательность приписывания философским персонажам тех или иных смысловых или сюжетных функций превращает Канта, Гегеля или Хайдеггера в своего рода «помощных персонажей» (так называли некоторых сказочных героев), действующих в рамках данного философского нарратива или на стыках между разными текстами, в режиме интертекстуальности. Практически всех своих персонажей Деррида вводит по логике запаздывания или отсрочивания, как бы развертывающей наглядно приемы дифферАнса в действии. Так, в «Призраках Маркса» главный поименованный герой появляется лишь после того, как Деррида проведет читателя через Валери и Бланшо, Шекспира и Хайдеггера. Этот прием торможения фактически работает даже тогда, когда Деррида декларирует срочность и неотвратимость совершения принятия каких-то решений и совершения каких-то действий. Возникает даже вопрос: действительно ли нужно торопиться? не принесет ли это больше вреда, чем заторможенное ассоциативное продумывание, проводящее вопрос по разным регистрам его возможного обсуждения? Не очень понятно, насколько Деррила осознавал свою раннюю, но сохранившуюся и в дальнейшем, манеру промедления, подчас похожую на симптом, относительно которого не так легко сказать, что́ это — неосознаваемое побуждение или осознанно используемый прием.

Форматы и другие графические параметры его книг — особая тема для анализа, потому что это не случайное обстоятельство, но каждый раз — результат продуманных стратегий и тактик эдиционистской политики. Интересно было бы рассмотреть вопрос о том, как тут соотносятся — внутри письменного — письменное и устное, проанализировать внешние параметры публикаций, к которым Дер-

рида всегда был внимателен: их жанры и объемы: тома-мастодонты, книжки-брошюрки, средние форматы. Издательство «Галиле», с которым Деррида в последние десятилетия прочно связал свою судьбу, не то что маленькое, но просто крошечное: формальные отношения в нем сводятся к минимуму, и потому все книгопроизводство оказывается как на ладони. И это Деррида очень нравилось. Помимо этих внешне привлекательных для Деррида моментов, институция эта имеет, например, серию «Философия — действительно» (en effet), в которой Деррида выпустил многие свои работы[1]. Жанры и формы его сочинений изменялись со временем. Так, в его творчестве разрастались моменты биографического жанра и главным жанром творчества постепенно становилась большая (точнее, огромная) лекция. Тем самым он, по-видимому, реабилитирует понятие речи и голоса, которое поначалу было отодвинуто на задний план письмом, только это уже не логоцентристский голос, но иной, вышедший за рамки самого противопоставления речи и письма.

Смещения и сгущения — традиционные риторические приемы, лежащие в основе метонимии и метафоры. У Деррида процессы метонимизации и метафоризации осуществляются соответственно на уровне отдельных слов, на уровне фраз и сверхфразовых объемов, т. е. уже в самой дискурсной ткани. В своих текстах Деррида постоянно подчеркивает сдвинутость, смещенность оснований своих рассуждений в сравнении с традиционно ожидаемыми (например, идентичность Европы или, скажем, философии, заключается в их неидентичности самим себе). В процессе развертывания текстовой ткани происходит мобилизация скрытых ассоциаций, смыслы которых проявляются постепенно — в процессе чтения. Один из любимых приемов построения текста у Деррида — нанизывание различного материала на один мотив, на первый взгляд — малозначимый. Так, во Франкфуртской речи, посвященной присуждению ему премии Адорно, Деррида строит весь текст вокруг темы «платка»: слово fichu, которое поставлено в заглавие, может значить здесь также галстук, шейный платок, а упоминается оно лишь пару раз в пересказе сна Беньямина из письма жене Адорно (Деррида ссылается на это письмо в своей речи). Так что заглавие так и остается слабо мотивированным, зато постоянно интригующим.

[1] Программы этой серии импонировали Деррида. Она ставила целью строгий «анализ философского» как большого поля исследований, включающих разбор способов доказательства, путей изложения, внутренних принуждений системы знания во взаимодействии с социальной системой (и в том числе изучение механизмов дискурса — институционального, политического, дискурса влечений), механизмов построения (или присвоения) философских объектов и в итоге изучение разных параметров «действенности» философии: ее средств, инструментов, стратагем, ее умения (или неумения) практически и критически вмешиваться в жизненные ситуации.

У Деррида, конечно, есть свои любимые слова. Иногда они появлялись случайно, просто так: он признавался, например, что вдруг полюбил старое и «уставшее» (fatigué) слово «апория», или же слово «привидение» (revenant). Но он любит не только свои собственные или франкоязычные слова. В построении его текстов большую роль играет то, что можно было бы назвать пространством междуязычия — по-немецки Zwischenwelt, а по-гречески — «метаксю» (μεταξύ, или в латинской транслитерации — *metaxú*)[1]. Это — пространство между языками и между различными языковыми системами[2]. Для меня *метаксю* применительно к Деррида — это общий объем несистематичного, не отнесенного ни к какой языковой системе. Поясню это: если мы находимся во французском языке, но используем слова и понятия греческого языка, которые принимают те или иные приметы взаимодействия с французским, то всю эту область подвешенных языковых элементов — слов, морфем или осколков морфем (она находится как бы между французским и греческим) как раз и можно было бы назвать «метаксю». И дело тут, разумеется, не только в греческом, из которого взято само это понятие: у Деррида очень много привязанных и непривязанных, частично или полностью ассимилированных ино-странных и иноязычных слов. Степень их привязки к новому контексту различная. Фрагменты разных языковых систем находятся здесь в некоем свободном плавании или полете, а потому они имеют повышенные шансы притянуть к себе другие элементы или оттолкнуть их, повлиять самим или испытать влияние. И дело здесь к тому же не только в иноязычных словах, но и в идиомах «собственного» языка, в разных режимах пользования этим языком. Так, используя дерридианское понятие restance (остаточность), изобретенное на основе более конкретного понятия «остаток», «остатки» (restes)[3], можно сказать, что в области метаксю как раз сосредоточены раз-

[1] Это слово употреблялось в качестве наречия (или предлога) со значениями «посреди», «посредине, между одним и другим», «в промежутке» — пространственном или временном.

[2] Понятием «metaxú» пользуется французский исследователь Ж.-П. Муссарон: *Mousaron J.-P.* L'ésprit de la lettre // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004. P. 366. Мы обязаны ему многими интересными примерами языкового творчества Деррида: некоторые из них приводятся далее.

[3] Общее понятие «остаточности» Деррида построил, по собственному признанию, на основе материалов известного французского индолога Шарля Маламуда (ср.: *Маламуд Ш.* Наблюдения над понятием «остаток» в брахманизме // *Маламуд Ш.* Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М.: Восточная литература, 2005). См.: *Derrida J.* Reste — Le maître, ou le supplément d'infini // Le Genre humain. 2002. № 54. Le Disciple et ses maîtres. Pour Charles Malamoud. Слово «restance» выполняет у Деррида и другие функции, например, оно используется в полемике с Сёрлом в качестве замены слова «permanence».

нородные *остатки* систем — языковых, терминологических, идиоматических. Чтобы научиться передвигаться по этому полю, не разрушаясь при столкновении с теми или иными «неопознанными летающими объектами», я и предпринимаю далее попытку классификации языковых средств, используемых в системе мысли и в письме Деррида.

§ 2. Семь регистров языковой структуры

В этой моей классификации достаточно условно вычленяется семь основных регистров — это, если угодно, мостки, по которым можно пересекать общее пространство междуязычия. И в самом деле, в области философского языка Деррида сталкиваются, разбегаются, притягиваются и отталкиваются разные языки. Так, заимствования из латыни предоставляют свои семантические ресурсы — возможности одного из крупнейших мировых языков, на которых основаны современные процессы «миролатинизации». Германизмы, обильно рассыпанные по текстам Деррида, подчеркивают, в частности, свою трудную переводимость или же непереводимость на французский (германизмы внутри французского текста — это «остатки» или, иначе говоря, «призраки» или «фантомы» мечты о полном и безостаточном переводе). Когда сейчас начинают превозносить непереводимое как более важное и более актуальное, чем перевод и переводимость, это кажется мне странным, потому что перевод, переводимость и непереводимость тесно сплетены и образуют общую конфигурацию, которую можно разъединять на части лишь в абстракции. В известном смысле непереводимость есть следствие продвижения вперед перевода: чем больше может сделать перевод, чем дальше он продвигается, тем сильнее мы ощущаем обступающую нас со всех сторон непереводимость. Это похоже на лотмановский пример со «знанием»: чем больше область знания (представим его кругом, нарисованным на доске), тем шире обступающая его со всех сторон область незнания.

Концептуальный словарь Деррида включает несколько языковых страт, причем единицы одного уровня или одной классификационной рубрики вполне могут присутствовать и в других рубриках: между разными разделами нет отношения взаимоисключения.

Это:

1) классические философские понятия, своеобразно понимаемые у Деррида и подвергаемые деконструкции (бытие, метафизика, сущность, явление и др.);

2) неклассические философские понятия (событие, след, подпись, письмо, повторность и др.: événement, indecidabilité, trace, signature, écriture, itérabilité etc.);

3) собственные «узнаваемые» понятия Деррида, построенные на основе общезначимых корневых элементов философского языка (грамматология, различие/различАние[1], деконструкция[2], экс-аппроприация и др.: grammatologie, différence/différAnce, déconstruction, ex-appropriation etc.);

4) слова общенационального языка, в которых заострены особые, важные для Деррида мыслительные функции (диссеминация, дар, прощение, гостеприимство и др.: dissémination, don, pardon, hospitalité etc.);

5) «неразрешимые» понятия и элементы, создающие эффект смыслового рассеяния (pas, entre, contre[3] и др.); нередко тут мы имеем дело с явными или скрытыми омонимами;

6) составные понятия, являющиеся неологизмами (archi-écriture, circoncision/circonfession, artefactualité, adestination, destinerrance, hantologie, médiagogie, otobiographie, obséquence, perverformatif и др. (о структуре этих словообразований см. далее);

7) синкатегорематические элементы в их особом употреблении.

Итак, что же мы здесь видим? Есть традиционные понятия, которые Деррида переосмысливает (метафизика); есть понятия, сдвинутые со своих позиций, но оставшиеся в пределах метафизики (как, например, понятия феноменологии, представляющие явления духовной жизни в модусе наличия/присутствия [présence] предмета для сознания). Кстати, само понятие présence в его предельном обобщенном значении — как характеристика метафизики у Деррида — также можно считать изобретением Деррида: оно соединяет самые разные способы данности предмета сознанию. Далее мы видим такие неклассические философские понятия или же слова из обыденного языка или какого-то научного жаргона (психоанализа, лингвистики, кибернетики), ставшие фило-

---

[1] Быть может, здесь уместно отметить, что дерридианский неографизм différAnce не остался без прямых философских последствий или последователей. Так, в своей статье в сборнике, посвященном наследию Деррида в философской традиции, Ален Бадью предложил — по дерридианской модели — еще одну пару философских понятий, не различимых на слух и различимых одной буквой графически: existence — existAnce. Ну что же, модель предложена: дело теперь за ее содержательным наполнением. См.: *Badiou A.* Derrida, ou l'inscription de l'inexistant // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par M. Crépon et F. Worms. Paris: Galilée, 2008. P. 171–182. Ср. также слово essAnce, предложенное Левинасом.

[2] Как уже отмечалось, Деррида не был «автором понятия «деконструкция», однако именно он придал ему размах, силу и известность.

[3] О слове «pas» говорилось выше; «entre» может значить «между» и «входит»; «contre» может значить «против» и «рядом»; и др.

софскими понятиями, как «письмо» или «след». Затем идут его собственные программные понятия, внятно прочитываемые и сохраняющие узнаваемые значения корней. После этого, как говорилось, — слова обыденного языка, выполняющие особые мыслительные функции; как правило, они обладают семантически противоречивыми внутренними ресурсами. Далее идут «неразрешимые» слова, которые, строго говоря, не ограничиваются этой рубрикой (в той или иной степени единицы, отнесенные к предыдущей или последующей рубрикам, тоже можно было бы назвать, следуя Деррида, «неразрешимыми»). Завершает классификацию широкий слой сложных слов собственного изготовления (типа «анархивный», «тополитический» или «перверформатичный»), а также группа синкатегорематических средств языка.

Представленная схема имеет целью показать разнообразие типов языковых средств и концептуальных инструментов, используемых в работах Деррида. Среди них есть единицы, обладающие почти универсальным статусом в рамках его концепции (письмо, деконструкция, грамматология), а есть элементы, которые можно было бы отнести к рубрике гапаксов или «единожды сказанного»; есть приемы, концептуально апробированные на большом материале, а есть локально применимые; есть те, что обладают почти стершейся метафорической семантикой, а есть совсем свежие метафоры. Как я уже говорила в начале раздела, дифференцированная оценка всего корпуса понятий Деррида — дело будущего.

В том, что касается терминов первой группы — переосмысляемых им *классических философских понятий* — Деррида вполне последовательно старается ими не пользоваться, однако глаголом «быть» и связками, указывающими на предикацию, время и наклонение, а тем самым и на определенные формы «присутствия и наличия», он все равно неизбежно пользуется. Другими важными «метафизическими» словами (такими как «сущность», «первоначало» и др.) он также старается не пользоваться, хотя в процессе чтения тех авторов, которые ими пользуются (например, Левинаса или Хайдеггера), он тоже к ним прибегает, хотя и с оговорками. В качестве замены сознательно исключаемым метафизическим понятиям Деррида изобрел собственные способы указания на «самое важное». Среди них такие, например, выражения, как au fond (в глубине) или даже au fond de son fond (в основе основ), не говоря уже про часто употребляемые выражения «по факту» и «по праву» (en fait и en droit). Фактически ему приходится так или иначе постоянно переводить понятия классической философии на свой язык, причем, как неоднократно отмечалось, таким преобразующим переводом является, по его собственному признанию, и вся

деконструкция. Если следовать всем дерридианским запретам относительно метафизики и ее логоцентрических понятий, то получится, в духе Витгенштейна, противоречивое указание: о чем нельзя говорить, о том следует писать.

Следующий уровень в нашей схеме — *«неклассические» философские понятия* — они никакими запретами не отмечены и используются Деррида весьма активно. Некоторые понятия этого уровня «перевзяты» Деррида у других мыслителей (Платон, Фрейд, Гуссерль) или же принадлежат к общему наследию современной западной философии — это «событие», «повторяемость» и др. Именно единицы этого уровня обеспечивают наиболее обширную рабочую лексику в текстах Деррида, хотя, разумеется, все эти понятия включаются в его собственное концептуальное движение. Скажем, слово «событие» становится более частым в последние десятилетия, а понятие «повторение», «повторяемость» работает сразу в нескольких смысловых контекстах — гуссерлианском (в частности, в связи с построением идеальных объектов), и англо-американском (в связи с теорией речевых актов в разных ее версиях) и др.

В самом деле, мало сказать, что Деррида берет традиционные понятия и их переосмысливает, надо показать, *как* это делается. К счастью, это делается в языковом материале, который нам предъявлен, и потому мы видим хотя бы какую-то часть процесса преобразования — ту, что фиксируется в языке, проходит через язык. Мы можем увидеть некоторые пути перехода от бытового использования слова к его философскому использованию, хотя и не стоит обольщаться мыслью, будто в языке нам все видно. Как размежевываются критикуемые и критикующие, деконструируемые и деконструирующие понятия? Особый интерес представляют в этой связи единицы переходного статуса между классической и неклассической позицией в философии, между «логоцентризмом» и «деконструкцией». Это, например, «знак» как оператор, равно способный действовать в обоих порядках. Или такая смысловая единица, как «восполнение» (supplément), относящаяся одновременно к двум порядкам, метафизическому и деконструктивному, предполагая доращивание изнутри того, что уже есть, или же добавление извне того, чего нет (дополнение или замена). В дерридианском языке понятие «восполнение» может быть названо неразрешимым, однако в различных контекстах его смысл так или иначе конкретизируется.

Что же касается всех дальнейших уровней в представленной схеме дерридианского языка, то все они, так или иначе, свидетельствуют о его изобретательской работе в языке.

В центре нашего внимания неизбежно оказываются «слова-бренды» Деррида, такие как «деконструкция», «диффèрАнс» или «архе-письмо». Именно они выполняют связующие функции в его динамичной — и открытой — понятийной структуре. Такими же опознавательными знаками (брендами), только более конкретными, служат такие слова и понятия, как «фармакон», «гимен» или тот же «супплемент», «восполнение»; все они, так или иначе, остаются привязанными к начальным контекстам возникновения — фармакон к Платону, гимен к Малларме, а супплемент к Руссо, что, впрочем, не мешает им быть собственными опознавательными признаками концептуальной структуры Деррида в целом.

Все те единицы концептуального языка Деррида, которые расположены на других названных этажах моей схемы, расчленяются, напомню, на рубрики: *неразрешимые* слова и понятия, *неологизмы*, преимущественно лексико-семантические (среди них — по типу организации — я вычленяю цепочки, кентавры и грибницы), и, наконец, синкатегорематические элементы и связки. Наиболее заметны среди всех них, конечно, неологизмы — иногда остроумные, иногда вычурные и, как кажется, нелепые: в любом случае они заставляют остановиться, перечитать слово или фразу и задуматься... Слово «неразрешимый» не имеет в данном случае чисто негативного смысла: нет такого решения, которое не было бы окрашено опытом неразрешимого, и потом, от некоторых излишне активных смысловых тотализаций оно все же уберегает. Почему, например, французское словосочетание «arrêt de mort» неразрешимо? Потому что оно может быть прочитано и как «прекращение смерти» и как «приговор к смерти»[1]. В этих и подобных случаях количество возможных прочтений не бесконечно, но все же достаточно велико для того, чтобы поколебать чувство естественной уверенности носителя языка. Внимание к возможному подчас ввергает нас в сферу, в которой дефиниции становятся «инфинициями»: т. е. определения, поначалу способные ограничивать, уходят в неопределенность «бесконечности». Наверное, и М. Гаспаров и В. Налимов сказали бы (каждый на своем основании), что «неразрешимость» приведенных выше примеров тем не менее ограничена и что у нас есть основания предпочесть ту или иную трактовку, прочтение данного слова или фразы либо на основании статистических показателей вероятности (Гаспаров, следуя Колмогорову), либо на основании вероятностного распределения (Налимов, следуя Байесу). Иначе говоря, при на-

[1] На память русскоязычному читателю может прийти фраза с неопределенным синтаксисом: «казнить нельзя миловать», хотя здесь в основе неопределенности лежит не семантика, а синтаксис.

личии соответствующей познавательной установки вопрос об определенном и неопределенном, так или иначе, решается через установление относительной определенности. Все дело в разнице установок.

Важную роль в фактуре дерридианского дискурса занимает возведение французских слов и терминов к их латинским (гораздо реже — греческим) прообразам и соответственно показ взаимной связи слов, которую мы обычно не ощущаем как актуальную. Мы не знаем, чего в «плавильном тигле» больше — хаоса из порядка или порядка из хаоса, а Деррида в своей лаборатории — не химик в белом халате, отмеряющий вещества в пробирке, но, скорее, катализатор различного рода преобразований в реализации общечеловеческой языковой способности. Во всяком случае, в области метаксю происходят противонаправленные процессы: с одной стороны, увеличивается смысловая неопределенность, с другой стороны, напротив, увеличивается число доступных актуализации связей, а в целом происходят как процессы хаотизации, так и процессы упорядочения. В языке есть области дискурсивные и области недискурсивные: паузы, интонации, ритм включают в вербальную ткань аффективное и эмоциональное. Большую роль в структуре и функционировании дерридианского философского языка играют фоносемантические процессы: использование близко расположенных слов с аллитерациями или же ассонансами (т. е. повторами согласных или же гласных) порождает подчас не только эстетические, но и определенные семантические эффекты, приводя к взаимодействию слов, не связанных по смыслу. Среди фоносемантических явлений — немало фактов энантиосемии (противоречивой семантики внешне тождественных, омонимичных слов[1]).

Таким образом, язык у Деррида существует различными и подчас неожиданными способами. Значимость языка и языковой проблематики для Деррида безусловна: никакого первичного отношения сознания-голоса к самому себе для него не существует без означающей стихии, без первично данного письма, языка, графии, т. е. без языка в широком смысле слова. Аналогичные акценты на проблематике языка, которая снимает первичность сознания, субъекта, свободы, воли и др., мы находим также у Хайдеггера, Гадамера, Фреге, Витгенштейна и у многих других философов. Однако у Деррида этот акцент реализуется особым образом: он берет тексты философской традиции, но читает их как произведения «письма». Именно внимание к языковой сторо-

[1]Деррида многократно обыгрывает это на примере слова «pas», которое может значить и «шаг» и «нет»: так, «pas d'hospitalité» может значить взаимоисключающие вещи — «нет гостеприимства», но также и «шаг гостеприимства».

не мысли фактически позволяет Деррида выявить в качестве парадоксальных познавательных объектов такие ситуации, как имя и именование, повторение как первоначальное, перевод и оригинал и др.

§ 3. «Больше одного языка»: междуязычное пространство метаксю (μεταξύ)

Внедрение иноязычной означающей материи имеет определенный смысл. Она, как уже отмечалось, создает между разными языками промежуточную область *метаксю*. Жан-Пьер Муссарон, использовавший слово-понятие «метаксю» для характеристики лексической стилистики Деррида, утверждал, что различные формы дерридианского словоизобретения (независимо от того, вводятся ли неологизмы на стыке между разными языками или внутри одного языка) осуществляют «подлинный логопойэсис [logopoièse]: они творят другой пейзаж мысли, обновленной изнутри самого языка, с целью заново определить отношения философии с миром»[1]. Эта формулировка представляется в данном случае очень уместной: она делает акцент на главном. Что же касается самой междуязычной области, то в ней происходят при этом странные явления трансмиграции: разные языки, в том числе «иностранные», появляются в ней в разной степени ассимиляции, обработки принимающим языком или, наоборот, неосвоенности им.

Так, среди английских слов (их сравнительно мало, и в отдельную рубрику мы их зачислять не будем) выделяются слова и обороты, заимствованных у Джойса: они иллюстрируют взаимодействие означающих материй разных языков (he war) или утвердительные начала жизни (в повторе «yes...yes» из монолога Молли). Среди примеров присвоенных или полуприсвоенных иноязычных слов у Деррида мы находим, например, немецкие субстантивы (например, Dasein, Auflösung, Begriff[2]), слова из иврита (шибболет[3], каддиш[4]), из английского (ghost[5], scribbles[6]), множество латинских

[1] *Moussaron J.-P.* L'ésprit de la lettre // Cahier de l'Herne: Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004. P. 368.

[2] *Derrida J.* Points de suspension. P. 110, 78, 16 и др. (Но эти субстантивы тут не чистые, но уже в какой-то мере апроприированные французской морфологией и грамматикой: например, «le Dasein», «cette Auflösung» и др.)

[3] *Derrida J.* Schibboleth. Pour Paul Celan. Paris: Galilée, 1986, многократно.

[4] *Ibidem.* P. 94.

[5] *Derrida J.* Spectres de Marx. 1993, многократно.

[6] *Derrida J.* Points de suspension. P. 47.

слов (см. далее), древнегреческие слова (например, aletheia[1], arkhe[2], hybris[3] khôra[4], parergon[5], pharmakon[6]) и др. Все эти миграции вокабул и образуют в языке Деррида нейтральную взвешенную среду, промежуточную между различными языками. В этом пространстве взаимодействие языков и изобретение терминов становятся более интенсивными. Так, по французской модели здесь происходит — посредством добавления французских артиклей — субстантивация греческих глаголов (le graphein[7]) и прилагательных (l'haptique[8]), а существительные из английского (le ghost) или немецкого (l'Ursache) языков также принимают французские артикли. Одновременно с этим возникают субстантивирующие сплавления: это могут быть сплавления греческих корней с опорой на существительное (cryptophilie) или же прилагательное (onirophilique). При этом наблюдаются случаи гибридизации морфемных элементов (так, слово scribblage возникает из английской основы — scribble [писец], и французского суффикса [–age]), в процессе словообразования происходят встречи греческих и латинских корней (ср.: логоцентризм, фонологоцентризм, фаллогоцентризм и др.). При этом синтаксические формулы с латинской структурой могут складываться при использовании современного французского лексического материала (типа: more psychanalytico), происходят инверсии известных устойчивых идиоматических выражений (так, фрейдовское fort/da преобразуется в da/fort и к тому же подкрепляется на уровне фоносемантическом дополнительной перекличкой гласных da/fort — Artaud (Арто)[9] и др. Но, может быть, одно из самых интересных явлений здесь — это процесс заражения словотворчеством, побуждение к экспериментам на стыках между языками, а также в других языках и других интеллектуальных средах. Вот лишь один пример: один из пишущих по-английски исследователей Деррида предлагает «осознанно неправильный» английский перевод весьма значимого дерридианского инфинитива à venir [грядущий], который обычно переводится на английский инфи-

[1] *Derrida J.* Dissémination. P. 219.
[2] *Derrida J.* Points de suspension. P. 109; *Derrida J.* Le Mal d'archive. 1996, многократно.
[3] *Derrida J.* Artaud le Moma. P. 81.
[4] *Derrida J.* Khôra. 1993, многократно.
[5] *Derrida J.* La Verité en peinture. 1978, многократно.
[6] *Derrida J.* Dissemination. 1972, многократно.
[7] *Derrida J.* Artaud le Moma. P. 59 (см. le coup du *graphein*)
[8] *Derrida J.* Le Toucher, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000. P. 252.
[9] *Derrida J.* Artaud le Moma. P. 98. Это — инверсия известной фрейдовской формулы, причем она дана в усилении (O/A, fort/da превращается в da/fort, Artaud) — иначе говоря, при этом происходит чередование гласных, в том числе и в имени собственном — Арто (A–O).

нитивом to come; он изобретает новый английский глагол to future (с герундием futuring и существительным futurity) — в надежде, что это придаст слову future (будущее) новые смысловые коннотации, которых требует дерридианская мысль о будущем — «мессианстве без мессианизма»[1]. В результате заново скроенное слово «futurity» осмысляется как то, чего не могут предсказать футурологи или ясновидцы; наши попытки видеть такое новое «будущее» требует новых навыков вглядывания, говорения, движения... Подобных примеров можно привести множество.

Мы осознаем себя окруженными как бы фантомами других языков, которые, проявляя себя в этой стихии словотворчества, неологии, преследуют нас как хранящаяся в памяти «модель желания, направленного на другого». В этом звучат и мессианские мотивы утопического языка, некогда представленные Вальтером Беньямином и развернутые Деррида в «Вавилонской башне». Можно предположить, что в результате этой работы дерридианского дискурса идентичность нашего языка расщепляется, язык меняет привычные диспозиции и становится более восприимчивым к тому, что может с ним и в нем произойти.

Различного рода интересные языковые и дискурсные явления можно встретить в каждой третьей фразе Деррида, тогда как здесь я привожу лишь малую толику таких языковых игр (напомню, что слово jeu, которое здесь подразумевается, у Деррида и во французском языке означает не только игру, но и функционирование — объекта, óргана, механизма). Далее я привожу несколько примеров аллитераций (по словарю Квятковского это значит «собуквие»: повторы согласных для усиления художественной выразительности), и ассонансов (повторы гласных). Обычно это — приемы стихотворной поэтической речи, но в данном случае — характеристики речи прозаической, наделенной особой поэтикой. Некоторые специфические особенности французского языка, дающие возможность звуко-смысловой ворожбы, становятся одной из ярких черт концептуального языка Деррида. Среди приводимых здесь примеров будут и синтаксические повторы. Сколько-нибудь объемное изучение особенностей французской стилистики Деррида выходит за рамки возможностей данной работы.

Вот несколько примеров из книги «Монолингвизм другого»:

traits intraitables d'une impossibilité[2] («непостижимые черты невозможности»: смысловая и звуковая игра строится на созвучиях фонетического облика слов trait (от глагола tirer), которое может

[1] См.: *Martinon J.-P.* On Futurity. Malabou, Nancy and Derrida. Houndmills; N. Y.: Palgrave, Macmillan, 2007.

[2] *Derrida J.* Monolinguisme de l'autre. P. 24.

значить «черта», «штрих», и глагола traiter, который может значить «обходиться», «обращаться», «обсуждать»;

gout *prononcé* pour une certaine *prononciation*[1] («явное пристрастие к определенному произношению»);

une pensée *pliante* du *pli* — et *pliée* au *pli*[2] («складывающая мысль складки, сложенная на складке»).

Когда речь идет о любви и ненависти к языку и о различных преобразованиях, которым при этом подвергается язык, в действие вводится глагол «формировать» (former) с веером различных приставок — «деформировать», «реформировать», «трансформировать» (déformer, réformer, transformer[3]).

В «Апориях», например, на нас обрушивается шквал слов с общим корнем marque: это marque (мета), remarque (по-мета), remarquable (за-мечательный, буквально: по-мечающий), remarquante (замечающий) и др. Подобных примеров в текстах Деррида — сотни.

В самых разных по своей стилевой фактуре текстах мы встречаем механизмы сложных повторов, похожих на опевания. Так, в риторически изысканном пассаже благодарности, обращенном к Марии-Луизе Малле, организатору многих публичных событий, связанных с обсуждением работ Деррида, и, в частности, ряда коллоквиумов в Серизи-ля-Салль[4], Деррида задействует многозначные слова «fois» (раз) и «tour» (поворот), переплетая их многократными семантическими и фонетическими «па», где в общем хороводе пересечений кружатся «повороты», «воз-враты» и даже звучит намек на вечное возвращение[5]. Но все эти обороты, как правило, лишь разгон для более серьезных смыслов захватов — на той же лексической основе. Так, все эти повороты, круги и возвраты прозвучат далее, как мы это уже видели в шестой главе второго раздела, в теме колеса как технического изобретения, колеса как средства казни, оборота (и чередования) ролей и обязанностей в механизме европейской демократии и др. Так что все эти «технологические» метафоры оказываются в итоге средством изображения современной демократии и ее возможностей, а во вращение по кругу вовлекаются *не только слова, но и вещи* — «реальные» и социальные.

Или вот еще пример опевающих повторов, на этот раз вокруг слов tenir и cœur:

---

[1] *Derrida J.* Monolinguisme de l'autre. P. 80.

[2] *Ibidem.* P. 49.

[3] *Ibidem.* P. 59.

[4] Серизи-ля-Салль — место, где проходят декады тематических обсуждений известных авторов (по их докладам) и реже — известных произведений.

[5] См.: «Peut-être ne ferai-je que tourner, aujourd'hui, et retourner autour de ces tours du tour-à-tour et du re-tour». *Derrida J.* La raison du plus fort // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 19.

Этот дар «me *va au cœur*. Il *va au cœur* de ce *à* quoi je *tiens*, au *cœur* de ce *par* quoi je *tiens*, là où le travail de la pensée et de l'écriture *tient* encore en moi, me *tiens*, me *tiens* en vie, et c'est pourquoi je *tiens* à parler du *cœur*, du fond du *cœur*»[1].

Приблизительный перевод этого фрагмента может быть таким: «Этот дар проникает мне в самое сердце, он достигает самой сердцевины того, что мне дорого, сердцевины того, что позволяет мне держаться, — там, где труд мысли и письма продолжается во мне и поддерживает, сохраняет меня в жизни: вот почему я настаиваю на том, чтобы говорить из самой сердечной глубины».

Почти каждый отдельный повтор, основанный на этимологическом прорыве или на каком-то другом способе обновления смысла, складывается в мотив, который заслуживал бы отдельного анализа, потому что через него, по сходству и смежности, в действие вводятся не только поэтические приемы, но и дополнительные ресурсы мысли. Даже там, где мы ее — по крайней мере, в развернутом виде — совсем не ждем.

Использование латинских корней и этимологий — это шаг в иное пространство, где семантические возможности языка обогащаются особым ресурсом актуализируемой виртуальности, как если бы задним числом можно было как-то иначе определить и распределить смыслы, построить альтернативную историю слов и понятий. Речь здесь идет не о первоначале смыслов как таковом, но о предсуществующей всем смыслам означающей материи, в которой содержатся новые возможности смыслопроизводства.

Все латинские (реже — греческие) этимологии, тем более сопровождаемые у Деррида выписками из словарей, можно, по-видимому, рассматривать как опознавательные знаки переходов из одного смыслового регистра в другой. Эти пассажи можно интерпретировать так: внимание! мы больше не находимся в пределах нашего национального языка как абсолютно самотождественного, синхронически функционирующего организма, мы — оставаясь внутри него — смотрим на него из другой позиции, откуда он становится виден нам в другом фокусе — под знаком своего этимологического латинства. Можно считать, что это такое включение латинского этимологического регистра в реальное восприятие современного французского (но также, заметим, и английского, унаследовавшего огромное количество французской лексики еще со времен Вильгельма Завоевателя!) является у Деррида одним из способов актуализации области виртуальных смыслов.

[1] *Derrida J.* La raison du plus fort. P. 22.

Немало семантических гнезд создается в местах перекличек слов с приставками re- de- dis- ex- и др., причем, как уже отмечалось, особенно велики смысловая и синтаксическая роль приставки re-, вводящей повторные или возвратные действия[1]. К тому же приставка re- обычно выделяется дефисом в словах, где дефис обычно отсутствует[2]. Как известно, в философской литературе (особенно в немецкой, а под ее влиянием и во французской) активизация дефисов играет заметную роль при образовании новых или же интенсификации старых смыслов.

Примеров мобилизации латинских этимологических ресурсов у Деррида очень много. Здесь будет приведено лишь несколько случайно взятых. Они касаются таких слово-понятий, как «культура и колонизация», «сообщество», «гость/хозяин». В каждом конкретном случае роль и функции латинизмов различны. В первом случае («культура» — «колонизация») — это скорее общее напоминание об истоках смысла и их участии в современных процессах означивания. Во втором («общность», «сообщество») речь идет о понятиях, которыми, из-за весьма «негостеприимного» историко-семасиологического багажа обозначаемых им «вещей», Деррида старается по возможности не пользоваться. Третий пример («гость/хозяин») построен вокруг исторической этимологии слов, объединивших в одной словесной оболочке (как в латинском, так и во французском) диаметрально противоположные значения: этот случай кладется в основу целого ряда разработок в области этической и политической проблематики,

---

[1] В латинском языке эта приставка может означать: 1) обратное или противоположное действие (recede — иду назад); 2) возобновление действия; 3) повторность (recenseo — пересчитываю); 4) противодействие (resisto сопротивляюсь).

А вот один из примеров, где в тесноте прозаической строки перед нашими глазами проходят «re-marque, la replique ou la reapplication [du quasi-transcendental, ou de quasi-ontologique dans l'exemple phenomenal, ontique ou empirique] ...». *Derrida J.* Monolinguisme... P. 50). Отметим здесь, что «складка» (pli) — одно из любимых понятий современной французской философии — тоже латинского происхождения: от глагола plico -cui -atum -are (складывать, свертывать, свивать). Возможный перевод учтет, что речь идет о складке «ремарки, реплики или ре-аппликации [квази-трансцендентального или квази-онтологического в примере феноменального, онтического или эмпирического]...». Это может значить, что складка, повтор вычленяет в составе эмпирического, каждый раз нетождественного, то, что остается тем же самым при всяком повторе. Или еще пример в форме вопроса: не является ли «опыт языка (или, скорее, еще до всякого дискурса, опыт меты (la marque), по-меты (la re-marque) или края) как раз тем, что делает возможной и необходимой эту связку?» (речь тут опять-таки идет о возможности связать сингулярный эмпирический опыт с квази-трансцендентальным или универсальным).

[2] Разбиение слова посредством дефиса способно освежить его восприятие: например, Бибихин, переводя Хайдеггера, ставит дефис в слове «не-обходимый» и оно сразу начинает играть всеми красками: необходимое в русском языке есть то, что нельзя обойти, а раньше, до того, как появился дефис, мы этого просто не замечали.

в частности, постоянно используется в трактовке гостеприимства, дара, прощения, справедливости и др. Вот эти несколько примеров.

Hospes/Hôte — Гостеприимство. Как уже говорилось, слово hospitalité происходит от латинского hospes, в свою очередь образованного от hostis, которое изначально значило étranger (иностранец, чужой), а потом приняло значение врага (hostile от лат hostilis). Гостеприимным может быть лишь тот, у кого есть, *где* принять, он должен быть собственником, владельцем собственности; феномен гостеприимства предполагает одновременно инаковость другого (hostis) и власть хозяина дома. Таким образом, идея гостеприимства предполагает дистанцию между своим и чужим, между обладанием собственностью и приглашением другого. По Деррида, мы не знаем, что такое гостеприимство, но не потому, что это сложная концептуальная загадка, но скорее потому, что гостеприимство в конечном счете принадлежит не порядку объективного знания, но некоему опыту по ту сторону знания, побуждающему меня устремляться к другому, к чужестранцу, к неизвестному — туда, куда я не в состоянии идти, так что я могу лишь ждать, что же будет дальше, что случится, что «придёт» (ce qui arrive). Таким образом, эта апория разрешается, но не интеллектуально, а скорее перформативно — напором слепого акта щедрости, дарения, который и сам не знает, куда нас влечет.

Colon/Cultura — Колон, колонизация /Культура. Рассмотрим теперь несколько примеров из книги «Монолингвизм другого»; они тематически связаны и организованы вокруг темы «культура» и «колонизация»; напомню еще раз, что в латинском языке и других европейских языках это родственные однокоренные слова.

«Колонизация» и «колониализм» — таков травматический рельеф «сущностной колониальности» (colonialité essentielle) культуры[1]. А также, подчеркивает Деррида, — такого гостеприимства, которое ограничивается законом, пусть даже и «космополитическим», как того хотел Кант с его идеей вечного мира и универсального права на гостеприимство. Эта негативная отсылка к закону не случайна: формальный закон, по Деррида, входит в отношение апорийности с человеческим правом на справедливость.

Или: язык не есть принадлежащее [господину] естественное благо, поэтому он может лишь притворяться, что присвоил его и сделал «своим» — посредством *культурной* узурпации, по сути, всегда *колониальной*. Он может верить в это и распространять свою веру силой или хитростью, заставляя и других верить в это как в чудо — посредством риторики, школы или армии...[2]

[1] *Derrida J.* Monolinguisme de l'autre. P. 47.
[2] *Ibidem.* P. 44–45.

А вот еще пример: в нашем отношении к языку проявляется опыт, который можно назвать опытом «необладания»: он выражает себя в ситуациях *колониального* отчуждения, исторического порабощения, он имеет отношение ко всему тому, что можно назвать языком господина, hospes[1] или колона[2]...

При этом Деррида говорит, что не хочет «легковесно пользоваться словом "колониализм". Всякая культура изначально колониальна. Напоминая об этом, мы не имеем в виду одну лишь этимологию. Всякая культура учреждается посредством одностороннего давления определенной языковой "политики". Власть, как известно, начинается со способности называть, навязывать и легитимировать названия. Известно, что из этого получилось с французским языком в самой Франции — как революционной, так и монархической»[3]. И далее: колониальная война в современном обществе нередко следует за военной победой и продолжает войну другими, символическими средствами. Деррида говорит нам, что о колониальной языковой и культурной политике он знает по собственному опыту и считает, что именно в ней проявляется «колониальная структура всякой культуры»[4].

Communis/Communauté — Сообщество. Как уже отмечалось, Деррида беспокоит то «обещание/угроза», которую несет с собой понятие сообщества *(communauté)*. Это слово звучит мягко и благодушно, тогда как герменевтический комментарий[5] к этому слову, привлекающий этимологию понятия сообщества (communauté), указывает в иную сторону (в русском языке этой этимологической основы нет). Этимологически в понятии communauté есть элемент «com», означающий совместность, и элемент «munire, munitio», который означает «экипировать», «снабжать необходимым», в том числе провизией, средствами защиты, в частности, запасными частями для огнестрельного оружия. Вследствие этого

---

[1] Чужеземец; гость, находящийся с кем-либо в отношениях гостеприимства; хозяин, оказывающий гостеприимство (*лат.*).

[2] Тот, кто обрабатывает землю.

[3] *Derrida J.* Monolinguisme de l'autre. P. 68.

[4] *Ibidem.* P. 69.

[5] Я использую эту синтагму в том смысле и с тем уточнением, которое делает к нему Т. Щедрина: «Словосочетание "герменевтический комментарий" не означает, что комментарий "сделан" герменевтом или осуществлен по каким-то определенным, раз и навсегда заданным критериям герменевтического анализа. Называя комментарий герменевтическим, я хочу подчеркнуть не принадлежность его к герменевтическим канонам, но его внутреннюю характеристику: направленность, нацеленность на прояснение смысла, т. е. того, что составляет объективное поле текста, его логический состав». См.: *Щедрина Т. Г.* Перевод как культурно-историческая проблема (отечественные дискуссии 1930–1950-х годов и современность) // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 33.

сама идея сообщества этимологически строится на идее защиты «нас» от «чужих», т. е. на идее «негостеприимства», враждебности к чужому. Тем самым, подобно понятию гостеприимства в его латинской подоснове, понятие сообщества несет в себе свою оппозицию: гармония и мир зависят здесь от адекватной «амуниции», т. е. от готовности к войне.

Итак, смысловая основа рассматриваемого понятия — военная, она предполагает построение стены вокруг города, для того чтобы не пускать в него чужих и врагов. Такое строительство, по Деррида, противоположно намерениям деконструкции, которая должна быть «пористой» и «открытой», чтобы встретить другого. Если под сообществом подразумевается гомогенная группа, которая выработала консенсус, некое фундаментальное согласие, то это, скорее всего, нарост над глубинными феноменами раздора и войны. В любом случае в этом понятии и в этой реальности содержится столько же угрозы, сколько и обетования. Несмотря на вполне понятное желание иметь сообщество, невозможно создать его, минуя принцип открытости, подчеркивает Деррида. Однако верно и другое: такое универсальное сообщество, которое бы никого не исключало, было бы противоречием в терминах; сообщество есть то, что должно иметь внешнюю и внутреннюю стороны, а также границы. Вследствие всех этих ограничений, связанных с понятием сообщества, Деррида нередко ставит слово «мы», собирательно фиксирующее сообщность, в кавычки (это значит: «мы, которые не можем называть себя “мы”», или же «мы, если нечто подобное существует»).

Cap/Capital/Capitale — Курс/Капитал/Столица. Любое заглавие — книги, выступления, чего угодно — задает направление, или курс (франц.: cap), прежде всего в воздухе или на море. Заглавие книги Деррида — «Другой курс» (L'Autre cap) — предполагает — проходя через значение «мыс», относимое Полем Валери к западному краю континента, — смену курса, направления, цели, а может быть, и того, кто управляет, что направляет движение морского или воздушного судна (капитан, capitaine — слово с тем же корнем); эта смена курса должна учитывать другие направления, другие курсы, а также курс другого (le cap de l'autre), тем самым она становится условием такой идентификации, которая уже не будет логоцентрической (и тем самым, добавляет Деррида, не будет деструктивной: для борьбы с деструкцией нам и нужна деконструкция). Однако семантика *другого* здесь еще более изощренная: нам нужно помнить не только о «другом курсе» (l'autre cap) и о «курсе другого», но также и о «другом курса» (l'autre du cap). Все это множество смысловых оттенков и подразумевается в заглавии

книги[1]; иначе говоря, в этом курсе есть то, что отличает его от самого себя, показывает его неидентичность самому себе и направляет его к идентичности другого, минуя прямолинейную логику оппозиций.

В это поле взаимосвязей вводятся и другие однокоренные лексические ресурсы: например, такие французские слова латинского происхождения, как le capital (капитал) и la capitale (столица). Смысловые связи между этими понятиями, настаивает Деррида, не угасли, вопреки современным видимостям: ведь столица (la capitale) — это новая форма связывания капитала (le capital) с проблемой европейской идентичности, а критика современных форм динамики капитала и процессов капитализации в рамках новых техносоциальных структур становится нашей новой насущной задачей[2]. Так вот и держится на плаву этот странный (вне осознания этимологического родства слов) и менее странный, если помнить об этом родстве, триплет: «курс», «капитал» и «столица».

Mondialatinisation — Миролатинизация. Как уже говорилось, Деррида сам уточняет, что вводит понятие «миролатинизация» (mondialatinisation) в своей работе «Вера и знание»; он трактует его как совокупность воздействий латинской концептуально-языковой основы на язык права, политики, на толкование любых явлений западной культуры. Поэтому миролатинизация у Деррида — это не просто одно из воплощений проблемы глобальности, как иногда думают, но также и то в этих процессах, что связано с определяющим концептуальным языком, со всей «юридико-теологико-политической культурой»[3] — романской в своей основе, но охватывающей в наши дни весь европейский мир вместе с англо-американским. Однако как бы ни был важен вопрос о языке, о культурной семантике, о моментах антропологических и исторических, невозможно целиком отвлечься и от вопроса о том, что выходит за пределы языка, в данном случае о священном, сакральном в религии, о связи и союзе, об обете, который уже дан, как если бы будущие события уже в некотором смысле уже имели место. И потому, полагает Деррида, — непереводимый момент латинского слова «religio» и предполагаемой им священной связи («религия» и значит «связь»[4]) играет здесь важную роль.

Как уже отмечалось, для Деррида «Словарь индоевропейских социальных терминов» (в областях хозяйства, семьи, общества, а также власти, права, религии) Эмиля Бенвениста — настоль-

[1] *Derrida J.* L'Autre cap. P. 21.
[2] *Ibidem.* P. 56.
[3] *Derrida J.* Le Siècle et le Pardon. P. 66.
[4] *Ibidem.* P. 48–49.

ная книга[1]. Бенвенист описал ту часть лексикона древних индоевропейских языков, которая является их общим достоянием и отражает различные аспекты и явления социальной жизни. Речь идет о таких явлениях из области семьи, хозяйства, власти, религии, которые так или иначе осознаются в социуме и закреплены в виде терминов общего, а не специализированного научного языка. Бенвенист показывает, как явления материальной культуры (и прежде всего гончарного производства, прядения и ткачества) и явления духовной культуры постоянно «синонимизируются» (реконструкция ремесленной терминологии является основой, фундаментом для некоторых сфер духовной культуры).

У Деррида эти развертки параллелей между материальной и духовной культурой не эксплицированы, ему важнее те мыслеобразующие элементы, которые «парят» как над материальными, так и над духовными аспектами культуры, как над ее чувственным, так и над ее умопостигаемым (а в другой метафорической картине составляют их подоснову), снимая саму эту метафизическую оппозицию. Для Деррида латинизмы — это не просто напоминания о латинских истоках семантики философских терминов и слов обыденного языка: они, как уже отмечалось, служат также своего рода опознавательными знаками, отмечая места повышенной значимости, важные смысловые переходы.

Отдельный раздел среди латинизмов у Деррида — слова, заново очищенные от приставок, с которыми они, казалось бы, срослись, и приобретающие тем самым новое смысловое звучание. Пример: слово *férance* — своеобразный неологизм, абстрактное понятие, которое можно перевести как *носимость, носительство* (от латинского fero tuli latum ferre — носить, нести), оно образовано путем изъятия всех тех приставок, с которыми употребляется этот корень. Тем самым обнаженное слово *férance* как бы вторично вводится в регистр философски нагруженных однокоренных слов, обок с référence (по-латыни *refero* — нести назад, отдавать, поворачивать, возвращать, вносить, записывать), а также différence (по-латыни differo — разносить, рассеивать, распространять, но также откладывать, отсрочивать и, наконец, «различаться, быть различным» — между собой, по отношению к кому-то

[1] Ю. С. Степанов, написавший предисловие к этой книге в русском переводе, отмечает, что по широте охвата предметных областей и языкового материала книга Бенвениста беспрецедентна, что она показывает способы непосредственной «терминологизации» социальных явлений в естественном языке, однако указывает и на то, что со времени своего создания Словарь кое в чем устарел и нуждается в некоторых уточнениях. См.: *Степанов Ю. С.* «Слова», «понятия», «вещи». К новому синтезу в науке о культуре. Предисловие // *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 5–25.

или к чему-то[1]). Деррида изобретает яркие контексты близкого соседства и взаимодействия «носимости» (férance) с «референцией» и «дифферансом», подчеркивая индивидуальные значимости самим этим соседством и перекрещиваниями. Например, чтобы обрисовать превращение индивидуального травматического опыта в нечто общезначимое, говорится, что травматические события оставляют стигматы и раны и что именно такова реальность или поле значимости [продолжаю по-французски:] de toute *férance*, de toute référence comme différance[2]. Интерпретирующий перевод этой фразы должен был бы подчеркнуть, что речь здесь идет о разных модальностях возгонки индивидуального опыта к общему, т. е. о его «носимости» (férance), но также «от-носимости» (référence), «раз-носимости» (différance[3]) По той же схеме — т. е. путем вычитания, изъятия привычной приставки *de-* образуется и такое несуществующее в современном французском языке слово, как «monstration» «монстрация» (можно было бы сказать «показ», если бы это не убирало важный смысловый обертон: ведь в слове «монстрация» заметен «монстр» — нечто чудовищное, уродливое, чрезмерное).

Латинские корни, как мы увидим далее, говоря о неологизмах, необычайно активны в создании цепочечных терминов, которые образуют самостоятельную рубрику среди прочих дерридианских латинизмов. Так, гротескный образ современной политической мысли Деррида рисует вытянутой в линию цепочкой корней: это — «фалло-патерно-филио-фратерно-ipso-центризм», иначе говоря, эта мысль является фалло-патерно-филио-фратерно-ipso-центрической (phallo-paterno-filio-fraterno-ipsocentrique)[4]. Или вот еще пример латинско-греческой цепочки: «авто-танато-гетеро-био-графия» (последовательность этих элементов в разных случаях может быть различной).

Мысль Деррида, таким образом, строится на европейском языковом перекрестье, где пересекаются, в частности, греческий, латинский, французский, английский, немецкий языки. Она выступает как наследница сразу нескольких пересекающихся тради-

---

[1] См.: Русско-латинский словарь / Под ред. А. Н. Попова. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1961.

[2] *Derrida J.* Monolonguisme de l'autre. P. 49.

[3] В данном случае («раз-носимость») я даю необычный перевод знаменитого дерридианского слова дифферАнс; если в подавляющем большинстве контекстов нам важнее в нем значение *различия* по контрасту с *тем же самым* (различАние), то в данном случае важнее повернуть его другой стороной, подчеркнуть иную этимологическую линию его связей с другими однокоренными словами.

[4] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 38.

ций, однако немецкая традиция для современной французской философии — привилегированная. В текстах Деррида еще один из опознавательных знаков перехода в другой регистр чтения — появление проблематики перевода и обсуждение ситуаций перевода: это касается, прежде всего, немецких текстов, а среди них особенно Хайдеггера. При этом Деррида показывает читателям различные переводы, обсуждает их, что-то выбирает среди уже существующих вариантов, подчас даже что-то предлагает сам. И в самом деле: переводится ведь не просто слово на слово, но целый кластер семантических возможностей одного языка на кластер семантических возможностей другого языка, причем полного совпадения этих возможностей никогда не бывает: некоторые из них неизбежно теряются, а другие столь же неизбежно добавляются, так что в переводе не только теряется то, что в оригинале было, но и добавляется то, чего в оригинале не было. Можно сказать, что в известном смысле перевод и деконструкция пересекаются и поддерживают друг друга.

Итак, германская лексика занимает во французской философии вообще и у Деррида, в частности, большое место. В этой связи мы можем привлечь некоторые комментарии к этой культурно-лингвистической ситуации, сделанные Франсуа Везеном, автором одного из переводов хайдеггеровского «Бытия и времени» на французский (Деррида неоднократно на него ссылается: как правило, он работает с несколькими переводами и сопоставляет их). Так, Ф. Везен пишет: «Сейчас, когда важная переводческая работа уже осуществлена, стало совершенно очевидно, что почти все существенное, достигнутое в философии за последние два века, было работой немецких философов: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, эти восемь имен образуют сегодня перед нашими глазами последовательность вершин, связанных между собой в единой непрерывной цепи, — преемство, равного которому не может предложить ни Франция, ни какая-либо другая европейская или американская страна»[1]. Когда после войны 1939–1945 феноменология и экзистенциализм выдвинули на первый план Гуссерля и Хайдеггера, все французы — Кавайес, Арон, Бофре, Сартр, Мерло-Понти — стали внимательнейшим образом читать немецкую философию. По Везену, Германия — это «локомотив современной философии»[2], тогда как французские вагоны просто прицеплены в тот же поезд. Хотя это высказывание преувеличенно, доля истины в нем есть.

[1] *Везен Ф.* Философия французская и философия немецкая / Пер. с франц. В. В. Бибихина. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 6.
[2] *Там же.* С. 9.

Учение в школе немецкой философии поэтому с какого-то момента стало восприниматься французскими философами как насущная необходимость. Деррида не был исключением из этого правила: Хайдеггер, Гуссерль, Ницше, Фрейд, Кант, Гегель — их понятия и мыслительные ходы занимают огромное место в его трудах. В текстах Деррида многие десятки и, думаю, сотни немецких слов. Откроем наугад любую его работу, и мы найдем в ней множество более или менее развернуто прокомментированных немецких слов и выражений. Открываем, например, «Почтовую открытку» и видим такие немецкие термины психоаналитического и социологического словаря, как Fort/Da, Geist, Seelevorstellungen, Nachträglichkeit, Erzatz, Zeiteinheit (единство времени), Bewältigung (насильственное проявление власти), Bemächtigung (превосходство, власть), Bemächtigungtrieb, als dominierender Partialtrieb (влечение к овладению как доминирующее частичное влечение), Bindung (связывание), Umsetzung (смещение), Erlöschen (погашение влечения)... Читая Фрейда и других германоязычных авторов, Деррида всегда подставляет к французским переводам немецкие оригиналы во всех существенных для его анализа местах и делает попытки более точного, иногда многократного переформулирования тех или иных понятий. Это во многом относится и к Гуссерлю, и особенно к Хайдеггеру. Изобилие немецких терминов указывает на то, что переводимые смыслы еще не вполне находятся во французском лингвоконцептуальном ареале, но уже не находятся и в немецком. Деррида как-то заметил, что полнота истолкования при переводе предполагала бы использование всех известных нам ресурсов всех переводов: эта мысль мне очень близка, и я провожу ее, в частности, на анализе психоаналитического материала при сопоставлении разных концептуальных языков психоанализа[1].

Приведу лишь один пример работы Деррида с немецкой философской лексикой при переводе. Речь идет об аналитике Dasein, в частности в связи с первостепенно важной для Деррида проблемой смерти. Деррида читает «Бытие и время» Хайдеггера и замечает: здесь возникают свои апории, которые Хайдеггер не всегда тематизирует. Итак, «моя смерть» — если представить себе, что эта синтагма не имеет кавычек и, стало быть, не относится к кому-то другому, становится апорийной, так как свидетельство моей смерти и дискурс о моей смерти мне недоступны и неподвластны. У Хайдеггера в «Бытии и времени» есть знаменитое

[1] *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. 2 изд. / Пер. и науч. ред. Н. С. Автономовой. СПб.–М.: Центр гуманитарных инициатив. 2010.

определение: смерть есть «возможность прямой невозможности Здесь-бытия» (Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit)[1], Углубившись в существующие французские, но также и английские переводы Хайдеггера, Деррида уточняет: да, смерть Dasein, к которой можно отнести слова «eigentlich sterben», и конец жизни (к которой можно было бы отнести глагол «verenden») — разные состояния. Вообще смерть Dasein не есть конец человека, между одним и другим есть место, где, можно сказать, конечное кончается. Для того чтобы как-то вычленить собственно «конец», обычный глагол «умереть» не подходит: Везен (Vezin) переводит это состояние как «arrêt de vie» (остановка жизни), а Мартино (Martineau) — через глагол «périr» (погибать), английские переводчики используют здесь слово perishing; что же касается Деррида, то он предпочитает вариант Мартино[2].

Продолжая вместе с Деррида анализ экзистенциальной аналитики Dasein, мы приходим к еще одному удивительному месту, где каждый вариант перевода явным образом вносит свой смысловой оттенок, а Деррида предлагает свое переводческое решение, хотя лишь в одной фразе. Вот он, этот фрагмент. Хайдеггер говорит, что со смертью Dasein [Здесь-бытие] стоит перед собой в самой своей возможности быть (в оригинале: «Mit dem Tod *steht sich* das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen befor» (здесь и далее курсивы в цитатах мои. — *Н. А.*). Бибихин переводит это так: «Со смертью присутствие стоит перед собой в его самой своей способности быть»[3]. Как поступает Мартино? Он заменяет «steht sich ... befor» на «se pré-cède», т. е. Dasein не стоит перед самим собой, а предшествует самому себе; целиком фраза выглядит так: «Avec la mort, le Dasein *se pré-cède* lui-même en son pouvoir-être le plus propre». Как поступает Везен? Он заменяет «steht sich ...befor» (этот глагол — опора всей фразы, поэтому мы все время смотрим именно на него) на «a rendez-vous» (имеет встречу), а фраза в целом выглядит так: «Avec la mort le Dasein *a rendez-vous* avec lui-même dans son pouvoir-être le plus propre». Получается, что Dasein имеет встречу с самим собой. Английские переводчики, к которым также обращается Деррида, дают буквальный перевод: «With death, Dasein stands before itself in its ownmost potentiality-for-Being»[4] (Dasein стоит перед собой...).

---

[1] В переводе В. Бибихина: «Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия». См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 250.

[2] *Derrida J.* Apories. Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité». Paris: Galilée, 1996. P. 63.

[3] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 250.

[4] Примеры из других переводов см.: *Derrida J.* Apories. P. 118–119.

В данном случае Деррида предлагает нам свой вариант, который сам же называет необычным и странным (insolite): «Avec la mort, le Dasein *s'at-tend* lui-meme dans son pouvoir être le plus propre»[1]: немецкое «steht sich ...befor» заменено здесь на «s'attend...». Употребленный Деррида глагол обладает повышенной переходностью в сравнении с глаголом оригинала: он может относиться к говорящему (дожидаться...) или же к кому-то или чему-то другому (ожидать прихода или наступления чего-то), он также может иметь возвратное значение (дожидаться друг друга, как если бы это была назначенная встреча, в данном случае — со смертью). К тому же Деррида разбивает привлеченный им глагол дефисом (s'at-tend), отделяя приставку от корня и выдвигая на видное место материальное значение корня (tendre — тянуть, напрягать), чем, возможно, подчеркивает «вещественный» аспект неотвратимости. Однако предлагаемый Деррида перевод с его широким спектром переходности тем более предполагает, что ожидаемое мною есть, скорее всего, нечто не-мое. Моя же смерть невозможна, я не могу умереть один, я умираю как другой или, точнее, во мне происходит смерть другого, которая всегда приходит первой. В этом левинасовском мотиве невозможность «моей смерти» выявляет, по Деррида, всю свою апорийную суть.

§ 4. Неология[2] и синкатегорематика

А теперь обратимся к неологизмам Деррида. Однако сразу отмечу, что употребительность собственно неологизмов — в сравнении с другими лексико-терминологическими единицами — неизбежно оказывается сравнительно невысокой. Так как устойчивой тради-

[1] *Derrida J.* Apories. P. 116.

[2] Как уже отмечалось, много ценного материала для изучения лексикологического слоя языка Деррида, содержится в статье: *Moussaron J.-P.* L'ésprit de la lettre // Cahier de l'Herne: Jacques Derrida. P. 363–371. Это едва ли не единственная из известных мне французских публикаций, специально посвященных разбору собственно неологизмов Деррида. В более общем плане вопросы стиля Деррида рассматриваются в работе: *Siscar M.* Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie. Paris: L'Harmattan, 1998. Особо выделю монографию: *Hobson M.* Jacques Derrida. Opening Lines. L.; N. Y.: Routledge, 1998 (переизд.: Taylor & Francis e-Library, 2001). Автор (она преподает французский) ставит целью исследовать отношения аргументации к способам письма Деррида: в частности она анализирует игру цитат, модальности высказывания, формы косвенной речи, приемы пародирования, повторы и др., а также сформулированные благодаря этим приемам проблемы — сингулярности, события, Другого, закона, отрицания и др. В целом полученная картина должна представить «бессубъектное трансцендентальное поле», в котором осуществляется и прослеживается «неклассическая диссоциация мысли и языка».

цией лексикологического обозначения разных случаев неологии мы все же не располагаем, я считаю возможным использовать термины собственного изобретения, называя главные виды лексических неологизмов у Деррида цепочками, кентаврами и грибницами (в тех случаях более развернутых лексических образований вокруг одного корня).

Типичным примером *цепочек* могут выступать весьма характерные для Деррида нанизывания корней через дефисы. Более коротких цепочек у Деррида — множество: из более ранних у нас на слуху разнообразные цепочки, построенные вокруг логоцентризма, к которому могут присоединяться и другие элементы (например, фоно-фалло-телео-онто-логоцентризм и др.). У более позднего Деррида встречаются цепочечные образования, построенные вокруг тематики общества и образования социальных связей. Напомню один из уже приводившихся примеров: «фалло-патерно-филио-фратерно-само-центризм» (phallo-paterno-filio-fraterno-ipso-centrisme)[1]. А вот еще пример: «иррацио-гос-национализм» (irratio-état-nationalisme; Деррида пишет это слово слитно, но я его здесь разбиваю, чтобы яснее показать его смысловую структуру)[2] (речь идет об иррационалистических идеологиях национальных государств, которые воспроизводят схематику субъективистски понимаемого суверенитета). Впрочем, цепочечные образования могут быть построены практически на любом материале. Ср.: «электро-кардио-энцефало-ЛОГО-иконо-кинемато-биограмма» (électro-cardio-encéphalo-LOGO-icono-cinémato-biogramme)[3]. Из более поздних назову хотя бы «техно-теле-дискурсивность» и «техно-теле-иконичность»; это приемы, посредством которых формируется современное публичное пространство — нечто не живое и не мертвое, не присутствующее и не отсутствующее; оно постоянно порождает призрачность, причем важнейшая граница между частным и публичным в ней постоянно смещается. Такими же бесконечно длинными предложениями, затягивающими слушающих в цепь отношений — в данном случае, отношений дружбы, может запечатлеваться и логика призыва: «Вы-мои-друзья-будьте-моими-друзьями-и-хотя-вы-еще-ими-не-являетесь-вы-уже-ими-являетесь-потому-что-я-вас-так называю» (Vous-mes-amis-soyez-mes-amis-et-bien-que-vous-ne-le-soyez-pas-encore-vous-l'êtes-deja-puisque-je-vous appèle-ainsi). Эту

[1] *Derrida J.* Le «Monde» des Lumières à venir // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003. P. 38.
[2] *Ibidem.* P. 204.
[3] *Derrida J.* Carte postale. P. 76. Контекст возникновения неологизма такой: речь идет о давней мечте мгновенного и исчерпывающего обследования.

формулировку Деррида именует «мессианическим телейопойэзисом [teleiopoièse]»[1].

Кентавры (как мы видели, выше для подобных случаев предлагался термин «телескопическое образование») возникают тогда, когда одно из слов, как бы на бегу, врезается в другое, образуя с ним некое единство, иногда это может быть более сложная коллизия из нескольких слов, склеившихся в динамике взаимодействий. Вот пример двухчастной склейки: «носталжирия» (nostalgérie[2]): ностальгия по Алжиру. Или locommotion[3]: в этом слове склеены элементы loco- (locomotive), обозначающий средства передвижения, и commotion, обозначающий сотрясение, потрясение, волнение; в целом получается некий совокупный «аффект, связанный с опытом путешествия, передвижения». Выше уже приводился пример mondialatinisation[4] (миролатинизация): в этом французском термине происходит склейка прилагательного «mondiale» (мировой, всемирный) и существительного «latinisation» (латинизация): речь идет, как неоднократно отмечалось, о глобальном распространении латинского языка культуры и права на все сферы современной жизни — социальной, политической, религиозной. Во всех подобных случаях пересечение смыслов приводит к их интенсификации. Неологизм «obséquence»[5] предполагает склейку слов «obsèques» (похороны), «sequence» (эпизод, ряд карт одной масти, секвенция): количество возможных ассоциаций в подобных случаях всегда и заведомо неограниченно. Неологизмы «topolitologie», «topolitique» (тополитология, тополитический) составлены из элемента «topos», место (топология — наука о местах), и «политика» (политология): это намек на проблему «места» в политике и политологии — в связи с распространением определенных «телетехнологий»[6].

Яркий пример кентавра — слово «перверформативный» (perverformatif): в него входят слова pervers (перверсный, извращенный) и performatif (перформативный). Кстати, отметим здесь, что Деррида ведет постоянное переосмысление классических теорий перформа-

[1] *Derrida J.* Politiques de l'amitié. Paris: Galilée, 1994. P. 262. Приведенная выше длинная фраза обыгрывает высказывание Монтеня о дружбе (см.: главу 9: «En langue d'homme, la fraternité...» из этой книги).

[2] *Derrida J.* Le Monolinguisme de l'autre. P. 86.

[3] *Derrida J., Fathy S.* Tourner les mots. Au bord d'un film. Paris: Galilée-Arte, 2000. P. 104.

[4] *Derrida J.* États d'âme de la psychanalyse. Paris: Galilée, 2000. P. 65.

[5] *Derrida J.* Glas. 1994. Многократно.

[6] Ряд кентаврических слово-понятий, таких как «тополитология», «артефактуальность» и др., рассматриваются в статье: *Stiegler B.* Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith // Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002. P. 238–270.

тивных высказываний; в частности, он считает тщетными все попытки проводить жесткие разграничения между подлинными и неподлинными, аутентичными и неаутентичными перформативами.

Иногда возникают более сложные переклички слов на общей корневой основе. Например, «грибницу» — в моей терминологии это куст сложно соотнесенных терминов, среди которых могут быть и кентавры, — образует группа слов: анархивный, архиволитический, анархиволитический, общая архивология (anarchivique, archiviolithique, anarchiviolitique, archiviologie générale) и др. «Анархивный» — кентавр, образованный из слов «анархия» и «архив», в целом оно обозначает все, что относится к архивации и одновременно к стиранию архивной записи; вокруг него роятся и другие пересекающиеся с ним неологизмы. Деррида говорит и о проекте «общей архивологии — этого слова не существует, но оно могло бы обозначать общую и междисциплинарную науку об архиве»[1].

А вот еще одно комплексное образование, в которое входят разные слова с частично пересекающимися корнями и другими элементами, о нем уже отчасти упоминалось. В основе этого комплекса образ судьбы (destin). Речь идет о целой группе неологизмов, к которой можно отнести такие слова, как destinerrance[2], где destin — это судьба, рок, фатум, участь, доля, а errance — блуждание, скитание, странствие, в целом получается нечто вроде «судьбинного блуждания»; adestinerrance (все то же, только с добавлением приватива «а»), adestination (отсутствие направления; неприбытие в пункт назначения), clandestination (кентавр из «clandestine», тайный, и «destination», направление) и др.

Отметим особо, что некоторые пары слов образуют антиномии, или — на лексическом уровне — оксюмороны (так, destinerrance оксюморонно предполагает и определенную направленность, destination, и ненаправленное блуждание, errance). Однако на эту антиномию можно взглянуть и иначе. Еще в «Почтовой открытке» (1980) говорилось о том, что «предназначенное», «посланное» кому-то письмо обычно не находит своего настоящего адресата (и прежде всего потому, что настоящего адресата не существует). В некотором смысле это может рассматриваться как условие возможности прочтения писем или книг — другими людьми, кем угодно — вне предполагавшегося поначалу контекста. Письмо в этом смысле похоже на запечатанную бутылку, брошенную в море, так что можно сказать, что блуждание — его участь. А вот и пример оксюморонности на уровне морфологической структуры: Дерри-

[1] *Derrida J.* Mal d'archive. 1955. P. 25, 56.
[2] *Derrida J.* Donner le temps. 1991. Многократно.

да говорит о языке, который не является ничьей собственностью, о чем свидетельствуют тщетные попытки его присвоения и переприсвоения. В этом случае, наряду с апроприацией (присвоение) и дез-апроприацией (лишенность собственности), Деррида использует и парадоксальный термин «экс-апроприация» (exappropriaton), который обозначает одновременно прямо противоположные движения — к себе и от себя, присвоение и от-своение.

Хотя мы в данном случае имеем дело с прозой, а не со стихом, однако, пожалуй, тыняновское правило «тесноты стихотворного ряда» проявляется и здесь, создавая дополнительные эффекты перебивов, сгущений, смещений, усиления смежных, соседствующих, находящихся в сфере взаимного влияния слов и словосочетаний.

Ряд неологизмов основан на большей или меньшей близости произношения при отсутствии этимологической близости и различии написания (otobiographie — от autobiographie, hantologie — от ontologie); на перестановках по типу хиазма (медиагогия — от демагогии) и др.

Термином ***синкатегорематика*** обозначаются здесь слова и элементы, которые играют роль связок: они не имеют самостоятельного значения, но становятся значимыми, употребляясь вместе с другими «полнозначными» словами.

В текстах Деррида к этой группе стоит отнести, например, особое использование дефисов: их функциями могут быть склеивание отдельных слов в длинные слова или, напротив, расщепление отдельных слов и подчеркивание их отдельных частей. Так, дефисы, как мы уже видели, хорошо умеют образовывать составные слова-цепочки, но они же способны расщеплять слова, подчеркивая либо приставку, либо корень (re-marque[1], dés-avouer[2]), или же разбивая два корня в сложном слове (véri-fication[3]). Дефисы часто работают в двухчленных словесных образованиях, порождая, в зависимости от семантики слов, разнообразные эффекты: усиления (sur-parasite)[4], отрицания (non-coupable)[5], выступая в качестве

[1] Подобных примеров немало в «Монолингвизме другого», некоторые из них уже приводились; Ср., например, также: *Derrida J.* Ulisse-gramophone. P. 59.

[2] *Derrida J.* Artaud le Moma. P. 87.

[3] *Ibidem.* P. 61 Речь идет о «вери-фикации» человеческого лица, истину которого должен «сделать», т. е. вызволить и показать художник.

[4] Ср. *Derrida J.* Points de suspension. P. 248 (247–248). Приведу всю фразу, где прилагательное «сверх-паразитарный» отнесено к самой деконструкции: «"Деконструкция" всегда проявляет внимание к этой недеконструируемой логике паразитирования. В качестве дискурса деконструкция всегда является дискурсом о паразитировании, неким паразитарным — по отношению к теме паразитирования — диспозитивом, сверх-паразитарным дискурсом».

[5] *Derrida J.* Dissémination. P. 211.

связки разнородных частей (таковы, например, сдвоенные субстантивы — la phrase-chose[1], le fou-enfant[2], субстантивированный инфинитив с дополнением — un avoir-lieu[3], субстантивированный инфинитив с предлогом — l'à-traduire[4]) и др.

К этому же разделу можно отнести большинство примеров с игрой приставок и суффиксов, предлогов и союзов, с использованием многообразия возможных функций кавычек в тексте. Вот пример (из текста «Пере-жизнь»[5]: «Mais qui parle de vivre? Autrement dit sur vivre?»[6] (Но кто говорит о том, чтобы жить? Иначе говоря, о жизни?) Деррида повторяет эту фразу несколько раз, экспериментируя с кавычками и с параллельным сдвигом смысловых ударений. Ведь эту фразу можно воспринимать как прямой вопрос и как скрытую цитату. Но коль скоро кавычки поставлены, от них потом трудно отделаться: они делят фразу и перекраивают ее. В зависимости от того, на каком месте они стоят (на «кто», на «о», на «жизни», а во французском языке соответственно — на «survivre» в целом, на «sur», на «vivre» или на обоих этих словах по очереди), синтаксический рисунок и смысл фразы будет разным. Кстати, что может значить «sur» — super, hyper, over, above, beyond? Все эти названные смыслы могут еще больше дробиться, например, когда мы трактуем «пере-жизнь» как «все еще жизнь», как «больше, чем жизнь» «лучше, чем жизнь», как «больше жизни», и так далее... Как уверяет Деррида, все это вовсе не игра слов в обычном смысле забавы, но столкновение с моментами непереводимости, которые, однако, не останавливают, но в конечном счете

---

[1] *Derrida J.* Artaud le Moma. P. 14. Вот она, эта фраза-вещь: «И кто / сегодня / скажет / что?» (Et qui/aujoud'hui/dira/quoi?). «Фраза-вещь» сама не знает, что она хочет сказать, она находится в состоянии «нерешенного решения» (l'indécise décision), но вместе с тем она действует: она лепит вещи — словами, буквами, красками.

[2] *Derrida J.* Artaud le Moma. P. 102. Это составное слово («безумец-ребенок») — характеристика самого Арто, который протестует против «суждения всех судей» — Двора, Церкви, Государства, Семьи и Общества, против врачей и арткритиков, моралистов и профессоров — всех, кто выставляет ему диагноз.

[3] *Ibidem.* P. 14. Дословно: «имение места».

[4] *Derrida J.* Ulisse gramophone. Deux mots pour Joyce. P. 60. Этот субстантивированный инфинитив, который в буквальном переводе значит «подлежащее переводу», «то, что должно быть переведено», используется у Деррида внутри парадоксальной, но осмысленной фразы, посвященной проблемам перевода. Вот она: «Согласно дистинкции, которую я рискнул предложить по поводу истории и самого имени Вавилона, то, что остается *непереводимым*, это, в глубине (au fond), единственное, *что требуется перевести* (à traduire), единственное *переводимое* (traductible). То, что требуется перевести из переводимого (l'à-traduire du traductible) может быть лишь непереводимым» (P. 59–60).

[5] *Derrida J.* Survivre // *Derrida J.* Parages. Paris: Galilée, 1986. P. 119–218.

[6] *Ibidem.* P. 119.

интенсифицируют процесс, динамику языка, переход из одного языка в другой[1].

Яркой продуктивностью в текстах Деррида и вообще в современной французской интеллектуальной литературе обладает суффикс «-ance». Как я уже говорила, но повторю это здесь по случаю еще раз, именно с его помощью образован один из замечательных неологизмов Деррида, вдохновленных понятием «остатка», «остатков» (les restes) (оно было выявлено выдающимся французским индологом Шарлем Маламудом в анализе ведических текстов): получается обобщенная остаточность (restance). Продуктивный суффикс «-ance» привлекает Деррида, по его собственному признанию, нечеткостью разведения между активным и пассивным залогом в ходе совершения действия[2]. Примерами употребления этого суффикса для создания неологизмов являются, помимо уже упоминавшегося survivance (пере-жизнь, пережитие)[3], revenance (постоянные возвращения привидения, см., в частности, в «Призраках Маркса»), demeurance[4], ouvrance[5] (в том числе и как перевод немецкого «Erschlossenheit»), уже упоминавшееся слово férance[6] и др.

Среди других суффиксов, создающих неологизмы, у Деррида может использоваться «–ité»: напомню о многократно уже упоминавшемся слове messiani*cité* (мессианистичность, мессианскость) в отличие от messianisme (мессианизм). Другой способ образования понятия от того же корня — использование субстантивированного прилагательного: вместе «мессианизма» — «мессианское» (le messianique). Для того чтобы подчеркнуть свой особый подход к проблемам политического, Деррида пользуется также субстантивированными прилагательными, что широко применяется во французском языке вообще и в современном терминологическом языке, в частности. Так, на месте «политики» (la politique) мы находим у него «политическое» (le politique), на месте «этики» — «этическое» и др. В современном русском языке, возможно, под влиянием французских переводов, эта тенденция тоже стала закрепляться, хотя для русского языка такая модель словообразования совершенно непривычна, равно как и субстантивация инфинитивов (время от времени возникают негромкие споры о том,

[1] *Derrida J.* Survivre. P. 119.
[2] Среди примеров употребления этого суффикса: survivance (*Derrida J.* Demeure. P. 54).
[3] *Ibidem.* P. 54.
[4] *Derrida J.* Artaud le Moma. P. 75
[5] *Derrida J.* Politiques de l'amitié. P. 76.
[6] *Derrida J.* Monolonguisme de l'autre. P. 49.

должны ли мы переводить, например, заглавие книжки Фуко как «Надзор и наказание» или же как «Надзирать и наказывать»).

Судя по некоторым текстам, вопрос о статусе союза «и» подчас оказывается для Деррида среди самых важных[1]. «И» может означать конъюнкцию, но также адъюнкцию, присоединение (по типу черенка, прививки). Союз «и» — не является категорией, он не имеет собственного независимого содержания, но представляет собой синкатегорематический элемент. Об этом Деррида говорил в связи с гуссерлевским анализом в IV Логическом исследовании, где рассматривается идея чистой логической грамматики и вопрос о том, можно ли «понять синкатегоремы вне всяких связей». Отделенная от контекста синкатегорема, считает Гуссерль, не имеет никакого значения, во всяком случае вне контекста она не имеет того значения, которое имеет в категорийном контексте, где происходит восполнение значения (complément de signification, Bedeutungsergänzung), которое иначе остается неопределенным в том, что касается его реального содержания. Такие выражения, как «в связи с», «или», не могут иметь никакого интуитивного понимания, никакого «наполнения значением» (Bedeutungserfüllung), если они не участвуют в контексте. Анализируя гуссерлевский текст, Деррида показывает, что «и» фиксирует «неустранимую неполноту всех интуиций "и"», если только этот элемент не находится в цепочке с другими элементами, которые преобразуют его в «целостность значения» (Bedeutungsganzes).

§ 5. Философский язык: за пределами языковых правил?

Одним из важнейших правил западной философии является базовое правило логики, часто именуемое законом исключения третьего. Смысл его в аристотелевской трактовке заключается в том, что «между утверждением и отрицанием третьего быть не может». Иначе говоря, высказывание может быть либо истинным, либо ложным, оно не может быть ни тем, ни другим, ни тем и другим одновременно. Те или иные исключения из этого правила были замечены еще давно. Так, правилу исключения третьего противоречат все (или большинство) поэтических высказываний. Помимо этого существуют еще метафизические высказывания, которые не поддаются проверке, существуют и другие высказывания,

[1] *Derrida J.* Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) // Cahier de l'Herne: Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne 2004. P. 21–33. Исходная версия была опубликована сначала по-английски (2000).

которые могут быть грамматически правильными, но лишенными смысла. Так что в самом указании на существование таких высказываний нет новизны. Однако Деррида на этом не останавливается и вообще не это для него самое главное. Деррида — более четко, чем кто-либо до него — показывает, что язык не обладает существенной связью с объектами или даже идеями, которые он призван называть и описывать.

Когда Деррида подчеркнул, что вся западноевропейская мысль и особенно философия базируется на принципе бинарности, это и означало, что имплицитно в ней заложен закон исключенного третьего: высказывание может быть либо истинным, либо ложным. И этот принцип распространяется на все внутри и вовне: что-либо может быть либо живым, либо неживым, находиться либо снаружи, либо внутри, либо сверху, либо снизу, высоко или низко, слева или справа. Чтобы придать смысл получаемому опыту, мы делим его на телесное/духовное, позитивное/негативное, общее/частное, женское/мужское. При этом значение каждого термина напрямую зависит от значения другого, связанного с ним бинарной оппозицией, так что процесс определения значения превращается в замкнутый круг, не выходя в реальность, которую он притязает описывать. Деррида, можно сказать, видел в этом общую погрешность законов логики и всей системы мышления, основывающихся на метафизическом предположении о том, что элементы реальности логически взаимосвязаны и что законы логики описывают эту реальность.

Однако помыслить эту картину можно и иначе. Сознание, при помощи которого происходит наше интуитивное познание мира, находится вне пределов действия логики. Познать себя и мир мы можем только при посредничестве нашего сознания и функционирования языка. Сознание и язык создают наше знание. У Деррида получается так, что в основе нашего знания о мире, построенного по понятиям логики, идентичности (закона исключенного третьего) и истины, лежат различного рода апории, неразрешимые противоречия. Между прочим, в этом моменте рассуждении некоторые исследователи готовы видеть внутреннее противоречие и у самого Деррида: если из-за своей апорийной структуры наша логика дискредитирует сама себя, то и доказательства Деррида, выстроенные достаточно логично, тоже оказываются автоматически дискредитированными. Правда, деконструкционистская логика, которая, по мысли Деррида, сама себя развертывает, обычной логике не подчиняется и к обычной логике не приводима: ее цель, как мы могли убедиться, выявить те элементы, которые исключаются из сокровищницы нашего интуитивного сознания,

когда мы упаковываем свой опыт в рамки логического знания, лишаясь тем самым креативных ресурсов самой логики.

Каким образом мы выражаем свои мысли и знания? С помощью языка. Но язык не является ни точным, ни логичным. В каждом слове, в каждой фразе и предложении двусмысленности или возможности появления двусмысленностей, искажающих значение. У каждого слова есть свое поле значений, но с ним связывается также неопределенное и неограниченное число смысловых обертонов, коннотаций. Они строятся на разного рода игре слов, на отсылках к другим смыслам или созвучиям, на возможностях разных толкований, на расходящихся значениях корней и т. д. В устной речи нередко бывает и намеренное изобретение двусмысленностей. Актер делает акцент на какой-то совершенно невинной фразе и открывает простор для других, отнюдь не невинных толкований. Однако то же самое происходит и в письменной речи: читатель привносит в него свое собственное толкование, отношение, намерение. Понятия, которые не способны самоидентифицироваться и идентифицировать то, к чему они относятся, становятся немыслимыми, а язык, погружаясь в ситуацию текучести, игры слов и парадоксов, становится структурно родствен, согласно подсказке Лакана, бессознательному.

Однако, даже если считать, что Деррида уклоняется от точных формулировок, заявляя, что язык избегает точных значений, все равно мы не можем не учесть, что язык возникает как средство коммуникации и в любой своей позиции эту интенцию сохраняет (но это противоречит тому, что говорилось о Якобсоне). Коммуникация по-прежнему остается целью существования языка, вне зависимости от точности передаваемых смыслов. Да, конечно, литература постоянно использует языковую неоднозначность, но даже в этом случае дело редко доходит до абсолютной бессмыслицы. Сила воздействия любой экспериментальной литературной техники (дадаистской, сюрреалистской или еще какой-то) связана с нарушением ожидания привычных смыслов слов и соответственно возникновением новых ассоциаций. Если бы текст вообще был лишен смысла, все эти эффекты были бы невозможны. Анализ, проводимый Деррида, показывает нам не то, что значит текст, а то, каким образом текст, несмотря на отсутствие прямой и однозначной референции, приобретает значение.

Неудивительно, что ход мыслей Деррида не произвел благоприятного впечатления на американских философов. Возможно, подобный анализ и подходит для литературной критики, но что у него может быть общего с требованиями ясности, предъявляемыми к философскому аргументу? Казалось, единственной це-

лью Деррида было сбить всех с толку, лишить смысла понятия и установки, тогда как цель философии, напротив, устранить многозначность. Какой же смысл в том, чтобы заново ее вводить? У Деррида на это было два возражения. Во-первых, он пытается показать правила функционирования философии, ее предпосылки и скрытые коды. Во-вторых, он указывает на вполне реальный факт многозначности, заложенной в самом существовании любого языка, и игнорировать это — значит игнорировать реальность языкового функционирования.

Систематизация несистемного. Мы уже много раз видели, как Деррида пытается ускользнуть от всех возможных определений (так, единицы, которыми пользуется Деррида, — не понятия, не объекты, не методы, не акты, не операции и т. д.). В конечном счете мы к этому привыкаем и стараемся сами что-то понять. Он берет то, что кажется завершенным и систематизированным, и выявляет в этом незавершенное и несистематизированное, показывая тем самым открытость структуры. Р. Гаше, один из наиболее тонких и благожелательных исследователей Деррида, считает его целью поиск «инфраструктуры несистематичностей философской мысли»: они не образуют единств и остаются лишь квазисинтезирующими конструкциями[1]. Для Гаше все понятия Деррида — архе-след, различАние, восполнение-замена — суть примеры подобных конструкций.

Ответ на вопрос о том, что именно и как разбирается при деконструкции, во многом зависит от точки зрения: смотрим ли мы на объект извне или изнутри, разглядываем ли действия деконструктора со стороны или сами участвуем в этих операциях. Собственно говоря, система или не система — это во многом зависит от точки зрения — извне или изнутри. Деррида отказывается определять свое место или же определяет его «неразрешимым» образом: а именно — его деконструкция есть структурированная генеалогия философских понятий или, иначе говоря, нечто «наиболее внутреннее», но построенное «из некоей наружи»[2]. Эта принципиальная оксюморонность позволяет ему занимать любую позицию — систематическую или несистематическую, внешнюю или внутреннюю. Важно выявить нечто скрытое, запрещенное и построить генеалогию этого заинтересованного подавления (в этом замысле есть психоаналитический аспект, как мы только что видели, рассуждая о понятии архива и об архивологии как дисциплине).

Но с чего начать, как приступить к этой работе? Это может быть какая-то яркая деталь, а может быть очевидная (или только пред-

[1] *Gasché R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambr. (Mass.); L.: Harvard Univ. Press, 1986.
[2] *Derrida J.* Positions. Paris: Minuit, 1972. P. 15.

полагаемая) неувязка в самой систематизированной мысли. Однако где именно следует внедряться в текст, чтобы за системой увидеть несистему, никогда не ясно. Соответственно и метод работы с «почти» объектами оказывается «очень непрямым»: чтобы уловить и использовать все «случайности» (необходимые возможности) означения, приходится использовать военные (стратегические) или охотничьи приемы (обманки). Для определения тех мест, где деконструкции стоит внедриться и развернуться, Деррида пользуется не методом (систематическим набором процедур, употребляемых с определенной целью), а чутьем, интуицией, «нюхом» (flair). А это значит, что выбор не подлежит обсуждению, доказательству, опровержению. Деррида движется сам и призывает нас двигаться тихой сапой. Обмануть, сделать вид, будто принимаешь те понятия и условия, которые нам навязаны, осуществить разведку на местности в пространстве логоцентрической метафизики, чтобы лучше понять, где и как можно попытаться пойти на прорыв. L'exhorbitant (как уже отмечалось, это — название методологической главы в «Грамматологии») — это одновременно чрезвычайность, чрезмерность, отсутствие систематичности, т. е. метода.

В целом его деконструкция — это разборка концептуальных оппозиций, поиск «апорий», моментов напряженности между логикой и риторикой, между мыслью и стилем, между тем, что «хочет сказать» текст, и тем, что он принужден говорить. В этих метафорах, примечаниях, поворотах в аргументации, т. е. именно «на полях» текста, и работают эти будоражащие силы означения[1]. Текстовые операции, которые совершают и автор, и читатель, сливаются в незавершенное движение, которое отсылает и к самому себе, и к другим текстам: остается учиться читать тексты по краям и между строк, т. е. там, где, кажется, ничего не написано, но на самом деле написано все главное для Деррида.

Однако дело ведь не в том, чтобы заметить или не заметить несистемное, а в том, что с ним дальше делать: вовсе отказаться от поиска системности или строить из несистемного систему, покуда хватит сил. К тому же противоположность системного и несистемного во многом совпадает с противоположностью ставшего и становящегося. Ни то, ни другое не дано нам в чистом виде: за любой системой

[1] Так и для Барта важна не структура, а структурирование, не логика, а взрывы, толчки, вспышки, сам акт означивания. Бесконечные ассоциативные цепочки имеют общеэротический, а не познавательный смысл. Этому — по логике конвергенции, а не влияния — вторит и поздний Лотман: главное в литературе — взрыв как взгляд в запредельное пространство (но нам нужно философское понятие взрыва, а не разрушения). Ср. у Деррида в «Позициях»: главное — чтобы система была открыта к источнику неразрешимостей и подпитывалась им.

будут маячить несистемные остатки, в нее не вошедшие, а в любой хаотической картине какие-то фрагменты будут складываться в нечто более упорядоченное. Этот спор системного и несистемного ярко разыгрался в отношениях структурализма и постструктурализма.

Деррида подчеркивает парадоксальность, апорийность огромного количества философских и нефилософских слов, понятий, ситуаций, событий. Среди них есть такие случаи, когда внутренне противоречивая семантика видна, так сказать, невооруженным глазом. Но есть и случаи менее очевидные, в которых Деррида выявляет неявное, а подчас, возможно, и преувеличивает «неразрешимость» выявленного. Логики считают некоторые виды «неразрешимостей» рядовым явлением: таковы, например, все сверхобщие понятия, которые определяются только друг через друга (материя — то, что не есть сознание, а сознание — то, что не есть материя); таковы ряды перечислений (первый, второй, и т. д., в которых «второй» выступает как условие возможности первого и наоборот); таковы реляционные понятия (типа младший, старший); и конечно — таковы акты самореференции[1]. Мы рассмотрим лишь несколько типических случаев парадоксов или апорий[2] по Деррида, сгруппировав их в три класса — лексико-семантические, синтаксические, прагматические.

«Неразрешимости» лексико-семантические. Они возникают в тех случаях, когда двусмысленные или многозначные слова не могут быть сведены к однозначности. В ряду таких слов (их набирается десятки) «фармакон» у Платона (лекарство–яд, жизнь–смерть), восполнение у Руссо (наличие–отсутствие, дополнение–подмена), «гимен» у Малларме (девственность–брак, сохранение–нарушение) и многие другие.

Но посмотрим внимательнее — действительно ли они «неразрешимы»? Например, греческое слово «фармакон» означает нечто отклоняющееся от нормального уровня здоровья (как физического, так и духовного), а потому оно может выступать и как яд, и как лекарство, и кроме того метафорически — как козел отпущения. В общем виде, можно сказать, — речь идет о контрастных значениях с отсутствующей (нейтрализованной) серединой, и таких примеров среди явлений языка и культуры можно найти сколько угодно. Скажем, героем в романтической поэзии может быть либо святой, либо дьявол — но

[1] Известны лингвистические парадоксы самообозначения, которые в какой-то степени парадоксальны в любом высказывании, где субъект высказывания-акта (énonciation) и субъект высказывания-результата (énoncé) систематически не совпадают. Различные формы и модусы апорийности совпадают в обозначении пограничных ситуаций, особенно — смерти.

[2] Для Деррида в известном смысле все речевые акты «неразрешимы»: он не различает сколько-нибудь жестко и четко апории, неразрешимости, парадоксы, хотя ситуативно мы всегда может уточнить употребление того, а не иного термина.

никогда не «нормальный мещанин». В этом смысле «романтический герой» сходен с платоновским «фармаконом». Или возьмем «гимен» Малларме. Можно ли считать семантику этого слова «неразрешимой», если при введении в контекст она всякий раз отступает? Так, в учебнике по гинекологии нам будет заведомо ясно, что речь идет о плеве-мембране, а в поэтическом тексте, у Малларме, потенциальных значений наверняка будет значительно больше, нежели то, что описывает Деррида. И это различие контекстов диктует различное обращение со словом: в поэтическом тексте задействовано все многообразие оттенков значения каждого слова, а в учебнике господствует установка на однозначность и строгую терминологичность. Иначе говоря, жизнь слов в культуре устроена либо гораздо сложнее, либо гораздо проще, чем может показаться на первый взгляд.

Семантику Деррида, кажется, не любил — из-за общей неприязни к проблеме референции; прагматика была занята жестко определенными философскими позициями (в частности, философов-аналитиков); оставался синтаксис, синтагматика. Однако вряд ли можно сказать, что Деррида развивал область языкового синтаксиса, ибо, погружаясь в этимологические или словарные изыскания, он предпочитал «рассеиваться» в миражах ассоциаций любого типа — смысловых или чисто звуковых, «случайных». Возникают бесконечные отсылки означающих друг к другу, но в этом мареве всегда присутствует и инаугурационный жест (именование в теологическом смысле — это новое рождение).

Неразрешимости синтаксические. Уже в эссе «Различание» (1968)[1] Деррида приходилось доказывать свою непричастность «негативной теологии». Однако если о негативной теологии можно спорить, то негативная семантика у него уж точно есть: это игры двойных (или многократных) отрицаний, при которых логическое отрицание нередко само себя упраздняет. К примеру, след описывается как то, что не наличествует и не отсутствует; и наличествует, и отсутствует; столь же наличествует, сколь и отсутствует, и т. д. Когда Деррида говорит, что ни одно понятие метафизики не может описать след, и накапливает отрицания (не видимый, не слышимый, ни в природе, ни в культуре), его язык все равно работает в таком режиме, чтобы указать на не-первоначальное можно было только с помощью слова «первоначало», хотя бы и перечеркнутого[2], так или иначе отрицаемого.

---

[1] Включен в *Derrida J.* Marges — de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.

[2] О том, что безраздельно доверять операторам отрицания было бы наивно, нас уже давно предупреждал психоанализ; чем больше мы отрицаем что-либо, тем больше у психоаналитика оснований считать, что как раз отрицаемое «истинно»: недаром проблема отрицания и отрицательного суждения о состоянии сознания и состоянии реальности — одна из сложнейших у Фрейда.

Пути синтаксического развертывания негативной семантики ведут нас к мифу, фольклору. Вот древняя загадка: мужчина не мужчина камнем не камнем убил не убил на дереве не на дереве птицу не птицу. У нее есть разгадка: евнух комом земли попал в летучую мышь, сидевшую на кусте. Но в нашем случае разгадок нет и быть не может. Мысль буксует, слова разбухают и интериоризируют весь словарь: так, любой «тимпан» будет одновременно означать все, включая гидравлическое колесо. По сути, любой фрагмент текста у Руссо, Соссюра, Платона — если разглядывать его в увеличительное стекло и вне контекста — порождает эти самые неразрешимости.

Неразрешимости перформативно-прагматические. Применительно к грамматологии они покамест почти не проявляют себя, но важны для нашего общего обзора позиции Деррида. В самом деле, письмо часто порождает двусмысленности, которые нельзя устранить обращением к контексту или к намерениям автора. Возьмем речь Деррида на праздновании двухсотлетия американской Декларации независимости[1] (в которой, как известно, делегированные народом представители торжественно провозглашают объединенные колонии свободными независимыми штатами...). В центре внимания Деррида здесь — именование себя в качестве представителя какой-то социальной общности и подпись под учреждающим документом как перформативные акты. Кто они — эти первые представители народа? Что легитимирует их речь? Как соотносится момент установления закона с самой ситуацией политического представительства? Как понять сам переход от до-общества без конституции к новому политическому порядку? Это ставит особые вопросы юридического высказывания — как в речи, так и на письме: одни исследователи считают все юридические положения и ситуации сводимыми к констатациям о положении дел, другие утверждают, что логически перейти от декларации к реальному учреждению социального института невозможно из-за порочного круга: чтобы иметь взаимные обязательства, нужно, чтобы союз уже был заключен. Для Деррида в известном смысле все речевые акты «неразрешимы». И потому требуется скачок, акт веры, или, наоборот, некое «необходимое лицемерие» якобы осуществленного, чтобы обеспечить политическое, военное, экономическое действие, вводящее какой-то новый порядок и связанное с применением или демонстрацией силы.

Наверное, мы могли бы разбить перформативные парадоксы на части и подчасти и преодолеть апорийную ситуацию ступенча-

[1] *Derrida J.* Déclarations d'indépendance // *Derrida J.* Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Paris: Galilée,1984. P. 13–32.

тостью суждений (мы, здесь собравшиеся, объявляем себя представителями несуществующего государства; мы, здесь собравшиеся, представители еще не существующего государства, объявляем это государство существующим, и т. д. — покуда новое государство не будет объявлено свободными штатами), но Деррида этого не делает. Однако, даже если часть представленных Деррида апорий и разрешается логическими средствами, все равно, проработав в них и логическое и нелогическое, мы становимся более чувствительными к несистемным «остаткам», софизмам — всему тому, что, как правило, выбрасывают за борт как третьесортную логику или вообще нелогику. В свою очередь, логика остаточности порождает новые призрачные предметности, которые мы в изобилии видим, например, в «Призраках Маркса».

Логический набор. Из чего состоит набор (не)логических средств Деррида? Посмотрим сначала, чем мы обычно располагаем: формальная логика позволяет нам разводить контексты и уточнять смыслы; диалектическая логика — искать и разрешать противоречия, а при осмыслении развития — осуществлять «снятие» (удержание лучшего из предыдущих стадий); структуралистская (и отчасти мифологическая — в интерпретации структуралистов) логика показывает, как строить бинарные оппозиции (близкий–далекий, сырой–вареный) и находить подходящих посредников между членами этих оппозиций; тернарные схемы манят нас каким-то особым подходом, но, кажется, чаще всего сводятся к бинарным. А что есть у Деррида? К формально-логическому расчленению своих апорий он не прибегает; диалектический путь отрицает (особенно за идеологию «снятия»), хотя его взаимоотношения с Гегелем — вопрос сложный и требующий отдельного рассмотрения; в мифологической логике видит лишь материал для деконструкции.

А что остается? То, что можно было бы назвать взаимоналожением гетерогенных элементов без «поглощения», «переваривания» низшего высшим. Эти приемы работы похожи на пластику наклеивания, аппликаций, коллажей, а ее результаты напоминают палимпсест (когда старую запись можно расшифровать под новой), на хайдеггеровские перечеркивания без вымарывания; на связь поверхностей в ленте Мёбиуса (ее концы склеены так, что внутреннее и внешнее плавно переходят друг в друга), на внешне абсурдные эшеровские картинки. Как уже отмечалось, иногда Деррида использует хайдеггеровский прием перечеркивания крестообразным знаком без вымарывания: им обозначаются «метафизические» слова, употребление которых одновременно означает и их стирание. Один из самых главных механизмов, которые Деррида находит у

своих героев, а затем превращает в концептуальный инструмент — это механизм восполнений–изъятий: он предполагает уже не бинарные противопоставления, а некие сериально-градуальные схемы развертывания значений (нарастание или убывание качеств от внешней добавки до внутреннего преобразования; яркий пример — соотношение природы и культуры у Руссо, которое можно представить по следующей схеме: приложение — добавление — дополнение — восполнение — замена — подмена). Итак, мы сталкиваемся здесь с разнообразными квазипространственными формами конфигурирования мыслительных элементов. Свои средства Деррида берет из словесной художественной практики; из невербальной пластической практики; из материала, не использованного логикой (мелочи, «обманки», софизмы); из психоаналитического материала и схем; из материализованной языковой метафорики в текстах различного типа. Учет телесной пластики (при наличии аналогий и параллелей между жизнью мысли и жизнью тела) нередко позволяет по-новому взглянуть на мыслительные процессы, учесть общие механизмы сбора и объединения впечатлений, их обработки и пр.

Метафорика. Концептуальные единицы, используемые Деррида, можно назвать *поэтико-терминологическими.* И здесь возникает вопрос, о котором выше уже шла речь: как соотносятся логическое и риторическое, философия и литература в нынешней судьбе философии. Дискуссий о метафоре и ее роли в современной философии проходит много, и позиции в этих спорах часто оказываются несоизмеримыми из-за того, что оппоненты размещают метафору в разных местах смыслового пространства. Если поместить ее ближе к референту (между смыслом и референтом), тогда метафора будет иметь познавательный смысл, а весь язык окажется фигуральным, если же ее поместить куда-то ближе к предпосылкам понимания («между сказанным и подразумеваемым»[1]), тогда место метафоры в познавательном пространстве затенится.

Если вспомнить об изначальной метафоричности текста, тогда придется признать, что во всяком философском тексте (и вообще в любом тексте) скрыты два забвения: первоначального прямого значения слова, а также самого процесса переноса. Получается, что «стирание» первоначал становится неосознаваемой сутью философии: чувственное непременно должно быть побеждено интеллигибельным. Солнце, свет (у Платона, Аристотеля, Декарта), в известном смысле, выступают как метафоры[2]: свет — зна-

[1] *Зенкин С.* Преодоленное головокружение: Жерар Женетт и судьба структурализма // *Женетт Ж.* Работы по поэтике. Фигуры. М., 1998. Т. 1. С. 29–30.

[2] *Derrida J.* La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique // *Derrida J.* Marges — de la philosophie. P. 247–324.

ние, темнота — невежество. В результате преодоления метафоры философский язык становится необразным, нефигуративным, метафора превращается в понятие: она стирается философским желанием обобщать, интериоризировать, «снимать».

Вся история философии была в той или иной мере логичной или риторичной, она, можно предположить, всегда была одновременно и текстом, написанным в той или иной манере или стиле, и рассуждением, в принципе отделимым от стиля и манеры (иногда — почти безболезненно, иногда — с большим трудом). Исторически труд отрыва мысли от мифа и от метафоры был огромным, он был работой, а не удовольствием, как нынешние игры возврата в метафорический слой языка. При этом возникавшая наука старалась предельно отдалиться от метафоры, хотя ей это и не удавалось, а искусство старалось никогда не забывать об истоках: даже Вольтер пишет сочинения на философские темы прозрачным языком прозы, а стихи или трагедии — в образцовой риторической манере[1]. Критики часто считают, что Деррида — это персонаж периода современной «поздней софистики», когда мыслительная дисциплина уже превратилась в риторическую игру. Разумеется, Деррида никогда не согласится с этим: он считает, что строит метаметафорику, или метафору метафоры.

Но тут он не был первым: уже Валери, на которого он ссылается, показал, что философия есть, прежде всего, «род письма», род литературы, близкий к поэзии, и тем самым стал как бы деконструкционистом до деконструкционизма. Валери писал и о роли образного языка в философии, о неконтролируемых семантических сдвигах и забытых метафорах в составе философских понятий. То, что все это говорит поэт, вполне естественно, но то, что это берет на вооружение философ, свидетельствует о своего рода эстетическом повороте в философии. По-видимому, он возникает потому, что философия сталкивается с новыми проблемами, но не имеет собственных средств для их решения: она должна их создать или найти где-то вовне. В данном случае «литература», «поэзия» и воспринимаются как такое «вне», которое затребуется «изнутри».

---

[1]Однако в известном смысле риторичны и наука, и поэтическое творчество. Вообще троп — механизм порождения неоднозначности, вносящий в семиотические системы культуры необходимую им степень неопределенности. Каждое явление культуры воспринимается на своем фоне: так, на фоне романтизма эстетика реализма воспринимается как антиромантизм, как особая антириторическая эстетика. Поскольку любое сочетание ранее несовместимых элементов рано или поздно начинает восприниматься как естественное и даже банальное, постольку индивидуальные стили часто развиваются от усложненности к классической простоте; и тут Лотман цитирует Пастернака: «в конце пути впасть, как в ересь, в неслыханную простоту»...

Можно полагать, что для философа внимание к стилю и манере письма может быть лишь первым шагом: следующий, так или иначе, потребует более жесткой дисциплины в работе рефлексивного, критического сознания.

Пространственность. Важная часть средств, употребляемых Деррида, приходит — «виртуально» — из современных пластических искусств. Ранее пространство и время предполагали какие-то четкие координаты (близкое–далекое, внешнее–внутреннее, верхнее–нижнее), в которых фиксировались предметы созерцания, восприятия, постижения. А теперь и предметы, и те пространственно-временные координаты, в которых даются предметы, теряют свою устойчивость. Новые возможности их соотнесения, так или иначе, обнаруживаются в разрядках, разбивках, промежутках, интервалах, артикуляциях, а также незаметных переходах пространства и времени друг в друга, что находит свое выражение в используемых средствах мысли[1]. Свои суждения по этому вопросу Деррида высказывает не категорично, но скорее осторожно. А именно: нельзя сказать, что «расположение» (или «разнесение-распростирание»), которое я имею в виду, чисто «пространственно» или «опространствливающе». Оно, без сомнения, позволяет, если можно так выразиться, реабилитировать пространственность, которую те или иные философские традиции отодвигали на второе место или вовсе игнорировали. Такой анализ стремится разорвать самозамкнутость любого присутствия, однако говорить об этом в собственно пространственных терминах было бы некорректно. Но «расположение» или «"распростирание" (espacement) означает также и становление пространством самого времени, оно вмешивается вместе с различением в движение самой темпорализации, можно было бы сказать, что рас-простирание — это также и время. С другой стороны, неустранимое в качестве дифференциального интервала, оно разрывает присутствие, самотождественность любого присутствия — со всеми вытекающими отсюда последствиями, которые можно проследить в самых различных областях»[2].

Современные эксперименты с пространством в самых разных областях культуры были, по сути, отсроченным ответом на ту проблему, в которую некогда уперся Кант, утверждая не-

[1] Деррида отсылает нас прежде всего к своей книге «Истина в живописи» (La Verité en peinture. Paris: Flammarion, 1978).

[2] *Деррида Ж.* Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement) // *Деррида Ж.* Золы угасшъй прах. СПб.: Академический проект, 2002. С. 106.

возможность пространственного представления внутреннего опыта, а потому и невозможность теоретических гуманитарных наук (например, знания о душе или теоретической психологии). Современные искусства и соответствующий им опыт мысли перевернули представления о внутреннем и внешнем, верхнем и нижнем и пр. Предлагаемые обоснования знания и опыта уже не подразумевают внутреннего очищения содержаний сознания, их возгонки к сущностям: они исходят из постоянного процесса достраивания и доращивания образов, предметов, которые никогда не завершаются. Коль скоро ни цель, ни средства, ни предметы, ни пути заранее не определены, топология мысли оказывается почти сказочной: пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что... Куда ни повернешься — все сплошь заколдованные места: думая, что удаляемся от них, мы вновь к ним приближаемся, а надеясь вернуться, никогда не попадаем туда, откуда вышли.

Плотный строй текстовых ассоциаций по сходству (метафор) и по смежности (метонимий) создает это непривычное пространство действий мысли и языка. Архаика и самая современная современность, фольклор и гипертекст в нем уравниваются: ни там, ни тут нет ни начал, ни концов; ни центра, ни периферии; ни определенного входа или выхода; нет ни отправных пунктов, ни пунктов назначения, и мы вообще забыли, куда едем, только какие-то промежуточные станции мелькают... Может быть, отсюда — исключительная избыточность текста Деррида; подчас он с маниакальной настойчивостью повторяет почти одно и то же, но это именно не одно и то же, поскольку записано в разных контекстах: такие понятия, как след, письмо, различАние, восполнение, нередко вводятся почти дословно сходными, синонимичными средствами. Эти различающе-уравнивающие механизмы позволяют навести интертекстуальные мосты между любыми произведениями, которые оказываются во многом вторичными, состоящими из подлинных или мнимых цитат, отсылок, реминисценций, в которых всякое слово — чужое и вместе с тем все чужое может войти в твой текст.

Четкой границы между мыслью и бытием, природой и культурой не существует, достраивание и подмены имеют место везде. Как действует мысль? Собирает все разнородное, просеивает, отбирает сходное и пр. Но все это — материал, который не схватывается синтезом, тем более — мгновенным, для этого нужны отстранение в пространстве и отсрочка во времени. Можно предположить, что схемы тела и сознания связаны между собою более тесно и более интересно, чем мы раньше думали, а потому экспе-

рименты с предметами и пространственно-временными координатами могут породить и другие абстракции, и другие пластические формы. Существенно то, что человеческое сознание по сути своей гетерогенно и предполагает не только операции с дискретными элементами и текстами как цепочками сегментов, но и учет одновременного сосуществования, а также постоянного перетекания смыслов. И все эти механизмы по-разному проявляют себя в разных взаимодействиях телесного и духовного.

Доминанта современного сдвига антропологической проблематики заключается в осмыслении во-площенности рефлексивного сознания и одухотворенности телесного. Это звучит архаично, но содержит радикально новое понимание основ человеческой жизни и понятийных схем ее постижения. Важны не только сознание как рефлексивная способность, не только интуитивный акт, но и жизнь сознания, укорененного в теле (теле индивида и теле культуры). Наверное, именно это пытается показать нам абстракция архе-письма: интуиция не оставляет следов, а письмо оставляет следы. Но для этого требовалось ввести в зону философской рефлексии такую эмпирию, которая сопротивлялась бы всяческим «возгонкам» и «сублимациям», сохранялась бы в виде следов, но не теряла при этом своей энергии, в конечном счете «поддерживающей» любые философские абстракции. Ткань текста, письмо плетется в результате челночного движения между рефлексивным и эмпирическим, трансцендентальным и телесным[1].

Парадоксальные объекты. Оппозицией активного и пассивного Деррида практически не пользуется, но все же можно утверждать, что динамическая позиция ему ближе. Однако ему еще важнее снять саму оппозицию между активным и пассивным. Что же касается означения в динамике, то оно порождает неожиданные эффекты взаимоналожений и взаимоотталкиваний, как мы видели в разделе о неологизмах у Деррида, которые как раз и фиксируют подобные состояния. Однако это касается и более спокойных случаев. Означение в динамике порождает неожиданные эффекты взаимоналожений, о чем уже говорилось. Даже те термины, которые имеют более или менее точный смысл, в силу отсрочки и от-

[1] Парадоксально-пространственны почти все главные понятия Деррида: письмо, след, различАние, восполнение (как достраивание-изъятие). Среди таких парадоксальных мест — хора (площадь) из «Тимея» Платона. Это — открытость, которая подрывает всю его систему, особое место, к которому не относятся никакие определения (это опять не умопостигаемое, не чувственное, не логос, не миф, но оба сразу и пр.), но это — вместилище гостеприимства, дружбы и дара как событий. Тем самым хора вступает в общий ряд с другими парадоксальными местами (такими, как «парергон» или «восполнение-изъятие» и др.).

странения все равно поглощаются и размываются новым контекстом. Все случается «не вовремя» и поглощается маревом чуждых резонансов. И это, наверное, вполне реалистическая метафора того, как вообще происходит означение в человеческом интертекстуальном мире.

Одна из эпистемологических сложностей при описании и изучении этой познавательной динамики, — «почти немыслимое» как предмет мысли. Так, *почти немыслимым* для разума было особое душевное и телесное состояние любви у героя Руссо. *Почти*-общество, *почти*-язык — что делать с этой «незавершенностью» и недоопределенностью? Достроить объекты до каких-то новых опознаваемых состояний или, напротив, урезать их до прежних опознаваемых состояний? Так, руссоистское «почти общество» можно, в порядке мысленного эксперимента, и достроить до полноценного *общества,* и урезать, вернув назад в *природу*: почти-язык можно либо достроить до артикулированного состояния, в котором гласные сотрудничают с согласными, либо урезать язык, вернув его в первоначальное состоянии невмы, из которого он, по совершенно мифической концепции Руссо (Деррида ее не опровергает, но и вообще своего отношений к ней не высказывает — хотя так ли это? Ведь это вполне логоцентризм) некогда возник. Главные средства для этих наших экспериментов — технологические (достраивание, коонструирование) и биологические (прививки и выращивание).

Если говорить о книге «О грамматологии», то здесь невозможные объекты только-только начинают появляться. Наряду с «почти-обществом», «почти-языком», зависание в промежуточном состоянии отмечает и герой Руссо на острове Сен-Пьер, который находится между жизнью и смертью. В текстах Деррида неоднократно описывались ситуации, которые он называл «жизнь смерть», правда, предлагались и некоторые способы преодоления этой апорийности, например в понятии «пере-жизнь». Для того чтобы войти в область парадоксальных объектов, не обязательно наличие реальных или психологических травм, как у героя Руссо. Этому способствует и человеческое воображение, и эксперименты с языком, и новый способ проживания своей исторической ситуации, вмещающий зияния, трещины и пределы, модуляции восприятия времени: все они приобретают философский смысл, позволяя человеку балансировать на грани возможного и невозможного, невозможного, но необходимого. У Деррида, как мы видели, нарастают (и числом и весом) эти новые парадоксальные «предметы» и «отношения» — вера, смерть, дар, дружба, сообщество, справедливость.

Все они предполагают такую форму «неразрешимости», которая повернута к сообществу, к отношениям между людьми. Например, *дар*, как уже неоднократно отмечалось, — это парадоксальное состояние и для дарителя и для получателя; оно исключает благодарность, признательность, необходимость возврата и отдаривания: в отличие от традиционных обществ, где дарообмен предполагал непрерывные цепочки отдариваний, в данном случае дар характеризуется как раз тем, что останавливает круг замещений. Точно так же и акт *гостеприимства* должен быть абсолютным и безусловным, он должен быть поистине даром, чтобы вообще — быть. Но где в человеческом мире абсолютность и безусловность? Здесь интересна сама идиома, разбираемая Деррида: «pas d'hospitalité» — это одновременно и шаг (жест) гостеприимства, и отсутствие гостеприимства, его невозможность в абсолютном и безусловном смысле слова[1]. Все эти примеры мы уже в изобилии видели в этико-политическом разделе.

Далее — это *смерть* (традиционная философская тематика, о которой уже неоднократно говорилось): как возможна моя смерть и высказывание о ней? Здесь парадокс раздваивается: одно дело — ситуация умирающего, в которой он выступает, быть может, впервые за всю свою жизнь, как единственный, уникальный и незаменимый (подмены возможны только в сказках); другое дело — ситуация остающихся в живых: они принуждены к работе скорби, к отделению («секретированию») от себя тех сторон жизни, которые были связаны с умершим, к обучению жизни без умершего: эта работа, по определению, незавершима и сугубо индивидуальна, хотя и важна для любого человека, поскольку не только смерть, но и другие значимые утраты (символическая кастрация, лишение) предполагают подобного рода усилия, «работу скорби».

Или возьмем *справедливость*: подобно дару или гостеприимству, она путает карты любого расчета и подсчета отмщений или воздаяний и тоже может быть описана только как «дар». Справедливость, как мы видели на ряде примеров, всегда не равна самой себе, неоднородна и несамотождественна: она требует постоянного превзойдения задаваемых законом условий и потому никогда не осуществляется полностью. Стало быть, суждение о справедливости не может быть теоретическим: оно требует от нас каждый раз заново изобретать условия справедливости[2]. Конеч-

[1] См.: *Derrida J.* (avec A. Dufourmantelle). De l'hospitalité. Paris: Calmann-Lévy, 1997. P. 129.

[2] *Derrida J.* Force de loi. Многократно.

но, поначалу мы считаем и рассчитываем, следуя правилам, законам, но в какой-то ответственный момент все это в нас должно остановиться, чтобы могло наступить состояние, в котором появляется шанс справедливости, исключающей механическое применение правил и норм, чтобы мог случиться акт другого порядка значимости.

Сродни справедливости — *вера*. Деррида различает религию и веру, как и Киркегор, для которого вера (в отличие от религиозного учения) парадоксальна. Подобно справедливости и дару, она предполагает радикально деконструктивный жест, который равно относится ко всем религиям, по крайней мере, монотеистическим: иудаизму, христианству, исламу. Парадоксальным образом вера вообще нерелигиозна в том смысле, что она не может быть полностью определена никакой конкретной религиозной позицией, текстом, системой, институтом: она абсолютно универсальна. А без веры, без доверия другому, без речевого акта, которые уже предполагают обет, обещание, свидетельство, никакое общество невозможно. Философия «на пределе», философия с помощью предельных понятий обязана помыслить это: вся сложность в том, чтобы далее соотнести с этими ее мыслями этику и политику, демократические институты, всю социальную жизнь. Политика, мораль и право не должны экономить на сомнениях, на апориях и даже на состояниях, близких к параличу, а следовательно, формально классифицируемых Деррида как апорийные; они — условие их осуществления.

Итак, можно сказать, что мы выявили отдельные системные фрагменты в несистемной ткани текстов и вместе с тем, подчеркнув постоянно осуществляемый ими выход за пределы системного, выход в открытую структуру, наметили набор концептуальных средств, с помощью которых ведется деконструктивная работа. Мы заметили, что статус объектов Деррида многообразно особый: либо это были необъективируемые объекты в классическом смысле слова (условия возможности объектов, которые сами не объективируются); либо «недозревшие» или переходные объекты, подлежащие восполнению-достраиванию; либо различного рода неразрешимости, которые в своей заостренной форме («невозможное необходимое») парадоксальным образом смыкаются с некоторыми традиционными для философии объектами — вроде тех, с которых когда-то начинал Сократ. Постараемся теперь рассмотреть все это в более общем горизонте умонастроений, где складывался и проект деконструкции.

Другие мыслительные координаты? С момента выхода в свет первых работ Деррида прошло более пятидесяти лет. Это достой-

ный срок жизни любого художественного или мыслительной направления или школы — предел, за которым нужны новые импульсы и радикальные пересмотры всего, что уже было сделано. Когда художники призывали читать философию как поэтический текст, это было ново и интересно. Когда философы принимались читать свои тексты как «литературу», это тоже было ново и интересно. И этот угол зрения дал много нового материала из жизни значений и смыслов. Кажется, что Деррида нарыл, настроил и оставил в подвешенном состоянии множество интересных текстовых конфигураций: запасники музея этих виртуальных реальностей переполнены, а сроки хранения ограничены. Что с ними делать дальше?

Тут приходится учесть и различие социальных ситуаций — российской и, условно, западной. На Западе «состояния постмодерна» весомы, но не всеобъемлющи: они возникли на фоне другой — «нормальной» (или в широком смысле слова — вполне «рациональной») работы с философией в лицее, в университете, на фоне достаточно успешно функционирующих (пусть даже и догматических, школярских) институтов. Иначе говоря, вся философская жизнь от постмодернистских «жестов» не прерывается, более того, сама уместность этих жестов прямо зависит от воспроизводства того, против чего провозглашается протест: если бы во французских лицеях не учили «классической» философии, тогда аудитория потенциальных читателей деконструктивистских текстов поредела бы, если не будет воспроизводиться философская традиция, то нечего будет и деконструировать[1]. Разумеется, это не отменяет того, что эксперименты Деррида в культуре были далеки от критериев академической приемлемости и проводились им на свой страх и риск (не случайно, что он так и не был выбран профессором во Франции). Когда Деррида говорит, что «грамматология» не является и никогда не сможет стать наукой, он исходит из исторически заданного критерия научности, который принимает за вечный и универсальный. Тут нужно было бы сказать иначе: грамматология или, скажем, архивология не являются науками в том смысле слова, в каком понятие науки употреблялось до сих пор.

К тому же в том, что некоторые воспринимают как провал, можно видеть и победу: все дело в том, чтобы заново вглядеться в «подвешенное» и «изъятое» из старых системных контекстов

[1] Как уже говорилось, Деррида защищает и философию как предмет — в лицеях, когда его пытались упразднить, и философский институт, его усилиями некогда созданный, — Международный философский коллеж, нетрадиционно определяющий свои отношения с внефилософскими областями культуры.

и увидеть в этом материале новые мыслительные возможности. Историческая ограниченность метафизики, напомним, это для Деррида не конец философии. Да и сама мысль о том, что любой протест против разума может формулироваться только в формах разума, это все же не выражение деконструктивистского скепсиса, а констатация некоей антропологической неизбежности. Деррида — самый рациональный из всех радикальных нерационалистов. Хитроумный Одиссей не может желать того, чтобы философия была слепой к тем своим интересам, выходящим за рамки знания, но не может защищать и тех, кто поспешно на каких бы то ни было основаниях отвергает разум: безумие подстерегает нас на каждом шагу, и потому нужно быть бдительными и беречь мысль, что и делает разум[1].

Конец ли это или начало? Или скорее промежуточная стадия, перелом, а вместе с ним — намек на новый способ определения разума и его границ, что мы уже видели в «Хулиганах»? Скорее всего, мы видим здесь формирование какого-то нового предмета мысли, на который указывает вся многомерность языковых проявлений, для схватывания которых у нас нет дискурсивных средств, а есть пока лишь некоторые наблюдения над связями языка, литературы, философии. Когда говорят, что предмет Деррида никогда не станет научным, берут феноменологическую картинку научности с полновесно наличным объектом, тогда как наш денотат — оксюморонный (прочерченно-неясный). Парадоксальная, нерассудочная логика подводит нас к пределам более широкой разумности, включающей интуитивное, вымышленное, фантастическое.

Новые задачи. Похоже, что этап взвешенности всего и вся обновил взгляд на вещи и принес пользу, которую в ином случае можно было бы веками ждать от более корректных и педантичных операций с языком. В результате этого эксперимента с языком и языковыми обнаружениями философии было проработано «пространство» мысли о языке и субъекте, открыты новые области мыслительной работы. И вместе с тем они доказали — от противного — что философия не сводится к тому, что от нее остается при ее литературном прочтении, если трактовать литературу узко, и это тоже важный результат.

Что с нами всеми будет в философии, как сложатся ее взаимодействия с другими пограничными и более отдаленными областями культуры, знают, наверное, только пророки. Сейчас остается только гадать о том, можно ли было в рамках деконструктивного

[1] *Derrida J.* Points de suspension. P. 374.

проекта более «синтетично» учесть обе опоры знания — опытную (знание о конкретных формах письма) и априорную (письмо как интеллектуальная конструкция: членораздельность как критерий и условие любой интеллектуальной работы)? Сейчас, задним числом, но и с пожеланием на будущее, можно сказать, что стоило бы, наверное, более гостеприимно пустить на свою территорию и теоретическую лингвистику, и философскую риторику Жерара Женетта, и некоторых теоретиков современного искусства. А пока мы видим скорее отчужденность между философией и наукой, несмотря на призрачную видимость противоположного (эта тема уже не формулируется, как некогда у Сноу, как противоположность двух культур — естественнонаучной и гуманитарной: и линии связи, и линии раздела проходят иначе и прочерчиваются менее жестко). А иначе получается, что философия собственными силами не со всем справляется, особенно когда в качестве равнозначного материала для анализа (скажем, проблемы гостеприимства) берутся и современные политические процессы в Южной Европе, и коллизии Софокловой «Антигоны». Разобранная на части эмпирия оказывается вполне своенравной: в результате она либо вообще сопротивляется концептуализации, либо тянет философию к более традиционным ходам, нежели сама же в иные моменты подсказывает.

Но за всем этим маячит новая познавательная перспектива. Деррида не берется определять ее, но глухо ссылается на что-то вдали — недаром деконструкция подается в конечном счете как тема, мотив, симптом какой-то иной огромной задачи. Деррида часто отсылает нас вперед (об этом позже, но это «позже» так и не наступает), манит и подталкивает. И это правильно — дистанция между ныне достигнутым (или не достигнутым) и в принципе искомым огромна. И если не бояться старых слов, можно сказать, что вся эта работа, которая нередко выглядит как бессмысленная, ерническая, насмешливая, издевательская, некоммуникабельная, нарочито дразнящая людей других философских традиций, уже есть наметка путей для другой мысли, которая была бы способна на концептуальное использование всего того, что уже было добыто в модусе игровом (может стать путем для другой мысли).

А теперь оглянемся назад — туда, где мы пытались построить связные изображения того, что получилось в ходе анализа деконструкции: одно строилось под знаком наличия; другое — под знаком различия. Если в «Грамматологии» Деррида, казалось бы, весь сливается с деконструирующим жестом мысли, то в каком-нибудь интервью он вполне мог указать и на ностальгию по наличию/

присутствию и даже на сочувствие метафизике. Ближе к концу творческого пути стало ясно, что Деррида — не там, где присутствуют наличия и метафизическая серьезность, но и не там, где преобладают игровые подмены (даже в широком смысле слова jeu), которые сметают все опоры.

Открыв все шлюзы и породив всеобщий поток расчленений и дез-иерархизаций, деконструкция начинает теперь высматривать среди этого всеобщего потопа то, что составляет минимальные необходимые условия человеческого выживания в культуре — то, что на самом деле не поддается никаким играм, подменам и стираниям. И мы уже собрали немало новых предметов — таких, как вера, дружба, сообщество, гостеприимство, дар, справедливость. Правда, в итоге получилось нечто странное: несколько даже традиционалистский набор вечных ценностей и неизбывных человеческих тем, только трактуются они у Деррида, как мы уже видели, совсем не традиционно. По-видимому, при этом происходит и уточнение критических возможностей деконструкции: важно не просто отрицание целостностей, но именно органических, слитных целостностей, не просто иерархий, а репрессивных иерархий, и не просто центров (центр необходим человеку как точка притяжения к невозможному), но догматически стабилизированных и стабилизирующих центров, застопоривающих всякое движение. Таким образом, деконструкция предстала как поиск невозможного, как фиксация и своеобразное разрешение парадокса необходимости невозможного. Когда Деррида прямо спрашивают, можно ли говорить о его философии, он чаще всего отвечает «нет». Подобно тому, как не существует ни деконструкции вообще, ни метафизики вообще, но имеются лишь отдельные конкретные случаи работы в той или иной области, точно так же нет и *философии Деррида* — ни вообще, ни в частности (ни la philosophie, ни une philosophie). А что же тогда собственно есть? Есть некий опыт: Деррида так и говорил: «не моя философия, а мой опыт»[1]. Слово «опыт» предполагает и путешествия, и испытания, и пересечения с жизнями других людей, и уникальность собственных жизненных и мыслительных поступков. Опыт многое может, но он обязательно упирается во что-нибудь невозможное...

Мы видели, сколько у Деррида тончайших поворотов и оттенков мысли в бесконечно варьирующихся контекстах, сколько у него умственного блеска со всеми его интеллектуальными ассоциациями и этимологическими перетолкованиями. Но пусть

[1] Ср.: *Derrida J.* Points de suspension. P. 373.

художественный блеск и все соблазны яркого стиля не закроют от нас хода мысли — умной, хитрой, сильной, светской. В своей грамматологии Деррида, как когда-то Леви-Стросс перед намбиквара, преподал нам урок письма — урок тонкого аналитизма, членораздельности и артикулированности. И за этот урок внятности — пусть даже и от противного — мы не можем не быть ему благодарны.

Уже сейчас несомненно, что эстетическое (в широком смысле слова) переосмысление разума очень многое даст нам, если после всех своих глубоких погружений разум сможет вновь обрести концептуально значимую форму. Но тогда в памяти останется и проект грамматологии — «науки о письме» как основе любой артикуляции, как искомой и обретаемой человеком внятности и членораздельности мысли, заданной его местом между животным и божественным. Урок чтения и письма нужен всем — не только забытым богом намбиквара, но и русским, и французам. Но умение читать и писать — это только условие возможности. Читать и писать нельзя научиться раз и навсегда — каждая эпоха требует от нас нового усилия. И прежде всего внятного рассказа об всем понятом и бесстрашной способности погружаться в неизведанное.

Словом, Деррида занят не бессмыслицей, а тонкими, еще не вполне очерченными проблемами, и потому само обращение к модернистским экспериментальным литературным текстам для него не случайность. В результате применения своей достаточно изощренной техники анализа ему удавалось уловить малозаметные взаимосвязи между абсурдными текстами, которые, по видимости, ничего не отражают, и — косвенно? — действительностью, породившей эти тексты. Отсюда и тот интерес к категориальным новшествам, который заставляет Деррида бесконечно умножать и дифференцировать употребляемые им понятия. Когда мы говорим о двух ипостасях Деррида, «строго»-философской и «литературно»-философской, мы даем себе отчет в том, насколько мотивированным шагом было обращение Деррида к литературе и литературным экспериментам при анализе предмета, который неопределен, рассудочными понятиями не уловим и потому естественно предполагает выход в область художественного творчества, где необходимостью становится вымысел, интуиция, фантазия. Когда мы размышляем об этих разных ипостасях Деррида, мы не стремимся свести его к какой-то одной и полагаем, что их апорийное единство, по-разному фиксируемое в его работах, служит весьма интересным материалом для методолога и эпистемолога, внимательного к новым формам и обликам гуманитарной мысли.

Деконструкцию, наверное, есть смысл понимать как явление промежуточного, переходного этапа общества, мысли, сознания, чувствуя себя на пороге нового, неясного и непредсказуемого, и испытывая при этом целую гамму чувств — удивления, потрясения, радости, недовольства, сомнения, но все же — уверенности в том, что проблемы, над которыми мы бились, актуальны, а трудности или даже мучения, сопровождающие их постижение в конечном счете оправданны.

Заключение

Постараюсь просто определить мое отношение к философу, которому посвящена эта книга. Когда в середине 1990-х я стала переводить «Грамматологию», я приняла для себя тот модус отношения к личности, который Деррида сам проповедует в этой книге. Он очень хорошо соответствовал тому, что считал необходимым, например, для подлинно научного филологического анализа Михаил Леонович Гаспаров. А именно Деррида полагал, что ему совершенно не обязательно изучать что-то относительно личности Руссо или какого-то другого своего героя: вполне достаточно того, что перед нами лежат их тексты, и мы можем опираться на них как на полноценное свидетельство. При этом Деррида иронически описывает в «Грамматологии» все те подходы, которыми разные исследователи стремились прояснить Руссо в свете объясняющих подходов, выходящих за рамки текста, — психологических, психоаналитических, социологических и других. Подобные описания оказываются либо тавтологическими, либо избыточными, они либо повторяют уже сказанное, либо дают ненужную информацию и в любом случае не могут объяснить то, что говорят нам тексты. Как мы знаем, период создания «Грамматологии» был для Деррида периодом преимущественного доверия текстам, согласно его провокационной формуле, гласящей, что ничего, кроме текста, не существует (или, иначе, что существует лишь текст).

Исходя из этих установок, я работала над переводом «Грамматологии», а потом писала большое предисловие к русскому изданию перевода. Я старалась смотреть на Деррида максимально отстраненно и безлично, так, чтобы ничем не выделиться среди тех потенциальных читателей, которые вовсе его не знали, в глаза не видели; мне казалось, что нельзя отпугивать (или соблазнять) читателя моей привилегией — ситуацией знакомства с автором. Текст получился собранный и суровый. Когда я получила вышедшее издание «Грамматологии» в Париже, я поначалу ужаснулась: зачем я писала так жестко? Но в целом я рада, что смогла при жизни автора высказать то, что я думала по поводу его концепции, в том числе те или иные критические соображения. Однако сейчас

я думаю, что кое-что в этом тексте нужно было бы сформулировать иначе — и прежде всего потому, что мне самой сейчас далеко не все так ясно, как казалось лет десять или пятнадцать назад.

Отмечу еще одно: в силу моих, так сказать, «протестантских» принципов я практически никогда в жизни не делала фотографий, так что от праздника в Коллеже, о котором я говорила, и от других встреч с Деррида у меня остались лишь те снимки, которые делали другие люди. Кроме того, я никогда не стремилась брать интервью: это всегда казалось мне медийным занятием, которое требует — путем умелых расспросов — выведать у интервьюируемого то, что ему, быть может, и не хочется рассказывать. Так было и с Деррида, у которого я никогда не брала интервью; мне вспоминается фраза, приведенная его биографом Бенуа Пеетерсом: «Никто никогда не узнает, из какой тайны я пишу, и даже если я скажу, это все равно ничего не изменит». Важнее всего мне было хранить дружеское спокойное взаимное доверие, зато всегда казалось допустимым сколь угодно пристально анализировать те свидетельства, которые остаются в текстах; у меня достаточно доверия к текстам, чтобы считать, что эта работа может быть полезной и интересной не только мне.

Сейчас, работая над книгой, я поняла, что даже малая деталь личного может подчас подсказать очень многое на пути к интерпретации слов, понятий, тех или иных аналитических ходов. Я, кажется, перестала думать, что экзистенциальные параметры непременно мешают объективности описания: в некоторых случаях они даже могут и помогать. Да и сам Деррида, как уже говорилось, в последние десятилетия кое-что изменил в манере своего письма, он стал больше говорить о личном, по-видимому, полагая, что это важно и для понимания его текстов. Получается, в общем, так: когда Деррида был жив, я считала возможным писать о нем нелицеприятно и жестко, совсем не в хвалебной риторике, хотя и знала, что мой текст будут ему читать. Теперь, когда его больше нет, я пишу в другом духе и стиле, потому что мне кажется более важным заново привлечь внимание к этой ключевой фигуре мысли XX века, перешедшей вместе с нами в XXI век. При этом выбранный здесь ракурс — философский язык Деррида — дает мне уникальную возможность не бояться экзистенциального, вводить его по мере необходимости там, где это, кажется, может прояснить главное: показать, как работа дерридианского философского языка парадоксальным образом позволяет нам приближаться к реальности, а не уходить от нее.

Я считаю Деррида самым актуальным современным философом. По одной важной причине. Потому что он самый неуместный, нигде не находит себе опор, а в нынешней ситуации в мире — глобальной и одновременно переходной — это адекватное самоощущение

и релевантная позиция. Все современные французские философы, которые в течение последнего полувека чуть ли не специализировались в том, чтобы строить различного рода ниспровержения, все равно где-то и за что-то держались, а Деррида всегда выбирал позицию и ситуацию безосновности и безопорности. Он не считает возможным что-то выбирать в рамках уже прочерченных оппозиций, тех альтернатив и поляризаций (типа европоцентризм и антиевропоцентризм), которые нам настолько привычны, что кажутся само собой разумеющимися. Однако мы бы ошиблись, если увидели бы в этом релятивистскую позицию типа «все сгодится», которая, как правило, прикрывает весьма жесткие решения. В данном случае осознание невозможности дать четкий ответ на те вопросы, которые перед нами встают, не отдаляет нас от реальности с ее нуждами и потребностями, но приближает к ней. Так же и дерридианская философия деконструкции — при соответствующем фокусе ее восприятия — не отдаляет нас от реальности, но приближает к ней, хотя слова «реальность» и «приближение» Деррида при этом не использует, а говорит какие-то другие, подчас сбивающие с толку.

Деррида — единственный из современных философов, чья жизненная ситуация с такой силой экземплифицирует мировую ситуацию. У того же Хайдеггера, несмотря на весь развал устоев, сохраняется уверенность в том, что он прав, у него есть где-то центр тяжести. А у Деррида — все приходит в движение, все разваливается, причем, как у Ницше — сразу во все стороны. Можно сказать: Деррида «не француз» (в одном из личных разговоров он именно так и выразился, но не в формулировке сейчас дело), у «природных» французов ничего подобного получиться не могло. И дело тут, разумеется, не в паспорте и не в каких-то формальных признаках, но в цельности определенной объединяющей самых разных французов ситуации, в которой есть свое ядро, элементы веры в онтологическое единство мира и значимость своего места в мире. А Деррида среди этих определенностей — щепка в море, причем он не пытается зажмуриться и не видеть этого. Но он укреплял себя — своей последовательной и систематичной работой и жил с надеждой, что все это будет востребовано.

Главное для него — каторжный труд, так или иначе озаряемый пафосом выполнения своей задачи — апробировать новые формы бытия философии во всей многомерности ее языковых обнаружений. Для современной современности нет вроде бы ни онтологии, ни каких-либо сущностей. Однако сама деятельность в мире, или деятельность по «освоению» мира, в какой бы форме она ни протекала, не может не отвечать на вопрос: что это есть? — прямо или косвенно. А этот вопрос, между прочим, всегда имеет эпистемологическую составляющую. Ведь это важно: он воспринимал работу как долг (dette

и devoir). И нужно, чтобы читатели знали, каким он был работягой — со своим красивым профилем, яркими галстуками и внешностью, как говорят французы, «соблазнителя» (seducteur). За этим стоит абсолютный трудоголик, выходивший на прогулку с клочком бумаги и карандашом, чтобы не потерять того, что может прийти в голову (и не потому что это так уж ценно, а потому что он просто обязан быть архивистом, который ничего не теряет), являвшийся на любую лекцию или даже на прощание с коллегой или другом с написанным текстом, прочтение которого в несколько раз превышало время, предусмотренное на траурную речь, — во всех ситуациях жизни это была работа по-черному, об этом говорят все факты его биографии. Его гигантские выступления на конференциях, которые могли показаться причудой, его зарубежные поездки, в которых, едва оправившись после перелета и бессонной ночи, он был готов и на огромные выступления, и на бесконечные обсуждения, — вся эта личная или экистенциальная онтология свидетельствует о том, что его собственная работа была для него лучшей, притом гиперболической, формой противостояния хаосу, а вовсе не его апологией.

Читатель, наверное, увидел, что я лишь изредка пытаюсь провести через слова всю канву моих отношений с Деррида — взаимных ожиданий, оценок, каких-то взаимных обязательств, каких-то дел. Я не могу, да и не хочу сейчас пытаться рассказывать внятно, какой была для меня личность этого человека. Его опыты во многом выходят из круга моих исследовательских установок, но одновременно я воспринимаю их как то, что невозможно оставить без внимания. Но во всем том, что он делал, был эмоциональный импульс, заряд, аффективная компонента. Он не мог не заряжать других людей своей особой личной онтологией — жизнью человека, который существует на пределе возможного. Он болеет душой за то, что делает, и потому даже его человеческое, слишком человеческое — например, желание признания, приятия, этому не мешает: ведь оно поддерживает безмерно напряженную жизнь. Я пытаюсь здесь поделиться с читателем — чем? Наверное, не программными тезисами: каждый сам прочтет их у Деррида и проинтерпретирует так, как сочтет нужным, в контексте собственного опыта. Я могу поделиться атмосферой доверия и дружбы, которую, несмотря на все человеческие и культурные различия, я сберегла и о которой здесь публично свидетельствую.

В книге, как представляется, мне удалось нащупать экзистенциальный нерв концепции Деррида, который становится ее смысловой нитью и проходит через все его творчество, принимая самые разные формы. Это вопрос о языке, который стал главным вопросом его философии и его жизни. Проект деконструкции есть концептуальная

форма экзистенциального переживания, иными средствами для Деррида не разрешимого. Внутри этой программы менялись стадии, этапы и установки. Ранний Деррида-деконструкционист одновременно и более академичен, во всяком случае, в своих работах 1960-х годов, и более резок и категоричен — в формулировках своей программы противоборства с западноевропейской метафизикой. Однако со временем, распространяя деконструкцию на другие области, прежде всего, на этику, он все больше тяготел к положительной, «утверждающей» стороне деконструкции, а в более поздних своих разработках, посвященных, в частности, политико-юридической проблематике, уже трактовал деконструкцию как положительное условие понимания человеческих отношений, поступков, явлений и состояний (это касается, в частности, гостеприимства, справедливости, дара и др.).

Таким образом, вопрос о языке для Деррида это прежде всего вопрос о языке философии — о том, который она проблематизирует и который она строит. Этот вопрос для Деррида стержневой, и он разрабатывает его способом, который не позволяет отождествить его позицию ни с одной другой позицией в философии. Речь не идет об очистке философского языка от смысловых или структурных небрежностей языка обыденного, но скорее о том, что такого очищения достичь невозможно, да и стремиться к этому не нужно, потому что именно эти несовершенства и способствуют изобретению слов, предметов, позиций. Философский язык не освободился раз навсегда от первоначального метафорического переноса вещных названий в область идеальных значений: он продолжает жить — хотя бы какой-то своей частью — затрагивая область языковой метафорики, сферу сдвинутых и «неразрешимых», не сводимых к однозначности значений. Именно поэтому единицы философского языка Деррида — не чистые понятия, но некие поэтико-терминологические единицы. Однако языковые эксперименты Деррида, вопреки видимостям, не замыкают нас в языковой системе, но выводят, как мы уже видели, в область этического, политического, правового, социального, религиозного — всего того, что к языку не сводится, но включает дискурсный слой. Работа с философским языком, если не растворять его в поэтическом, экстатическом, визуальном и театральном, — это поступок. Категории начала XX века тем самым перевернулись. Если когда-то Бахтину было важно учредить смысл поступка на руинах теоретического мышления, то в этом новом веке униженные ценности мысли и разума грозят обрушить весь человеческий мир. Так что теперь, думаю, поступок опять следует вывести из того пространства, где он противопоставлялся мысли.

Мне важно сказать в заключение, что я сознательно оставляю мой текст незавершенным, как и подобает открытой структуре. Я уже

слышу упреки: почему в книге нет того и сего, почему не упомянут такой-то текст, почему не разобрано такое-то понятие? Я и сама себя об этом спрашиваю. И отвечаю: так получилось в процессе письма, который имеет свою логику и свою волю — не я одна им управляю. Сейчас, когда в конце книги уже поставлена если не точка, то итоговое многоточие, горы неиспользованных текстов с закладками и комментариями, глядят на меня с немым укором, разложенные на полу по всей комнате, и не дают мне подойти к рабочему столу. Больше того: значительная часть уже написанного текста, посвященного парадоксам дерридианской эпистемологии, в книгу не вошла: она бы ее перегрузила, сломала тот общий контекст, в котором мне хотелось остаться, потребовала бы развития в другой тональности. Но зато, надеюсь, книга осталась открытой структурой, не притязающей исчерпать и закрыть тему, но, напротив, намекающей на какие-то новые возможности, а это для меня — самое главное.

«Меня еще и не начали читать..., — сказал Деррида незадолго до смерти в интервью газете "Монд", — может потом прочтут, может через месяц забудут — это две равновероятные гипотезы...»

Как бы споря с этой горькой мыслью, облеченной в форму шутки, в Париже сразу вскоре после того, как эти слова были произнесены, появился огромный том работ, написанных исследователями разных стран о Деррида — среди них философы, гуманитарии, художники, поэты (мне тоже довелось в нем участвовать). В США, где Деррида всегда встречал противоречивый, но всегда заинтересованный прием, он безусловно остается одним из самых популярных мыслителей. Собственно и в предшествующие десятилетия книги о Деррида писали скорее по-английски, чем по-французски, и французы сейчас только-только начинают наверстывать тот пробел, который возник в их собственном представлении о современной философии без осмысления вклада Деррида. Основные направления работы современных англоязычных авторов — это изучение концепции Деррида в монографическом сопоставлении с другими крупнейшими фигурами французской мысли (Делёз, Лакан, Рикёр, Сартр)[1], это составление содержа-

[1] Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003; *Hurst A.* Derrida vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis. N. Y.: Fordham Univ. Press, 2008; *Lewis M.* Derrida and Lacan. Another Writing. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2008; *Martinot S.* Forms in the Abyss. A Philosophical Bridge between Sartre and Derrida. Philadelphia: Temple Univ. Press, 2006; *Pirovolakis E.* Reading Derrida and Ricoeur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics. N. Y.: State Univ. of N. Y. Press, 2010. Интересно отметить, что первые исследования взаимодействий между главными фигурами современной французской мысли пишутся не во Франции, и это естественно: здесь нужен взгляд со стороны, хотя при этом необходимо хорошее знание языка оригинала.

тельных сборников междисциплинарного типа[1], это монографии, посвященные различным вопросам — обычно с предпочтением этической, политической и, как уже отмечалось, «новой» религиозной проблематики в широком смысле слова[2].

В последние годы можно видеть немало новых тенденций. Стали появляться работы в областях, Деррида прямо не затронутых, — например, в философии науки[3]. Это дает нам новые доводы в пользу более внятного и конструктивного рассмотрения той роли, которую может играть концепция Деррида для современной науки, если отказаться от простоватых и, по-моему, необоснованных обвинений его в «анти-эпистемологизме». В последние годы его жизни наметились возможности некоторого, хотя бы символического сближения позиций между ним и его заклятыми философскими друзьями, такими как Хабермас, отчасти Гадамер, отчасти англо-американские аналитики. Интересно было бы проверить, насколько эти жесты были символическими, а насколько они соответствовали реальным тенденциям хотя бы относительного сближения или взаимодействия позиций по отдельным вопросам.

Много интересного происходит во Франции: Деррида здесь стали интересоваться те, кто раньше такого интереса вообще (или почти) не проявлял: прежде всего это профессиональные историки философии, которые ребром поставили вопрос о том, как радикальная концепция Деррида взаимодействует с традициями европейской философской мысли[4]. Интересные явления наблюдаются в последние годы и в других областях французской философии, которая никогда не отличалась (за исключением группы страсбургских философов) вниманием к мысли Деррида. Вскоре после его кончины в Высшей нормальной школе, где он долго

---

[1] Ср.: Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge, UK; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002; Derrida. Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007; Derrida and Religion. Other Testaments / Sherwood Y., Hart K., eds. N. Y.; L.: Routledge, 2005; и др.

[2] Ср.: *McCance D.* Derrida on Religion. Thinker of Difference. L.; Oakville: Equinox Press, 2009; *Fritsch M.* The Promise of Memory. History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida. Albany: SUNY Press, 2005; *Kates J.* Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction. Evanston: Northwestern UP, 2005 и др. См. также сн. 2 на с. 280.

[3] Ср.: *Salanskis J.-M.* La philosophie de Jacques Derrida et la specificité de la déconstruction au sein des philosophies du *linguistic turn* // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. P.U.F., 2005. P. 13–52; *Salanskis J.-M.* Derrida. Paris: Les Belles lettres, 2010.

[4] *Aubenque P.* Faut-il déconstruire la metaphysique? Paris: P.U.F., 2009; Derrida, la tradition de la philosophie // Textes rassemblés par M. Crépon et F. Worms. Paris: Galilée, 2008, и в частности: *Crépon M.* Déconstruction et tradition. Le passage à la philosophie // *Ibidem.* P. 27–44; *Kambouchner D.* Ironie et déconstruction, Le problème des classiques // *Ibidem.* P. 45–64; *Worms F.* Derrida ou la transition de la philosophie: Différence, vie, justice, du moment des années 1960 au moment présent // *Ibidem.* P. 183–198.

преподавал, состоялся коллоквиум, организованный факультетом философии, лабораторией Национального центра научных исследований, занимающейся гуссерлевскими архивами, и Международным центром изучения современной французской философии; здесь собрались коллеги разных поколений, признанные специалисты в разных философских дисциплинах. Собравшиеся исходили из насущной потребности «начать перечитывать Деррида», заново разбираться в том, чем является Деррида в «традиции философии». В этом стремлении слышится противоречие: разве Деррида не стремился выломиться из традиции, чтобы сказать в философии то, что он считал нужным сказать?

И тем не менее вопрос об отношении к традиции встает применительно к каждому философу, независимо от того, как сам он воспринимал свое творчество. Организаторы коллоквиума, Фредерик Вормс и Марк Крепон, поставили вопрос еще более радикально: они стремятся восстановить то, что можно было бы считать «первой философией» Деррида, сколь бы проблематично ни было в данном случае это выражение применительно к деконструкции, различАнию, письму. Однако все удивительные нововведения, которые несут на себе приметы дерридианского стиля мысли, вместе с тем фиксируют нечто такое, что неотделимо от философской «традиции». Для всех участников коллоквиума «читать книги Деррида» — значит входить в новое, неписанное и неслыханное отношение к этой традиции — «учиться читать» так, как мы «учимся жить». Именно поэтому часть коллоквиума была посвящена отношениям Деррида с Гуссерлем, Хайдеггером, Левинасом, Руссо, Декартом, Марксом и другими. Но наши задачи в деле изучения творчества Деррида по-прежнему впереди: требуется осмыслить всю совокупность его идей, их роль для России, для всего современного мира.

Во всяком случае, перед мировым философским сообществом стоят в связи с Деррида новые задачи. Я убеждена, что изучение философского языка Деррида — в качестве опоры для исследования его мыслительных построений — нужно было бы сделать международным и междисциплинарным предприятием. И тогда исследователи и переводчики разных стран и культур могли бы сопоставлять свои результаты — с тем чтобы дальше продвигаться в изучении одного из самых сложных и самых актуальных мыслителей современности.

На прощании с Деррида его сын Пьер сказал: «Жак не хотел ни ритуалов, ни речей. Он по опыту знает, какое это испытание для друга — говорить слово, остающееся без ответа. Он просит меня поблагодарить вас за то, что вы пришли, благословить вас, он

умоляет вас не грустить и думать только о тех многих моментах, которые ему удалось быть вместе с вами. Он говорит:

Улыбайтесь мне, как я бы улыбался вам до самого конца.

Всегда предпочитайте жизнь и непрестанно утверждайте пережизнь.

Я люблю вас и улыбаюсь вам, где бы я ни находился»[1].

Человек сильный, гордый (и к тому же — светский, хотя и с мощным чувством значимости запредельного) может позволить себе отказ от любых ритуально-канонических форм прощания. Он просто оставляет нам свои книги в надежде (не будем говорить — безнадежной), что мы не оставим их своим вниманием и посылает нам привет (salut — во всей его латинофранцузской многозначности, где приветствие и спасение слиты воедино). Привет — это, наверное, не только экзистенциальный жест, но и условие возможности гостеприимства. И, как сказал когда-то один замечательный русский философ, Николай Николаевич Трубников, это «зов иного, более просторного и ясного человеческого мира».

[1] *Peeters B.* Derrida. P. 660. Это была эпитафия, заранее написанная Жаком Деррида.

Приложение

Деррида Ж. Монолингвизм другого или протез первоначала. Глава седьмая. Пер. Н. С. Автономовой (с комментариями)*. *Derrida J.* Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996. Chapitre 7. P. 75–114.

Мы, кажется, только что описали первый круг общности[1]. Школьную модель грамматики или литературы, с одной стороны, и разговорный язык, с другой, разделяло *море* — пространство, символически бесконечное; для всех учеников французской школы в Алжире это была пропасть, бездна. Впервые я переплыл это море телесно и душевно или же только телом, но не душой (впрочем, переплыл ли я его вообще когда-нибудь — иначе?) на корабле под названием «Город Алжир» в возрасте девятнадцати лет. Первое путешествие, первая переправа в моей жизни, двадцать часов морской болезни и рвоты, а потом неделя страданий и детских слез в зловещем интернате Baz'Grand[2] (уже в «кань»[3] лицея Людовика Великого — в том парижском квартале, из которого я, пожалуй, и до сих пор не вышел)[4].

Можно было бы «рассказывать» до бесконечности (и я уже не раз принимался это делать) о том, чтó именно нам «рассказывали» по «истории Франции» — если понимать под этим то, что преподавалось в школе под названием «история Франции»: это была совершенно невероятная дисциплина — басня и библия, но одновременно и доктрина, навсегда вдолбленная в головы школьников моего поколения. О географии я уже не говорю: ни слова об Алжире, ни слова о его истории и географии, но зато мы с закрытыми глазами могли нарисовать морской берег Бретани или устье Жиронды. К тому же мы должны были знать назубок — в общем и в деталях, да и в самом деле знали наизусть — названия всех департаментов Франции, всех мельчайших притоков Сены, Роны, Луары и Гаронны, их истоков и устий. Эти четыре невидимые реки имели почти аллегорическую мощь — позднее я обнаружил их в Париже в виде статуй: это была наглядная истина алжирских уроков географии. Оставим это. Ограничусь несколькими упоминаниями о литературе. Из всего обучения во французской школе в Алжире это было, в основе своей[5], первое, что я принял, во всяком случае, единственное, что мне понравилось. Открытие фран-

*Перевод публикуется с любезного согласия Маргерит Деррида (succession Derrida), которой приношу мою сердечную благодарность. — *Н. А.*

цузской литературы, доступ к столь необычному способу письма, называемому единым словом «французская-литература» — это был опыт, не имевший ничего общего с реальным миром жизни, с нашими природными и социальными пейзажами.

Однако этот разрыв сомкнулся с другим. И тем самым стал откровением *вдвойне*. Он, несомненно, обнаружил ту высоту, которая всегда отделяет литературную культуру — «литературность» как некоторый способ обращения с языком, со смыслом и с референцией — от нелитературной культуры, даже если это отделение никогда не бывает «простым и понятным». Однако, помимо этой сущностной гетерогенности, помимо этой всеобщей иерархичности, за безжалостным отрывом в данном случае открывался еще более резкий разлом — между французской литературой, ее историей, ее произведениями, ее моделями, ее культом мертвых, ее способами передачи и восславления, ее «роскошными кварталами» (beaux-quartiers), именами ее авторов и издателей — и «собственной» культурой «алжирских французов». Во французскую литературу нельзя было войти, не избавившись от акцента. Полагаю, что я так и не избавился (или не совсем избавился) от моего акцента «алжирского француза». Эта интонация чаще проявляется в некоторых «прагматических» ситуациях (гнев, восклицание — в семье или среди знакомых, чаще — в частной жизни, чем на публике: по сути, это довольно надежный критерий для проверки этого странного и неустойчивого разграничения). Но я-то надеялся, мечтал, чтобы в публичном пространстве ничто и никогда не выдавало моего «алжирского французского». Я полагаю (покуда мне не докажут обратного), что его невозможно обнаружить *при чтении* моего текста, если я сам не объявлю, что я «француз из Алжира». Из-за необходимости бдительно следить за этой трансформацией у меня образовался своего рода условный рефлекс. Гордиться тут нечем, я не возвожу это в принцип, но так уж сложилось: акцент, любой акцент во французском произношении и прежде всего — сильный южный акцент — представляется мне несовместимым с интеллектуальным достоинством публичной речи. (Вы скажете: это недопустимо. Согласен.) И *тем более* несовместимым с поэтической речью: например, когда я услышал, как Рене Шар читает свои напыщенные афоризмы с акцентом, который показался мне одновременно комическим и неприличным, я воспринял это как предательство истины, что немало способствовало разрушению моей юношеской им очарованности.

Акцент обнаруживает присутствие телесного в языке как таковом, он говорит не только об акцентуации. Его симптоматология наводняет письмо. Это несправедливо, но это так. В ходе той истории, которую я рассказываю, и несмотря на то, что я, казалось

бы, иногда провозглашаю, сам я, признаюсь, заразился постыдной и неизлечимой нетерпимостью: я не выношу, я не люблю — во всяком случае, во французском языке и только в том, что касается языка, — ничего, кроме чистого французского. Так как во всех областях, во всех формах я неустанно ставлю под вопрос сам мотив «чистоты» (уже самый первый шаг того, что называют «деконструкцией», ведет ее к «критике» фантазма или аксиомы чистоты, или же к аналитическому расчленению очищения, которое должно было бы привести к неразложимой простоте первоначала), я осмеливаюсь высказывать это навязчивое требование чистоты языка лишь в тех пределах, в которых, как я уверен, это требование не является ни этическим, ни политическим, ни социальным. Оно не вдохновляет меня ни на какие суждения. Оно лишь причиняет мне страдание, когда кто-то (бывает, что я сам) этим требованиям не удовлетворяет. И, конечно, я страдаю еще больше, когда обнаруживаю это у самого себя, застаю себя «на месте преступления» (вот опять я говорю о преступлении, хотя выше отвергал это). К тому же эта требовательность оказывается столь несговорчива, что иногда она выходит за рамки грамматики и даже игнорирует «стиль» — и все для того, чтобы склониться перед неким скрытым правилом, «прислушаться» к повелительному шопоту порядка, главную цель которого кто-то внутри меня, кажется, понимает — даже в ситуациях полного одиночества и один на один с языком: в итоге, последняя воля языка, или закон языка, открывается лишь мне одному. Как если бы я был последним наследником, последним защитником и прославителем французского языка. (Со всех сторон я слышу протесты: ну что же, смейтесь!) Как если бы я стремился сыграть эту роль, отождествляя себя с героем-мучеником-первопроходцем-законодателем-парией, который ни перед чем не остановится, чтобы уберечь эту последнюю волю, в ее повелительной и категорической чистоте, от каких-либо смешений с чем-то уже данным (лексикой, грамматикой, стилистической или поэтической благопристойностью), который, не колеблясь, нарушит, сожжет все инструкции, чтобы сдаться языку, именно этому языку.

Ибо, признаюсь, я всегда отдаюсь на милость языка.

Моего языка, как и языка другого, и я делаю это с намерением, почти всегда обдуманным заранее — не допустить, чтобы он пришел в себя от удивления: здесь, а не там, там, а не здесь, не восславлять что-либо данное, но лишь то, что еще только может прийти, — вот почему я говорю здесь о наследии или о последней воле.

Итак, я признаю, что речь здесь идет о чистоте, которая не такая уж чистая. Но это совсем не пуризм. По крайней мере, это единственная нечистая «чистота», к которой, признаюсь, я имею

пристрастие. Это — явное пристрастие к определенному произношению. Никогда, и прежде всего в процессе преподавания, я не переставал учиться говорить низким голосом, что было трудно для «чернопятого», особенно в нашей семье, стремясь одновременно сделать так, чтобы низкий тон голоса свидетельствовал о сдержанности того, что сдержано с трудом, что с большим трудом удержано непрочным шлюзом, едва ли способным предотвратить катастрофу. Худшее может случиться в любой момент.

Я говорю «шлюз», шлюз слова и голоса (и в других местах я много об этом говорил), словно искусный мастер маневров и управляющий голосовым тембром, который тешит себя иллюзией, будто он способен управлять ситуацией и контролировать уровень воды во время прохождения судна. Применительно к малопригодным к судоходству водам это можно было бы назвать плотиной. Эта плотина может прорваться в любой момент. Я первый боялся своего голоса, будто это был не мой голос, я его отвергал, я его ненавидел.

Я всегда трепетал перед тем, что могло бы быть мною сказано, но, в основе, не из-за содержания, а из-за интонации. При этом то, что я неосознанно, как бы против воли, стремился навязать, дать (насовсем или взаймы) другим или предоставить себе самому, себе как другому, — это, пожалуй, голосовой тон. Все подчиняет себя интонации.

А еще раньше — тому, что дает свой тон тону, т. е. ритму. Думаю, что в основном именно с ритмом я играю на всё.

И это началось еще до того, как началось. Вот оно — неисчислимое первоначало ритма. Играть на всё, к тому же по принципу: проигравший — выигрывает.

Ибо я, конечно же, понимаю и считаю нужным это показать, что гиперболической склонностью к чистоте языка я заразился еще в школе. Это было пристрастие к гиперболе как таковой[6]. Неизлечимая гиперболичность. Обобщенная гиперболичность. Ну ладно, я преувеличиваю, я всегда преувеличиваю. Однако здравый смысл и врачи напоминают нам (как и по поводу болезней, которыми мы переболеваем в школе), что для этого нужна предрасположенность, благоприятная почва. Во всяком случае, никакой протест против какой бы то ни было дисциплины, никакая критика школы как института не могли заглушить то, что всегда внутри меня напоминало о «последней воле» — последний язык последнего слова последней воли: требование говорить на хорошем французском, на чистом французском, даже в моменты самых разнообразных нападок на все то, что с ним связано, а иногда и на все то, что в нем обитает. Этим гиперболизмом — «более фран-

цузское, чем у французов», более «чисто французское» (хотя это и не чистота пуристов) — при том, что я всегда осуждал и чистоту, и очищение вообще и, конечно, лозунги алжирских «ультра»), этим бурным навязчивым экстремизмом я, конечно же, заразился в школе — да-да, в тех различных французских школах, где я провел всю мою жизнь (и не случайно, что принимавшие меня институты даже в системе так называемого высшего образования чаще назывались школами, чем университетами[7]).

Однако, как я только что предположил, отсутствие меры во мне возникло еще раньше, до школы. Все это, должно быть, началось уже в раннем детстве; я бы согласился потратить время на анализ этих моих древностей, но пока я на это не способен. Во всяком случае, у меня есть потребность перенестись в мою дошкольную древность, чтобы понять, откуда взялся этот обобщенный гиперболизм, заполонивший всю мою жизнь и работу. От этого зависит и все то, носит имя «деконструкция», здесь достаточно было бы, конечно, и телеграфной краткости, начиная с этой «гиперболы» (слово принадлежит Платону), которая распорядилась всем, включая переистолкование хоры (khôra), а именно переход по ту сторону самого перехода Блага или Единого по ту сторону бытия (hyperbolè... epekeina tes ousias), избыток по ту сторону избытка: неприступное. Больше того, та же самая гипербола побудила еврейского мальчика, француза из Алжира, почувствовать себя (а иногда и осмелиться публично об этом рассказать) — не только до самых глубоких корней, но и еще раньше, в некоей ультрарадикальности[8] — более *и* менее французом, более *и* менее евреем, чем все французы, все евреи и все французские евреи. А в данном случае также и все франкоязычные магрибцы.

Поверь: хотя я, конечно же, осознаю нелепость и заносчивость этих подростковых утверждений (типа «я — последний из евреев» в «Исповеди об обрезании», Circonfession[9]), я все же иду на этот риск, чтобы быть честным с моими собеседниками и с самим собой, с кем-то внутри меня, кто так это чувствует. Именно так, а не иначе. Как всегда, я говорю тебе правду, и уж ты-то можешь мне верить.

Все это, естественно, было движением в движении. Процесс постоянно ускорялся. Ситуация менялась быстрее, чем ритм смены поколений. Это ускорение длилось сто лет для Алжира в целом и менее века для алжирских евреев. Стало быть, этот рассказ нуждается в осторожной диахронической модуляции. Однако в этой истории был некий особый момент. Для всех подобных явлений война лишь ускоряет общее ускорение. Война является замечательным «ускорителем», и это касается всех этапов дарованного

или отнятого гражданства, но также прогресса науки и техники, хирургии и общей медицины. В разгар войны, сразу после высадки союзников в северной Африке, в ноябре 1942 года литературная столица Франции в изгнании переместилась в Алжир. Бурление культуры, присутствие «знаменитых» писателей, изобилие журналов и издательских инициатив — все это придало более театральный облик франкоязычной алжирской литературе, будь то писатели европейского происхождения (Камю и многие другие) или, в другой группе, писатели алжирского происхождения. Через несколько лет, в блестящей борозде следа этого странного момента славы меня насквозь пронзили французская литература и французская философия, и та и другая, та или другая — стрелами из металла или дерева, проникающими в тело завидными, устрашающими словами — недоступными, даже когда они в меня проникали, фразами, которые нужно было одновременно присваивать, одомашнивать, *привораживать* [amadouer][10], т. е. любить, воспламеняясь, зажигая своим пылом (трут [l'amadou] у нас как раз под рукой), быть может, разрушать, в любом случае помечать, преобразовывать, обтесывать, рассекать, выковывать, клеймить огнем, заставлять явиться в другом облике перед самим собой в себе (à soi en soi).

Постараемся быть более точными. Привораживать — это была, конечно, греза, такой она и остается. О чем я грезил? Не о том, чтобы сделать языку больно (нет ничего, что я бы так любил и уважал); не о том, чтобы его уязвить или ранить во время одного из приступов мстительности, о которых я здесь говорю (хотя я никогда не мог понять, где находится место такого злопамятства (ressentiment), кто кому мстит и, прежде всего, не приводит ли эта мстительная зависть изначально в движение и сам язык); не о том, чтобы дурно обращаться с этим языком и его грамматикой, синтаксисом, лексикой, корпусом правил или норм, составляющих его закон, с самим воздвижением языка, становящегося законом. Однако мечта, которая, должно быть, именно тогда начала меня посещать, заключалась в желании, чтобы с ним, с этим языком, что-то *случилось* (lui faire *arriver* quelque chose[11]). Это было желание заставить его прибыть *сюда*, сделать так, чтобы с ним что-то произошло, с этим языком, который до сих пор оставался нетронутым, всегда почтенным и почитаемым, обожаемым в молитве своих слов и связанных с ними обязательств; чтобы нечто случилось с ним настолько глубоко внутри, что он даже не смог бы протестовать, не протестуя тем самым и против своей собственной эманации, чтобы он не мог против этого возразить, иначе как уродливыми и неблаговидными симптомами; настолько глубоко внутри,

что он наслаждался бы этим как самим собой, теряя и вновь обретая себя, становясь самим собой — как Единое, которое, поворачиваясь, возвращается к себе — в тот самый момент, когда какой-то непонятный гость, невесть откуда взявшийся пришелец заставляет этот самый язык приблизиться и, наконец, говорить на своем языке, говорить иначе. Говорить с самим собой, но ради пришельца и следуя ему, храня в своем теле неуничтожимый архив этого события: не ребенка, но татуировку, прекрасную форму, скрытую под одеждой, где кровь смешивается с чернилами, чтобы показать ее в цвете*. Воплощенный архив литургии, тайну которой не выдаст никто, и никто другой не сможет ею овладеть. Даже я, в это посвященный.

Должно быть, я и поныне грежу об этом в моей «носталжирии» (nostalgérie).

Я должен был назвать это моей независимостью от Алжира.

Но это, как я уже говорил, был лишь первый круг общности, общая программа для всех учащихся — с того момента, как они находились в ситуации подчиненных и подлежащих формированию этой педагогикой французского языка. Словом, с того момента, как они вообще *находились*...

Внутри этой совокупности, лишенной подходящих моделей идентификации, можно вычленить одну из подгрупп, к которой я сам до известной степени принадлежал. Но лишь до известной степени, так как при постановке вопроса о культуре, языке или письме понятие ансамбля или класса нельзя заменить простой топикой исключения, включения или принадлежности. Эта квазиподгруппа — «местные евреи» (juifs indigènes), как их называли в ту эпоху. Будучи французскими гражданами с 1870 года и вплоть

*В момент прочтения типографской верстки, я увидел по телевидению японский фильм, заглавия которого не знаю; в нем рассказывалась история художника-татуировщика. Его шедевр — невиданная татуировка, которой он покрывает спину своей жены в любовном акте, поняв, что таково было условие его вдохновения. Мы видим, как он надавливает на кончик своего ранящего пера, а его жена, лежащая на животе, оборачивает к нему свое лицо, полное мольбы и скорби. Не вынеся этого насилия, она от него уходит. Но позже посылает к нему сына, рожденного ею без ведома отца, с тем, чтобы и его тоже он сделал мастером татуировки. Отныне отец-художник уже не мог творить иначе как на спине другой женщины, положив ее на своего сына, прекрасного, как бог, и до сих пор им не признанного; каждый раз в момент сильной боли он окликал его по имени, и это было приказом подарить еще больше наслаждения, в качестве компенсации, молодой женщине как опоре, как основанию всей этой операции, страдающему под-лежащему (subjectile souffrant), мученице шедевра. Развязка была ужасная, я не буду говорить, какая; в итоге выживает только эта женщина и с ней — шедевр. А также память обо всех обетованиях. Она не может видеть этот шедевр, носимый на спине, непосредственно и без зеркала, но он существует прямо на ней, постоянно, в течение какого-то времени. Разумеется, конечного.

до лишения гражданства в 1940 году, они не могли *идентифицироваться* в собственном смысле слова, т. е. в двойном смысле слова — «идентифицироваться» и «идентифицировать себя с кем-то другим». Они не могли идентифицироваться сообразно моделям, нормам или ценностям, происхождение которых было им чуждо, потому что оно было французским, связанным с метрополией, с христианским, католическим. В той среде, к которой я принадлежал, «католиками» называли всех французов, которые не были евреями, даже если они были протестантами или, скажем, православными: «католик» значило не еврей, не бербер, не араб. Эти молодые местные евреи не могли легко идентифицироваться ни с «католиками», ни с арабами, ни с берберами, языка которых, по крайней мере, в этом своем поколении, они не знали (двумя поколениями раньше некоторые из их бабушек и дедушек еще немного говорили по-арабски).

Однако эти молодые «местные евреи», чуждые корням французской культуры, даже если это была их единственная приобретенная культура, их единственное школьное образование и особенно их единственный язык, и еще более того, чуждые арабской и берберской культуре, были к тому же, в большинстве своем, чужды и еврейской культуре: это было отчуждение души, бездонное остранение, катастрофа, хотя кто-нибудь другой мог бы сказать, что это было их парадоксальным шансом. Такой была, во всяком случае, та радикальная некультура (inculture), из которой я, конечно, и поныне не вышел. Из которой я выхожу, не выходя: вроде бы уже целиком вышел, но все там же и остался.

И тут тоже некий запрет навязывает свой неписанный закон. С конца прошлого века, с момента дарования французского гражданства так называемая ассимиляция, или аккультурация с лихорадочной надбавкой «офранцуживания», а вместе с тем и «обуржуазивания», была настолько бурной и вместе с тем беззаботной, что еврейская культура, казалось, не могла больше дышать: внешне это было похоже на смерть — бездыханность, потеря сознания, потеря пульса. Однако это был лишь один из двух симптомов одной и той же болезни, так как мгновение спустя пульс вновь начинал неистово биться, как будто то же самое «сообщество» вдруг впадало в состояние наркотического опьянения от своего нового богатства. Об этом свидетельствует множество признаков: память этого сообщества опустошалась, перемещалась, пере-опустошалась. Она погибала, испускала дух, но лишь для того, чтобы как можно быстрее впитать какую-то другую память. Но, может быть, эти процессы начались еще раньше, заранее открыв данное еврейское сообщество колониальной экс-

прориации. Я не в силах прямо сейчас, на месте проверить эту гипотезу, потому что ношу в самом себе, как бы в виде негатива, наследие этой амнезии, сопротивляться которой у меня никогда не было ни мужества, ни сил, ни средств, но также и потому, что для этого нужен был бы труд настоящего историка, на который я не способен. Быть может, как раз из-за всего этого.

Эта неспособность, эта увечная память и есть то, на что я жалуюсь. Для меня это — grief[12]. В том виде, в каком я воспринимал все это в юношеском возрасте, когда я начал немного понимать происходящее, это наследие уже приобрело склеротическую и даже омертвевшую форму — в ритуальных видах поведения, смысл которых был недоступен для большинства алжирских евреев. Тогда я думал, что имею дело с иудаизмом «внешних знаков». Я не мог восстать. Но поверь: я все равно восставал против того, в чем видел лишь внешнюю жестикуляцию — особенно в праздничные дни в синагогах; при этом моя горячность подпитывалась коварной христианской заразой — уважительным доверием внутреннему, предпочтением перед интенцией, сердцем, духом, недоверием ко всякой буквальности или к объективированному действию, отданному во власть тела как механизма, короче, это было вполне обычное отвержение фарисейства.

Я не буду подробно говорить об этих слишком хорошо известных вещах, я на них уже останавливался. Однако я все же бегло упоминаю об этом, чтобы показать, что не я один заразился этой христианской «заразой». Ее мета лежала на социальном и религиозном поведении, на самих еврейских ритуалах в их чувственной объективности. Синогаги подражали храмам, раввины носили черную сутану, а церковный сторож *шемаш* — наполеоновскую треуголку; вместо *бар мицва* говорили «причастие», обрезание называли «крещением». С тех пор все это немного изменилось, но я говорю здесь о тридцатых, сороковых, пятидесятых годах...

Что же касалось языка в узком смысле слова, то у нас не было никакой домашней замены, никакого языка для внутреннего пользования в еврейском сообществе, никакого языка-убежища, который бы, подобно идишу, мог обеспечить стихию интимности, защиту «у себя» (chez soi) в противовес языку официальной культуры и был бы дополнительной поддержкой в различных социосемиотических ситуациях. «Ладино» не практиковался в том Алжире, который был мне знаком, особенно в таких крупных городах, как Алжир, где было сосредоточено еврейское население*.

* Если предположить, что эти скромные размышления дают достаточно типичный, в общем-то, пример — как материал в досье будущего общего исследования — и что это исследование будет по своему характеру историческим или со-

Словом, перед нами — «сообщество» распавшееся, разломанное, причем не раз (tranché et retranché). Можно понять желание стереть подобное событие или, по крайней мере, приглушить его, чем-то компенсировать или просто отвергнуть. Однако независимо от того, выполнялось ли это желание, травматизм со всеми его бесконечными следствиями, одновременно деструктурирующими и структурирующими, все равно оставался. Это «сообщество» было трижды разъединено тем, что мы поспешно называем запретами. 1. Прежде всего, оно было оторвано от арабских или бербер-

---

циоантропологическим, тогда в предложенных гипотезах, хотя они и останутся здесь лишь гипотезами, можно было бы увидеть контуры некоей таксономии или общей типологии. Ее наиболее грандиозное заглавие могло бы звучать так: «*Монолингвизм гостя. Евреи в XX веке, родной язык и язык другого на обоих берегах Средиземного моря*». Это длинное примечание служит для меня чем-то вроде берега, с которого я мог бы охватить взглядом другую сторону иудаизма — на *другом* побережье Средиземного моря, и те места, которые мне еще более (хотя и иначе) чужды, нежели христианская Франция.

Наиболее известные и наиболее обоснованно знаменитые персонажи здесь — европейцы по рождению. Все они — «ашкенази». И это уже поднимает ряд проблем. Какой была бы сторона «сефардов» в этой типологии? Кроме того, разнообразие фигур евреев-ашкенази из Европы предполагает весьма запутанную таксономию (я пытаюсь разобрать ее в семинаре о гостеприимстве и надеюсь когда-нибудь посвятить ей отдельное исследование). Прежде чем сказать хотя бы словечко, пусть малое и недостойное своего предмета, лишь о некоторых жизненных историях, огромных и уникальных (от Кафки до Левинаса, от Шолема до Адорно, от Беньямина до Целана и Арендт), обратимся, прежде всего, к ситуации Франца Розенцвейга. *В первую очередь* — потому, что он предложил *общую* перспективу, в которой можно рассматривать нашу проблему, раскрыл вопрос о евреях и об «их», так сказать, иностранном языке, причем сделал это более «теоретично» и формализованно. Независимо от того, соглашаемся ли мы с его интерпретациями или нет, они предлагают своего рода топографию — систематическую и потому тем более ценную.

Итак, **1. Розенцвейг**. Начнем с того, что для него «вечный народ», в отличие от всех других, «не начинает с автохтонии». «Отец, от которого произошел Израиль, был иммигрантом» («Звезда искупления» L'Étoile de la rédemption, франц. пер.: A. Derczanski , J. L. Schlegel, Seuil, 1982, p. 354). Он уже лишен места «у себя», где можно было бы «упокоиться», кроме святой земли, которая, впрочем, принадлежит лишь Богу (p. 355). И прежде всего у него нет собственного языка[1*], а есть лишь язык хозяина/гостя[2*]: «вечный народ потерял свой собственный язык (seine einige Sprache verloren hat)», «он говорит повсюду на языке своей внешней судьбы, т. е. на языке народа, у которого он проживает как гость (bei dem es etwa zu Gaste wohnt); не добивается права на гостеприимство (das Gastrecht), но живет сам по себе (pour soi) в замкнутых поселениях [in geschlossener Siedlung: речь тут идет не о колониях, предполагающих «колонизацию», но о поселениях в широком смысле или об агломерациях] и говорит на языке того народа, от которого, уйдя от себя, он получил силу сделать такой шаг [siedeln — поселиться]; он не обладает этим языком вследствие единокровности: это всегда язык иммигрантов, приехавших отовсюду: «юдео-испанский» (dzudezmo) на Балканах, «тач» (другое название идиша) в Восточной Европе — таковы случаи, наиболее известные в наши дни. Следовательно, если все другие народы идентифициру-

ских (или собственно магрибских) языка и культуры. 2. Оно было также оторвано от французских (и тем самым европейских) языка и культуры, которые были для него полюсом, далекой столицей, чуждой его истории. 3. Наконец (пожалуй, с этого нужно было бы начать), оно было оторвано также и от еврейской памяти, от тех истории и языка, которые должны были бы быть их собственными, но в определенный момент таковыми не стали — по крайней мере, большинством членов этого сообщества они не воспринимались как свои во внутреннем «живом» восприятии.

ются со своим языком и язык этот засыхает у них во рту в тот день, когда они перестают быть народом, то еврейский народ уже больше не идентифицируется с языком, на котором он говорит (wächst das jüdische Volk mit den Sprachen, die es spricht, nie mehr ganz zusammen, иначе говоря, он не полностью срастается с тем языками, на которых он говорит)».

Произнеся суждение, которое вызывает немало тревожных сомнений, как и всё, что он говорит о крови, причем и то и другое иногда оказывается до неразличимости сходным (это неосознанно, но так неосторожно) с антисемитскими лозунгами, Розенцвейг заключает, что «этот язык — не его язык (nicht die eigene ist: не его собственный язык)»: «Даже там, где он говорит на языке того, кто его принимает, пользуется собственным словарем или по крайней мере особым набором слов из общего словарного запаса, собственными оборотами речи, где он способен почувствовать, что́ в этом языке прекрасно или безобразно, — все это лишь подчеркивает, что это — не его язык» (P. 356).

Подобно тому, как священная земля, его земля, не может быть им присвоена, так как она лишь предоставлена, дана взаймы Богом, ее единственным законным владельцем, так и священный язык является его языком лишь в той мере, в какой он на нем не «говорит», но «может лишь молиться», причем во время молитвы этот язык присутствует лишь для того, чтобы о чем-то *свидетельствовать*: и это — «свидетельство» (Zeugnis) о том, «что его языковая жизнь все время ощущается как протекающая в чужих краях, что его подлинная языковая родина (seine eigentliche Sprachheimat) осознается как находящаяся в другом месте, в области священного языка, недоступного для повседневной речи...».

[Быть может, в другом месте (см.: «Глаза языка. Пропасть и вулкан» (Les yeux de la langue, L'abîme et le volcan, в печати*) я расскажу о письме, которое Шолем написал как приношение Розенцвейгу к его юбилею в декабре 1926 года. (См.: «Неизданное письмо Гершома Шолема Францу Розенцвейгу: О нашем языке. Исповедь» (Une lettre inédite de Gerschom Scholem à Franz Rosenzweig. A propos de notre langue. Une confession); этот замечательный текст переведен и опубликован Стефаном Мозесом в журнале «Archives de sciences sociales des religions», 60 (1), juillet–septembre 1985, p. 83–84. Этот перевод, к которому мы и будем далее обращаться, сопровождается интересной статьей Мозеса «Язык и секуляризация у Гершома Шолема» (Langage et sécularisation chez Gerschom Scholem)).

Эта «Исповедь о нашем языке» (Bekenntnis über unsere Sprache) была свидетельством тревоги перед риском вулканических извержений, которые могли бы в будущем возникнуть в результате модернизации, секуляризации, или, точнее — «актуализации» (Aktualisierung) священного древнееврейского языка: «Эта страна — вулкан, в котором таится язык [...] Существует и другая опасность, которая тревожит (unheimlicher) нас гораздо больше, чем присутствие арабов, будучи прямым следствием

Итак, мы видим тройное разъятие того, что должно было бы по-прежнему именоваться, пусть и с помощью некоей фикции, иллюзорность и жестокость которой мы здесь и обсуждаем, единым «сообществом», единой «страной», единой «Республикой», тремя департаментами единого национального государства (État-nation).

Так где же мы *находимся*? Где искать себя? С кем можно было бы *идентифицироваться*, чтобы укрепить свою собственную иден-

---

сионистской затеи: как обстоит дело с «актуализацией» древнееврейского языка? Не является ли этот священный язык, которым мы питаем наших детей, пропастью (Abgrund), которая когда-нибудь обязательно разверзнется? [...] Не рискуем ли мы тогда увидеть, как религиозная мощь этого языка неистово обрушится на тех, кто на нем говорит? [...] Что до нас, то мы живем внутри нашего языка и большей частью подобны слепым, идущим по краю пропасти. Но как только мы (или наши потомки) прозреем, не низвергнемся ли мы в эту пропасть? И никто не может знать, будет ли эта жертва погибших при падении достаточна для того, чтобы пропасть закрылась».

Из глубин пропасти (Abgrund) — этой образ возникает не меньше пяти раз на двух страницах письма — доносится призрачный голос. Логика навязчивого преследования не случайно связывается с лингвистикой имени. Сущность языковой способности или языка как такового (Sprache) Шолем, как и другие, например, Беньямин или Хайдеггер, определяет *одновременно* через сакральность и через номинацию, короче, через священные имена, через силу священного имени: «Язык есть имя (Sprache est Namen). В имени таится власть языка, именно в нем опечатывается закрываемая им пропасть (Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, est ihr Abgrund versigelt)».

После потери священных имен, после их явного исчезновения, они возвращаются в качестве призраков и неотступно преследует нашу бедную речь. «Конечно, язык, на котором мы говорим, — рудиментарный, квазифантомный (wir freilich sprechen eine gespenstische Sprache). Имена неотступно преследуют наши высказывания, писатели или журналисты играют с ними, притворяясь, будто верят (или побуждают других верить) в Бога и будто все это не имеет значения (es habe nichts zu bedeuten). Однако, представляется, что и в этом униженном и призрачном языке сила священного (die Kraft des Heiligen) часто говорит с нами. Потому что имена имеют свою собственную жизнь. А если бы они таковой не имели, тогда — несчастье нашим детям, которые столкнулись бы с пустотой будущего без луча надежды».

Опасность этой потери Шолем неоднократно называет приговором или апокалипсисом, словом — истиной последнего суда истории].

Где «поместить» дискурс первого адресата этого странного письма? Из какого места слушать Розенцвейга, чья «Звезда искупления» (1921) к этому времени уже появилась, а Шолем, который не замедлил рассориться с ее автором, объявил эту работу «одним из важнейших произведений еврейской религиозной мысли нашего века» (De Berlin à Jerusalem. Tr. S. Bollack, Albin Michel, 1984, p. 199–200)?

Пара замечаний — по поводу лишь тех особенностей его мысли, на которых мы можем здесь остановиться: каковы бы ни были радикальность и общность

тичность, рассказать свою собственную историю? Да и кому ее рассказывать? Нужно было бы сначала построить самого себя, научиться *изобретать* себя без заранее заданной модели и адресата. Этого адресата можно, конечно, лишь подразумевать в тех или иных ситуациях. Однако схемы подобного подразумевания прочерчивались столь редко и были столь неясными и случайными, что само слово «изобретение» в данном случае звучит как преувеличение.

этой де-прориации языка, приписываемой «еврейскому народу», Розенцвейг, если можно так выразиться, *уменьшает* их, причем *тремя способами*.

а) Розенцвейг напоминает, что евреи могут присваивать и любить язык хозяина/гостя как *свой собственный* в своей стране и особенно — в стране, которая не является «колонией», возникшей в результате колонизации или военного вторжения. Розенцвейг подчеркнул свою *безграничную* привязанность к немецкому языку как языку своей страны. Он сделал это разными способами — вплоть до того, что перевел Библию на немецкий язык. Соперничество с Лютером, полное уважения и страха, «дар гостя» (Gastgeschenk), признательность и залог гостя в благодарность за полученное гостеприимство: так говорит тот же Шолем — уже в Израиле, в Иерусалиме, тридцать лет спустя, в 1961 году. В этот момент, обращаясь с речью к Буберу, который вместе с Розенцвейгом работал над переводом Библии, Шолем играет словом Gastgeschenk, употребляя его одновременно и с подобающим случаю преклонением, и с ироническим скепсисом по поводу самой пары «юдео-немецкий» (judéo-allemand). Этот дар гостя, или Gastgeschenk, иначе говоря, перевод, причем перевод священного текста, — добавляет Шолем «не без неприятного чувства», — «это скорее надгробный камень над неким отношением, уничтоженным страшной катастрофой. Тех евреев, для которых вы сделали этот перевод, больше нет в живых, а те из их детей, кто избежал этой катастрофы, уже не читают по-немецки [...]. Контраст, который существовал в 1925 году между повседневным языком и языком вашего перевода, за прошедшие тридцать пять лет не уменьшился, но только увеличился».

Перевод Библии как надгробный камень — надгробный камень вместо подарка, принесенного гостем, дара за гостеприимство (Gastgeschenk), погребальная крипта — в благодарность языку, надгробие, которое вмещает в себя и многие другие, включая все библейские и все евангельские (Розенцвейг постоянно склонялся к тому, чтобы стать христианином), дар поэмы как приношение могильного камня, который, как знать, мог бы быть надгробным памятником, — какой шанс отпраздновать монолингвизм другого! Какое святилище и какая печать — для многих языков!

Что касается предположения насчет надгробного памятника, то Шолем формулирует его вполне учтиво, а в конце этого удивительного обращения ему приходит на ум процитировать также Гёльдерлина, и ему воздавая запоминающуюся почесть за незабываемое стихотворение на немецком языке. Обетование или призыв все еще слышатся в тексте Шолема: «Что же касается использования немцами вашего перевода, то кто бы мог заранее предсказать, каким оно будет? Ведь в их жизни произошло гораздо больше, нежели мог предвидеть Гёльдерлин, написавший:

Und nicht übel ist, wenn einiges
Verloren gehet, und von der Rede
Verhüllet der lebendige Laut

(Нет ничего дурного в том, если что-то исчезает и живой звук закрывается речью).

Но если я правильно описал эти предпосылки, тогда, спрашивается, что́ есть монолингвизм, мой «собственный» монолингвизм?

Моя привязанность к французскому языку имеет формы, которые иногда кажутся мне «невротическими». Без французского я чувствую себя потерянным. Другие языки, на которых я более или менее неумело читаю, что-то разбираю, иногда говорю, это — языки, в которых я никогда не смогу жить. Во всяком случае — там,

---

Живой голос, который вы хотели исторгнуть из недр немецкого языка, угас. Найдется ли кто-то, кто смог бы его расслышать?»

Этот вопрос одушевляет последние слова Иерусалимской речи Шолема (см.: Gerschom G. Scholem. L'achèvement de la traduction de la Bible par Martin Buber (Речь, произнесенная в Иерусалиме в феврале 1961 года) // Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaisme, Calmann-Lévy, 1974, tr. Bernard Dupuy, с некоторыми изменениями, p. 441–447).

б) Розенцвейг напоминает также о тех «еврейских» языках — юдео-испанском и идише, которые существуют в *устной* форме.

в) Наконец, Розенцвейг напоминает, что священный язык, язык молитвы, остается *собственным* языком еврейского народа, когда он им пользуется, читает на нем и понимает его — по крайней мере, во время церковной службы.

Иначе говоря, с позиций избранной таксономии можно сказать, что типичная ситуация франко-магрибского еврея, которую я пытаюсь здесь описать, такова (вновь подчеркнем это), что она доводит экспроприацию до полной потери всех этих *трех опор*:

а) «подлинного» французского (по видимости французский был для него «родным», однако это был не французский язык метрополии, но французский язык того, кто подвергся *колонизации*, — в отличие от немецкого языка Розенцвейга и всех евреев-ашкенази в Европе;

б) юдео-испанского (который более не практиковался);

в) того священного языка, произносимого во время молитвы, который не преподавали широко и сколько-нибудь серьезно и, за редкими исключениями, не понимали.

2. Арендт. Языковая этика того немецкого еврея, каким был Розенцвейг, отличалась от языковой этики немецкой еврейки по имени Ханна Арендт. У нее не было доступа ни к священному языку, ни к новым языкам, вроде идиша: у нее была лишь неискоренимая привязанность к единственному родному языку — немецкому. (В какой-то степени — мы не будем здесь это анализировать — ее опыт аналогичен опыту Адорно. В своем радиоинтервью 1965 года, озаглавленном «Что такое немецкий язык?» (см.: Modèles critiques, fr. tr. M. Jimenez et E. Kaufholz, Payot, 1984, p. 220 sq.), Адорно ясно говорит, что ему трудно было вынести навязанный английский и языковое изгнание, которое он, в отличие от Арендт, прервал сам, вернувшись в Германию, где он вновь обрел язык, которому всегда приписывал «метафизические» привилегии, p. 229.)

Нам известны знаменитые высказывания Арендт на эту тему в ее беседе с Гюнтером Гаусом, озаглавленной «Что остается? Остается родной язык» (Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache): эта беседа была показана по немецкому телевидению и получила, кстати, премию Адольфа Гримма; она была опубликована в 1965 году в работе Гюнтера Гауса «Zur Person», Münich, франц. пер.: La tradition

где «жить», «обитать» начинает для меня что-то значить. Дело не только в том, что без французского я потерян, унижен, обречен; мне кажется, что я чту все языки и служу им, что я пишу «больше» и «лучше», если я тайно блюду «чистоту» моего французского, о чем я уже говорил, если я заостряю сопротивление *моего* французского, его *яростное* сопротивление переводу — на *все* языки, включая и перевод с французского на какой-то другой французский.

---

cachée, le Juif comme paria, tr. fr. Sylvie Courtine-Denamy, Bourgois, 1987). Когда Арендт спрашивают о ее привязанности к немецкому языку, ее ответы обезоруживают, будучи одновременно и наивными, и продуманными. Действительно ли она переживала и изгнание в США, и преподавание и публикации на англо-американском, и «даже самые горькие времена»? «Всегда», отвечает она прямо и уверенно. Весь ее ответ сосредоточен в одном этом слове — «всегда» (immer). Она *всегда* сохраняла эту неизменную привязанность и эту абсолютную близость. Слово «всегда», кажется, относится прежде всего ко времени языка. Но оно означает и нечто большее: не только то, что родной язык *всегда* здесь в этом «всегда-здесь», «всегда-уже-здесь», «всегда-еще-здесь», но также и то, что опыт «всегда», «того же самого» как таковых существует, быть может, лишь там, где есть, пусть даже и не язык, но хотя бы какой-то след, который обнаруживается посредством языка; как если бы опыт «всегда» и верности другому как себе самому предполагал непоколебимую верность языку, причем *веру в язык* предполагают даже клятвопреступление, ложь, обман: я не мог бы лгать, если бы не верил в язык и не побуждал других в него верить, если бы не легитимировал его.

Сказав «всегда» просто и без затей, как если бы такой ответ был достаточным и исчерпывающим, Арендт все-таки добавила несколько слов — в ответ на настойчивый вопрос о том, что же все-таки произошло в ее собственном существовании в языке «в самые горькие времена», иначе говоря, во времена самого разнузданного нацизма (самого разнузданного как такового, разнузданного в качестве нацизма, потому что *всегда* существует еще и какое-то время нацизма до и после нацизма).

«Всегда. Я спросила себя: что делать? Ведь в конце концов не сам же немецкий язык впал в безумие! И второе: ничто не может заменить родной язык» (Tr. fr., p. 240).

По видимости простые и непринужденные, эти *две фразы* естественно следуют одна за другой, тогда как автор не видит или во всяком случае не показывает ту пропасть, которая разверзается под ними. Под ними и между ними.

Мы не можем рассматривать здесь все изгибы этих известных высказываний. Вслед за Руссо, который говорил, что «материнская забота невосполнима», Арендт подтверждает: *ничто не может заменить* родной |материнский|[4] язык. Но как соединить в мысли эту провозглашаемую единственность-единичность-незаместимость матери (несокрушимый фантазм, подтверждаемый второй фразой) и странный вопрос о безумии языка, о его помешательстве как предположении, сразу же исключаемом первой фразой?

Что делает Арендт, когда в своем вопросе и затем — восклицании она, по-видимому, отрицает — как нечто абсурдное — то, что язык мог бы впасть в безумие («Я спросила себя: что делать? Ведь в конце концов не сам же немецкий язык впал в безумие!»)? Она не просто отрицает, но упорно это отвергает. Очевидно, она стремится успокоить себя этим восклицанием: «не сам же немецкий язык!», «никто меня в этом не убедит!» Она рассуждает, наверное, так: прежде всего язык сам по себе не может быть ни разумным, ни безумным, язык не может сойти с ума, язык нельзя лечить или подвергнуть анализу, его нельзя

Дело не в том, будто я культивирую непереводимое. Ничего непереводимого нет, если только потратить время и добиться того, чтобы широта компетентного дискурса смогла помериться силой с мощью оригинала. Однако «непереводимое» остается и должно остаться, как гласит мой закон, поэтической экономией языка, тем что для меня важно, потому что без него я бы уже давно погиб, тем что подводит меня к самому себе (qui m'importe, moi-meme à moi-meme) — подводит туда, где любое данное формальное «количество» всегда оказывается неспособно восстановить уникальное событие оригинала, иначе говоря, заставить нас забыть его, единожды запечатленное, унести с собой его число, тень его просодии.

отправить в психиатрическую больницу. Нужно самому сойти с ума или же просто искать алиби, чтобы приписать помешательство языку. Здравый смысл подсказывает Арендт это недоверие и протест: не сам же язык сошел с ума? — это бессмысленно, безрассудно, кто в такое поверит? Скорее теряют разум субъекты языка, сами люди — немцы или же некоторые немцы. Это они впадают в бешенство, в исступление. Но с языком они ничего сделать не могут. Язык старше их, язык их переживет, на нем будут говорить другие немцы, уже не нацисты, или же не-немцы. А отсюда логическое следствие: здравый смысл ведет нас от первой фразы ко второй фразе — о том, что ничто не может заменить родной язык.

Однако при этом Арендт по-видимому совершенно не рассматривает несколько важных вещей, самым решительным образом заклиная, отвергая, отбрасывая их:

а) *С одной стороны*, то, что язык в самом себе тоже может сойти с ума, стать безумием, самим безумием, его местом, безумием в законе. Арендт не может или не хочет рассматривать эту аберрацию: для того, чтобы «субъекты» языка впали в безумие, извращенность, бешенство, чтобы они заразились радикальным злом, нужно было, чтобы и язык их в этом поучаствовал; он и сыграл свою роль в том, чтобы обеспечить возможность такого безумия. Существо, которое не говорит и не имеет «родного» языка, не может стать «безумным», злобным, бешеным, убийцей, преступником; и если язык для него — это не просто нейтральный внешний инструмент (Арендт с полным на то основанием так и полагает, потому что язык, который постоянно, «всегда» остается с нами во всех наших перемещениях и изгнаниях, не может быть просто орудием), то нужно, чтобы гражданин, наделенный языком, сходил с ума *в* безумном языке, где слова теряют свой якобы общий смысл или приобретают извращенный смысл. Мы совершенно ничего не поймем в чем-то таком, как нацизм, если исключим из него — вместе с языком или с общей языковой способностью — все то, что от него неотделимо, и это не ничто, но почти все.

б) *С другой стороны* и тем самым, из этого следует, что мать (мать так называемого «материнского» языка) также могла стать (или даже уже быть) безумной (страдать амнезией, афазией, впадать в бредовые состояния). Хотя собственные высказывания Арендт о незаменимой единственности родного языка должны были бы подвести ее к этому, она, кажется, не замечает — глубже и хотя бы издалека — то, что она, быть может, и не *хотела* видеть или не *могла* хотеть видеть, а именно: что можно иметь безумную мать, «единственную» и безумную, безумную именно потому что (по логике этого фантазма) единственную. Даже если сама мать и не *является* безумной, разве нельзя *иметь* безумную мать? Тогда безумным будет отношение к матери.

Эту страшную гипотезу можно высказать разными способами. Один из них приведет нас к большому вопросу о фантазме, о воображении как фантазии и о

Слово за слово, или, если угодно, слог за слог. Если отказаться от этой экономической эквивалентности, впрочем, строго говоря, недостижимой, можно перевести все что угодно, однако лишь в слабом смысле слова «перевод». Я говорю даже не о поэзии, но лишь о просодии, о метрике (об ударении и количестве времени, нужного для произнесения). В каком-то смысле ничего непереводимого не существует, однако *в ином смысле* все непереводимо и перевод есть лишь другое имя невозможного. Трактуя иначе слово «перевод» и перемещаясь от одного смысла к другому, мне нетрудно нащупать прочную позицию между этими двумя гиперболами, которые в основе своей суть одно и то же и переводятся одна в другую.

месте фантазмов. Например, можно было бы, оставаясь вблизи Руссо, для которого «материнская забота невосполнима», связать эту тематику воображения (фантазматического) с тематикой сострадания. И то и другое, и та и другая способность представляются со-экстенсивными в своей восполнительности или, иначе говоря, в способности восполнить, добавить путем замены и тем самым заменить незаменимое, например и прежде всего — мать, там, где имеет место восполнение невосполнимого. Не относится к материнству то, что не являлось бы как заместимое в логике замены или в самой угрозе замены. Сама мысль о том, что в отличие от отца, нам «естественным образом» известно, кто мать, потому что акт рождения можно наблюдать, это — старый фантазм (мы находим его во фрейдовском «Человеке с крысами»): нам не нужно было дожидаться «биологических матерей» или «медицинской помощи воспроизводству человека», чтобы выявить его как таковой, т. е. именно как фантазм. Вспомним странное имя, данное воображению не знаю кем (Вольтер говорит, что это был Мальбранш): «помешанная в доме». Мать как раз и может стать такой помешанной в доме, безумной привратницей — того места замены, где проживает «у себя», места или помещения, размещения или местожительства «у себя»[5*]. Может случиться, что мать сойдет с ума и это действительно ужасный момент. Когда мать теряет рассудок и здравый смысл, этот опыт может быть столь же жутким, как и безумие короля. В обоих случаях с ума сходит как бы сам закон и первоначало смысла (отец, король, королева, мать). Это, конечно, может иногда случиться как некое событие, которое угрожает в истории дома или потомства самому порядку «у-себя», порядку дома, порядку «chez»[6*]. Этот опыт повергает в тревогу: нечто случается, но могло бы и не случиться или даже скорее *должно* было бы не случиться.

Однако то же можно сказать и в двух более радикальных смыслах — одновременно и отличных от того, о чем говорилось выше, и тех же самых: 1) строго говоря, мать как единственное незаменимое, но всегда заменяемое, и особенно как место языка есть то, что делает возможным безумие; 2) в более глубоком смысле, будучи постоянно открытой возможностью, она и *есть* само безумие, или безумие в действии: как родной язык, как опыт абсолютной единственности, который только и может быть заменен, именно *потому* что он незаменим, переведен потому, что он непереводим, и там, где он непереводим (что мы собственно переводим, если не непереводимое?), мать *есть* безумие: «единственная» мать (или, скажем, материнство, опыт матери, отношение к «единственной» матери) *всегда* есть безумие, а значит она всегда безумна в качестве матери или места безумия. Безумна как Единое единственного. Мать, отношение к матери, материнство всегда уникальны и значит всегда являются местом безумия (ничто не делает более безумным, чем абсолютная единственность Единого и Единой). Однако будучи единственной, она всегда остается заменимой, доступной перемещению и восполнению — но толь-

Спрашивается, можно ли сказать и как достичь самой полной уверенности в том, что мы никогда не будем жить в языке другого, в другом языке, что язык, на котором мы говорим — с упрямством моноязычного человека, с идиоматическим рвением и строгостью, никогда не будучи при этом «у себя», — и есть наш единственный язык? И что ревнивая стража, которую приставляют к нашему языку как раз там, где мы опровергаем националистические формы языковой политики (сам я делаю и то и другое), требует множить шибболеты, равно как и вызовы переводам, поборы на границах между языками, союзы, предписанные посланникам разных языков, упорядоченные изобретения для переводчиков? Изобретай в *твоем* языке, если ты можешь или хочешь услышать

ко там, где для нее одной сохраняется уникальное место. Замена самого места, причем на месте места — это *хора*. Трагедия и закон замещения в том, что замена замещает уникальное и единственное — единственное в качестве заместимого заместителя. Являясь сыном или дочерью и, в зависимости от этого, каждый раз поразному, мы всегда теряем рассудок от матери, которая теряет рассудок от того, матерью чего она является, не будучи ею неким единственным образом, как раз в месте или в жилище единственного «у-себя». Она заменима, потому что уникальна. Можно было бы показать, что абсолютная единственность столь же повергает в безумие, как и абсолютная заменимость — та абсолютная заменимость, которая замещает само размещение — место, местность, жилище у-себя, ipse, бытие-у-себя или бытие-себя-с-собой (l'être avec soi du soi).

Это рассуждение о помешательстве сближает нас с энергией безумия, которая могла бы быть связана с самой сущностью гостеприимства как сущности у-себя, как сущности бытия-собой или самости как бытия-у-себя. Но также как то, что отождествляет Закон с родным [материнским] языком или во всяком случае укореняет или вписывает закон в этот язык.

«Всегда. Я спросила себя: что делать? Ведь в конце концов не сам же немецкий язык впал в безумие! И второе: ничто не может заменить родной язык». Сказав о незаменимом, невосполнимом родном языке, Арендт добавляет: «Можно забыть свой родной язык, это верно. Вокруг меня есть такие случаи, и эти люди гораздо лучше меня говорят на иностранных языках. Я всегда говорю с ярко выраженным акцентом и подчас не умею пользоваться идиоматическими выражениями. Напротив, эти люди это умеют, правда, в подобных случаях мы имеем дело с таким языком, в котором клише изгоняет другого, так как источник продуктивности, свойственной нам в родном языке, перекрывался по мере того, как этот язык забывался».

Собеседник Арендт спрашивает ее, не является ли это забвение родного языка «следствием вытеснения». Арендт соглашается: да, забвение родного языка, замену, восполняющую родной язык, можно было бы объяснить воздействием вытеснения. За рамками арендтовского высказывания можно было бы сказать, что именно здесь мы видим место и саму возможность вытеснения как такового. Как известно, Арендт называет Освенцим разрывом, местом разрыва, острием процесса вытеснения:

«Да, очень часто. У меня был такой опыт с некоторыми людьми, причем совершенно потрясающий. Вы знаете, решающим был тот день, когда мы услышали об Освенциме».

Есть и другой способ признать и удостоверить очевидность: такое событие, как «Освенцим», или даже само имя, называющее это событие, может объяснить происходящие при этом вытеснения. Это слово остается неясным и, конечно,

мой язык, изобретай, если ты можешь и хочешь дать другим его услышать — мой язык, наряду с твоим, изобретай там, где само событие просодии может случиться лишь «у себя», хотя это «у себя» беспокоит со-жителей (cohabitans), сограждан и соотечественников? Соотечественники всех стран, поэты-переводчики, восстаньте против патриотизма! Каждый раз, когда я пишу какое-то слово — ты слышишь? — слово, которое мне нравится, слово, которое мне нравится писать — в то время, что я его пишу, в мгновение одного-единственного слога песнь этого нового интернационала вздымается во мне. И я никогда этому не сопротивляюсь: я выхожу на улицу по его призыву, даже если кажется, будто с раннего утра я сижу за столом и работаю в тишине.

недостаточным, однако оно немедленно помещает нас на путь некоей логики, экономики, топики, которые уже более не связаны с эго и с собственно субъективным сознанием. Оно призывает нас поставить эти вопросы за рамками логики или феноменологии сознания, что случается пока еще слишком редко в публичных сферах современного языка.

3. Левинас. Языковая этика у Левинаса — это опять нечто иное в отличие от Розенцвейга, Адорно или Арендт. И в самом деле, это иной опыт — человека, который писал, преподавал и жил почти всю свою жизнь во французском языке, тогда как он владел также русским, литовским, немецким и ивритом. У Левинаса мы, кажется, не находим высокопарных отсылок к родному языку, он не ищет в нем поддержки, однако, провозгласив, что «сущность языка — это дружба и гостеприимство», он каждый раз высказывает благодарность французскому как языку, который он принял или выбрал, языку принимающей страны, языку хозяина. В ходе беседы (и почему об этих столь серьезных вещах нередко говорят именно в публичных беседах, в моменты неожиданные, импровизационные?) Левинас указывает на почву почвы, на «почву этого языка, которая для меня — французская почва» (Emmanuel Lévinas, qui êtes vous?) François Poirié, Lyon, La manufacture, 1987). Речь идет о классическом французском языке Просвещения. Выбирая язык, который имеет свою почву, Левинас говорит о *приобретенном* знакомстве: в нем нет ничего изначального, для него это не образ родного языка. На месте арендтовского радикализма[7*] или, иначе, ее привязанности к тому, что можно было бы назвать *сакральностью корня* (racine), у Левинаса мы видим радикальное и типичное недоверие, вполне объяснимую осмотрительность. (Известно, что Левинас всегда отличает святость от сакральности — в самом иврите, если это трудно сделать в других языках, например, в немецком). Оставаясь в этом смысле сторонницей Хайдеггера, Арендт, как, впрочем, и многие немцы — евреи и не-евреи — пере-утверждает родной язык в качестве того, что наделяется добродетелью первозданности. «Вытесненный» или нет, этот язык остается предельной сущностью почвы, обоснованием смысла, неотчуждаемым свойством, которое мы несем с собой. Что касается Левинаса и того, что он говорит о роли французского языка в своей собственной истории, то это относится прежде всего к языку философии. Язык, наследующий греческому, способен принять любой смысл, пришедший из какого-то другого места, будь то из древнееврейского откровения. А это лишь иной способ сказать, что язык, и прежде всего «родной» язык, не есть первозданное и незаменимое место смысла: этот тезис, по сути, согласуется с левинасовской мыслью о заложнике и замене. Однако язык есть скорее «выражение», нежели порождение или обоснование: «Ни в какой

Но прежде всего, и это — роковой вопрос: как возможно, что единственный язык, на котором говорит и навсегда обречен говорить моноязычный человек, не является его языком? Как поверить, что этот язык безмолвен даже для того, кто в нем живет и в ком он живет, что он остается *далеким, чужеродным, непригодным для обитания, пустынным*? Пустынным — как пустыня, в которой еще только предстоит продвигать, обеспечивать продвижение, строить, проецировать даже саму идею дороги и возвратного следа, *еще один другой язык*?

момент западная философская традиция, как я ее вижу, не теряла своего права на последнее слово; и в самом деле, все должно быть *выражено* в ее языке [в наследии греческого языка], однако, быть может, она не является местом, где зародился смысл бытия» (курсив Деррида) (Éthique et infini, Fayard, 1982, p. 15).

Как понять у Левинаса этот повторяющийся наказ? Для чего следовало бы в некотором роде порвать с корнями или с первозданностью (естественной или сакральной) родного языка? Ну конечно же, для того, чтобы порвать с идолопоклонством сакрализации и противопоставить ей святость закона. Но не есть ли это также призыв к тому, чтобы отрезвиться от материнского безумия во имя святости отцовского закона (хотя присутствие *шехины* тоже подразумевает женское начало)? Во имя отца, который, к тому же, как напоминает нам Розенцвейг, не привязан к земле. Что касается единственности отцовского языка, следовало бы повторить в основном то, что уже было сказано по поводу материнского языка и его закона. Отец *и* мать — это, следовало бы признать, суть некие «легальные фикции», которые «Улисс» относит к отцовству: они одновременно заменимые и незаменимые.

Есть и другие крупные писатели, которых я не буду поспешно вписывать в набросок этой небольшой таксономии. Прежде всего — Кафка и Целан. Примечания не хватило бы даже на то, чтобы просто перечислить принесенное этими не-немцами (в отличие от Розенцвейга, Беньямина, Адорно, Арендт), которые писали прежде всего по-немецки (в отличие от Левинаса), в немецкий язык. Ограничимся тем, что отметим эти диакритические различия между судьбами: для Кафки и Целана, которые не были немцами, немецкий тем не менее не был ни приемным, ни избранным ими языком (это отношение, как известно, было более сложным), ни (в отличие от французского языка алжирских евреев) «колониальным» языком или «языком господина». Быть может, можно говорить, по крайней мере, о том, что Кафка однажды назвал — несколько загадочно, но столь тревожно и тревожаще — «неявным одобрением отцов»: «Немецкий среднего уровня не более, чем пепел — пепел, в котором нет ничего живого до тех пор, пока его не приведут в движение возбужденные еврейские руки. Большинство тех, кто начинал писать по-немецки, хотели уйти из иудаизма, обычно с неявным одобрением отцов (эта неявность и вызывает отвращение); они хотели этого, но их задние ноги еще цеплялись за отцовский иудаизм, а передние — не могли нащупать новую территорию. Отчаяние, которое из этого проистекало, и было их вдохновением» (Максу Броду, июнь 1921, цит. по: Zischler Hanns. Kafka va au cinéma // Cahiers du cinéma, 1996, Diffusion Seuil, O. Mannoni, p. 165). Поскольку мы следуем за Кафкой в кино, позволим себе краткую остановку на образе: мы находимся в центральной Европе и задаемся вопросом, какая интрига, какая сваха, какой брак по расчету могли бы связать немецкий язык Ханны Арендт — немецкий как родной язык, который ни в коем случае не мог бы «впасть в безумие», с немецким языком Кафки, а также тех, кто «начинал писать по-немецки» и хотел «уйти из иудаизма, обыч-

Я говорю о дороге и о возвратном следе, потому что отличие дороги от проторенного пути или от via rupta (таков его этимон), равно как и отличие methodos от odos, заключается в повторении, возврате, обратимости, итеративности, в возможном повторении маршрута. Как возможно, что этот язык, унаследованный или же выученный, ощущается, изучается, разрабатывается, заново изобретается — без маршрута и карты — как язык другого?

Я не знаю, от дерзости или же от скромности я заявляю, что именно таким был во многом и мой опыт, что все это отчасти напоминает, по крайней мере в трудностях, и мою судьбу.

На это мне скажут, и не без основания, что *так заведомо бывает* всегда и со всеми. Так называемый родной [материнский] язык никогда не является ни чисто природным, ни своим собственным, ни обитаемым. *Обитать* — это ценность, *сбивающая с пути* (déroutante) и двусмысленная: мы никогда не обитаем в том, что по привычке называем обителью. Никакое обитание невозможно без различия в этом изгнании и в этой ностальгии. Это так, и это всем известно. Однако из этого не следует, что все изгнания равнозначны. Отправляясь от этого берега или от этой общей развилки[13], все экспатриации, все переселения остаются уникальными.

Ибо на этой истине есть складка. На этой истине, *априори* универсальной, истине сущностного отчуждения в языке, который всегда и в любой культуре есть язык другого. И эта необходимость оказывается здесь за-мечена, т. е. отмечена и еще раз обнаружена, всегда вновь и в первый раз, в этом бес-подобном (incomparable) месте. Историческая и уникальная, можно сказать, идиоматическая, ситуация детерминирует ее и одновременно превращает ее в феномен (la phémomenalise), соотнося с самой собой.

но с неявного одобрения отцов». Кафка и Арендт: ни эндогамия, ни экзогамия языка. Разум или безумие?

В рамках этой типо-топологии, но также и вне ее, в том месте, где требуется провести различие между ашкенази и сефардами, я чувствую себя еще менее способным говорить — на сей раз уже на уровне другой поэтики языка, на уровне огромного, образцового события: в творчестве Элен Сиксу чудесным и уникальным образом происходит другое пересечение, которое сплетает *все* эти связи, давая им новую жизнь, направленную в сторону будущего, пока еще безымянного. Эта крупная писательница-француженка-еврейка-из-Алжира-сефард, в частности, пере-изобретает язык своего отца, *свой* — неслыханный — французский язык, будучи при этом *также* еврейкой-ашкенази-немкой по своему «родному языку».

Комментарии

Поначалу этот текст — «Монолингвизм другого» — был более коротким устным выступлением Деррида на международной двуязычной конференции под заглавием: «Отзвуки из другого пространства» (Echoes from Elsewhere / Renvois d'ailleurs). Конференция была организована Э. Глиссаном и Д. Уиллсом 23–25 апреля 1992 года в Baton Rouge (штат Луизиана, США); на ней судьба франкофонии за пределами Франции рассматривалась на самом разном материале — языковом, литературном, культурном, политическом. Текст перекликается с тематикой и проблематикой ряда семинаров Деррида в Высшей школе социальных исследований, а также за рубежом в первой половине 1990-х годов (это прежде всего темы гостеприимства, свидетельства, признания и др.). Стиль главок в этой книге разный: рассказ от первого лица перекликается с повествованием от третьего лица и с вкраплениями диалога с неизвестным собеседником: иногда кажется, что это реальное лицо (прежде всего Абделькибир Хатиби, марокканский писатель и литературный критик, много размышлявший над проблемами билингвизма, участник той же конференции), иногда — что это скорее вымышленный персонаж или, быть может, внутренний голос самого автора. В приводимой здесь седьмой главе тоже есть следы этого разговора с невидимым собеседником.

Это — текст, герой которого — родной язык: во французском языке это звучит как «материнский язык» (langue maternelle). Кстати, если бы этот текст писался не на французском, а на русском языке, который делает акцент на «родном языке», то весь слой образности в рассуждениях о языке должен был бы сдвинуться с «матери» на «родину» и связанные с этим ассоциации — родной, род и др. В книге немало рассуждений о билингвизме, о соотношении между «родным» и «культурным», «родным» и «государственным» языками; в данной главе к тому же ставится вопрос о судьбе древнееврейского языка в прошлом и в современности (впрочем, речь не идет о том более современном периоде, когда иврит реально стал языком одновременно и родным, и государственным). Главные вопросы: «Кто, по истине, обладает языком и кем владеет язык?», «И что это за бытие "у себя", в языке, к которому мы бесконечно пытаемся вернуться?»* Для меня все эти вопросы, заданные Деррида и его героем, были одним из стиму-

* См.: *Derrida J.* Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine. Paris, Galilée, 1996. P. 35–36.

лов к тому, чтобы искать экзистенциальный нерв мысли Деррида в его отношении к языку, а также изучать строение и динамику его философского языка.

Данная глава — синопсис проблематик и одновременно экспозиция разных форм и приемов философского языка Деррида. В ней упоминаются разные темы, даже «новый интернационал», но успевает раскрыться лишь то, что более или менее явно связано с языком: это вопрос о многоязычии современного мира, о переводе и непереводимости, о возможности языкового выражения уникального опыта и др. Среди приемов, используемых Деррида, — рассказ в рассказе и сноска в сноске. Так, рассказ в рассказе — это огромная постраничная сноска о примерах отношения к родному языку, разрастающаяся в отдельный текст, развертывающийся параллельно с основным, «личным» повествованием. А сноска в сноске — это рассказ о письме Шолема Розенцвейгу, который становится самостоятельным эпизодом внутри этой огромной сноски. Словом, Деррида, как и всегда, экспериментирует с формами. Разные пласты текста сталкиваются, персонажи, казалось бы, пронумерованные и расставленные по своим местам (Розенцвейг, Арендт, Левинас и др.), догоняют друг друга, обмениваются темами и мотивами, а из их переклички сплетается ковер повествования. На уровне синтаксиса этому соответствуют постоянные перебивы: рубленые фрагменты фраз сменяются длинными, кажется, нескончаемыми предложениями. По ходу действия изобретаются новые слова. Нередко они состоят из подвижных и заменимых частей, например: «единственность-единичность-незаместимость матери» или «герой-мученик-первопроходец-законодатель-парня»; в первом случае эти составные части семантически поддерживают друг друга, а во втором — взаимно исключают друга, хотя и содержатся «под одной крышей».

Сложности перевода данного текста связаны и со стилистическими перебоями, которые мне хотелось передать, и со смысловой неопределенностью ряда фрагментов. Так, в последней фразе основного текста («Историческая и уникальная, можно сказать, идиоматическая, ситуация детерминирует ее и одновременно превращает ее в феномен (la phémomenalise), соотнося с самой собой») можно бесконечно сомневаться насчет того, чему соответствует это «ее», идет ли речь об истине или же о необходимости. Сохраняя эту неопределенность в переводе, я предоставляю читателю право на собственную интерпретацию. Кроме того, в тексте идет постоянная перекличка слов: например, игра на двусмысленности глагола «arriver», который может значить и «случаться», и «прибывать», становится своего рода постоянной метафорой

отношения героя к языку. В любом случае читатель видит, что он попадает в такое поле смыслов, которое предполагает предельную эрудицию, но не дает средств расшифровки, так что он постоянно должен быть готов к восполнению лакун, которых иначе ему никто не разъяснит. При этом автор постоянно движется в ассоциативном потоке, где одни и те же фрагменты и мотивы могут иметь разное значение. Возникает вопрос: каковы функции этих мотивов в тексте, который не является ни музыкальным, ни литературным, ни литературоведческим? И этот вопрос остается открытым.

Главное в данном тексте, как уже было сказано, — это сопряжение личной языковой судьбы героя/автора в верхнем поле текста и параллельное прослеживание других языковых судеб в постраничном примечании, разрастающемся в отдельный текст. Местами эти два текста — верхний и нижний — иллюстрируют, а подчас и замещают друг друга. Фактически Деррида здесь одновременно рассказывает несколько историй: личные воспоминания, элементы исторических реконструкций, попытки построения первичной типологии, т. е. процедуры вполне рациональные, сталкиваются с элементами фантазматического письма, где трудно отделить сон и явь (сюда можно отнести, например, все метафоры и ассоциации, связанные с темой героя, побуждающего язык подчиниться его воле). Теме «завоевания языка» из основного текста парадоксальным образом соответствует тема «безумной матери» из текста-сноски. Этот мотив задается через языковые судьбы других героев, однако он тоже личный: как уже говорилось, в последний период своей жизни мать Деррида не узнавала сына и не помнила его имени, и это было для него тяжелейшим потрясением. Однако в параллельном тексте у этой темы есть свое структурное обоснование: она возникает на пересечении двух мотивов — неоднократно приводимой у Деррида отсылки Руссо к «невосполнимой материнской заботе» и апелляции Ханны Арендт к «незаменимому родному языку», одновременно с ее утверждением о «невозможности безумия в языке».

Контаминация этих мотивов дает импульс для появления новой темы: не получается ли по логике повествования так, что безумная мать — это и есть родной язык? Во всяком случае и мать, и родной язык попадают в поле действия парадоксального: оба они заменимы как незаменимое, переводимы как непереводимое. Сама ситуация безумия возникает тогда, когда один из полюсов этого отношения (абсолютно незаменимого с абсолютно заменимым) разрастается до всеобщего, заполняет весь круг обзора. В том, что касается темы родного языка, абсолютизация полярных тезисов заставляет примысливать к языку «протезы» и прежде всего те упомянутые в заглавии книги «протезы первона-

чала», которые акцентируют его первозданность. Однако, если к абсолютизации первоначала склонялся Хайдеггер, которому посвоему вторила и Ханна Арендт, такой ход мысли, по Деррида, вовсе не обязателен: тот же Левинас, работавший во французском языке и владевший многими языками, постоянно напоминал нам о том, что именно в языке прежде всего и живет гостеприимство, а также всячески возражал против сакрализации родного языка. Как считает Деррида, языков всегда «больше одного» (этот тезис представлен в восьмой главе моей книги): от того, насколько мы сможем это понять, зависит в наши дни судьба философского языка, который стремится не уйти от реальности, но прикоснуться к ней.

Но вернемся к заглавию книги: откуда берется монолингвизм? С одной стороны, это понятие одноязычия и единоязычия, казалось бы, адекватно фиксирует наши собственные ощущения — без родного языка нам жизни нет. С другой стороны, монолингвизм — это не изначальная данность, но скорее, считает Деррида, следствие функционирования определенных социальных и политических механизмов, которые стремятся свести разные языки к одному и выстроить тем самым «гегемонию гомогенного». Эти процессы только кажутся естественными, однако представляют собой результат «неестественного процесса политико-фантазматического конструирования»*. Тут и вступает — или должна вступать — в действие деконструкция. Она стремится показать нам проблематичность «присвоения», «обитания», «у себя», «самости», «субъекта» — всего того, на чем лежит печать метафизики как языка другого, как монолингвизма другого. Деконструктивное письмо и есть способ выйти из монолингвизма, изобретая такой язык, который не поддавался бы никаким формам присвоения, перс-присвоения и нормирования. Конечно, придумать что-то абсолютно новое невозможно, но и без такой «радикальной импровизации» тоже не обойтись, а потому в философский язык Деррида вторгаются апории, которые подчас делают его письмо неудобочитаемым, непереводимым. Но это не последнее слово Деррида. Параллельно возникает и другой важный вопрос: могут ли личный пример и личный опыт, их «экземплярность», свидетельствовать об общем и универсальном? Что происходит, когда кто-то описывает единичную ситуацию в терминах, выходящих за рамки этой ситуации и принимающих «структуральное, универсальное, трансцендентальное или онтологическое» значение?**

---

* *Derrida J.* Le monolinguisme de l'autre... P. 44–45.

** *Derrida J.* Le monolinguisme de l'autre... P. 40.

Можно ли сказать, что это — разные логики? И если так, то как они соотносятся между собой? Как их изучать, где искать ключ к пониманию? В частности, моменты опыта, зафиксированные здесь в качестве апорий, нам приходится сохранить, чтобы дальше жить с ними и продумывать их.

Вряд ли эта публикация седьмой главы «Монолингвизма другого» утешит читателя достигнутой ясностью. Однако она, надеюсь, порадует его композиционной уместностью, составляя звено в общем кольцевом построении, но не закрывая многих важных вопросов, поставленных в этой книге.

Примечания

Примечания комментатора разделены на две части (каждая с отдельной нумерацией): сначала идут примечания к верхнему тексту, затем — к нижнему (в сноске)

[1] Речь шла об общей программе франкоязычного школьного обучения: Деррида пытался обрисовать языковой и культурный опыт еврейского мальчика-алжирца в сравнении с опытом школьника в «метрополии».

[2] Школьно-жаргонное название интерната лицея Людовика Великого.

[3] Один из двух подготовительных классов для поступления в Высшую нормальную школу.

[4] Речь идет о том квартале Парижа, где находятся (или находились до последнего времени) все те места, где Деррида учился и преподавал: Высшая нормальная школа и Сорбонна находятся в 5-м округе, а Школа высших исследований в социальных науках находилась в 6-м округе (теперь она, как уже было сказано, переехала в другой район, хотя некоторые амфитеатровые занятия еще и сейчас происходят на бульваре Распай).

[5] У Деррида сказано «au fond» [в глубине]; это хотелось бы перевести «в сущности», «по сути», но слова «сущность» Деррида, как уже неоднократно говорилось, избегает, поэтому я использую вариант «в основе».

[6] О гиперболизме как черте стиля и письма Деррида говорилось в седьмой главе книги.

[7] Как уже говорилось, Деррида учился в Высшей нормальной школе, а преподавал, в частности, в Высшей школе социальных исследований: во Франции «Школы» до сих представляют собой элитарную составляющую высшего образования, в отличие от обычных университетов.

[8] Слова «радикальный» и «корень» (racine) — «однокоренные».

[9] Это лишь один из возможных вариантов перевода заглавия этой уже упоминавшейся работы Деррида, соединяющий фрагменты слов «confession», исповедь, и «circoncision», обрезание.

[10] Amadouer, далее amadou: игра слов.

[11] Arriver: здесь постоянная игра смыслов — «приходить», «приезжать», и «случаться».

[12] Использование английского слова «grief» герой Деррида поясняет так: у него нет родного разговорного языка, нет материнского языка, на котором он мог бы пожаловаться на французский язык. Grief здесь означает жалобу без обвинения, скорбь по тому, чего у него никогда не было: речь идет не об оплакивании потери, но об изначальном состоянии горевания.

[13] Игра слов: rive (берег) — dérivation (ответвление, деривация, отклонение).

[1*] Речь идет о том периоде, когда иврит еще не был разработан в качестве «родного» и «государственного» языка государства Израиля.

[2*] Такой перевод французского слова hôte — «хозяин/гость» — подчеркивает двусмысленность, создаваемую совмещением в нем двух противоположных значений.

[3*] См.: *Derrida J.* Les yeux de la langue // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004. P. 473–494. Первая часть этого текста была произнесена в Торонто в 1987 (именно о ней в данном случае идет речь); вторая часть, под заглавием «Séculariser la langue: le volcan, le feu, les Lumières», была написана по мотивам семинаров в Высшей школе социальных исследований, проводившихся под общим заглавием «Национальность и национализм в философии» (Nationalité et nationalisme philosophiques).

[4*] В немецком языке, как и во французском, «родной язык» идиоматически представлен как «материнский язык» (Muttersprache).

[5*] Во французском здесь дается ряд обозначений места: logis, loge, loger, localité, location...

[6*] В старофранцузском chiese значит «дом» (лат. casa).

[7*] Опять смысловая игра корней в словах radicalité и racine.

Литература*

Книги Деррида:

Derrida J. Intr. et trad.: *Husserl E.* L'Origine de la géométrie. Paris: P.U.F., 1962.
Derrida J. De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967.
Derrida J. L'Écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967.
Derrida J. La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: P.U.F., 1967.
Derrida J. La Dissémination. Paris: Seuil, 1972.
Derrida J. Marges – de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.
Derrida J. Positions. Paris: Minuit, 1972.
Derrida J. Glas. Paris: Galilée, 1974.
Derrida J. L'Archéologie du frivole. Lire Condillac. Paris: Denoël-Gontier, 1976.
Derrida J. Éperons. Les styles de Nietzsche. Paris: Flammarion, 1978.
Derrida J. La Vérité en peinture. Paris: Flammarion, 1978.
Derrida J. La Carte postale: De Socrate à Freud et au-delà. Paris: Aubier-Flammarion, 1980.
Derrida J. D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. Paris: Galilée, 1983.
Derrida J. Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Paris: Galilée, 1984.
Derrida J. Parages. Paris: Galilée, 1986.
Derrida J. Schibboleth – pour Paul Celan. Paris: Galilée, 1986.
Derrida J. De l'ésprit. Heidegger et la question. Paris: Galilée, 1987.
Derrida J. Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987.
Derrida J. Ulysse gramophone. Suivi de: Deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987.
Derrida J. Mémoires – pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988.
Derrida J. Signéponge. Paris: Seuil, 1988.
Derrida J. Du droit à la philosophie. Paris: Galilée, 1990.
Derrida J. Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. Paris: P.U.F., 1990.
Derrida J. Limited Inc. Paris: Galilée, 1990 (первое амер. изд.: Evanston: Northwestern Univ. Press, 1988).
Derrida J. Donner le temps. I. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991.
Derrida J. L'Autre cap, suivi de La Démocratie ajournée. Paris: Minuit, 1991.

* В списке произведений Деррида, а также русских переводов источники расположены по годам, а внутри одного года – по алфавиту названий работ. В тех случаях, когда те или иные книги или статьи Деррида ранее выходили за пределами Франции, указываются их французские издания. В списках работ о Деррида и дополнительной литературы (как на европейских языках, так и на русском языке) источники приводятся в алфавитном порядке по фамилиям авторов или же названиям журналов и сборников, а в пределах одного имени – по алфавиту названий произведений.

Derrida J., Bennington J. Jacques Derrida. Paris: Seuil, 1991.
Derrida J. Points de suspension. Entretiens // Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.
Derrida J. Khôra. Paris: Galilée, 1993.
Derrida J. Passions. Paris: Galilée, 1993.
Derrida J. Sauf le nom. Paris: Galilée, 1993.
Derrida J. Spectres de Marx. L'État de la dette, Le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993.
Derrida J. Force de loi. «Le fondement mystique de l'autorité». Paris: Galilée, 1994.
Derrida J. Politiques de l'amitié. Paris: Galilée, 1994.
Derrida J. Mal d'archive: une impression freudienne. Paris: Galilée, 1995.
Derrida J. Moscou aller-retour. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1995.
Derrida J. Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité». Paris: Galilée, 1996.
Derrida J. Écographie – de la télévision. Avec B. Stiegler. Paris: Galilée, INA, 1996.
Derrida J. Le Monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996.
Derrida J. Résistances – de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996.
Derrida J. Adieu – à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997.
Derrida J. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris: Galilée, 1997.
Derrida J. De l'hospitalité (avec A. Dufourmantelle). Paris: Calmann-Lévy, 1997.
Derrida J. Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique. Paris: UNESCO, Verdier, 1997.
Derrida J. Demeure – Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998.
Derrida J. Le Rapport bleu. Les sources historiques et théoriques du Collège International de Philosophie (avec François Châtelet, Jean-Pierre Faye, Dominique Lecourt). Paris: P.U.F., 1998.
Derrida J., Guillaume M., Vincent J.-P. Marx en jeu. Paris: Descartes & Cie, 1997.
Derrida J. Donner la mort. Paris: Galilèe, 1999.
Derrida J. La Contre-Allée (avec Catherine Malabou). Paris: La Quinzaine littéraire, Louis Vuitton, 1999.
Derrida J. Sur parole. Instantanées philosophiques. Paris: Éd. de l'Aube, 1999.
Derrida J. États d'âme de la psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse. Paris: Galilée, 2000.
Derrida J. Foi et Savoir suivi de: Le Siècle et le Pardon. Paris: Seuil, 2000.
Derrida J. Le Toucher, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000.
Derrida J. Tourner les mots. Au bord d'un film (avec Safaa Fathy) Paris: Galilée, Arte, 2000.
Derrida J. De quoi demain... Dialogue avec Elisabeth Roudinesco. Paris: Fayard, Galilée, 2001.
Derrida J. L'Université sans condition. Paris: Galilée, 2001.
Derrida J. Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses. Paris: Galilée, 2001.
Derrida J. Artaud le Moma. Paris: Galilée, 2002.
Derrida J. Fichu. Paris: Galilée, 2002.
Derrida J. Marx @ Sons. Paris: Galilée, P.U.F., 2002.
Derrida J. Béliers, Le dialogue ininterrompu: entre deux infini, le poème. Paris: Galilée, 2003.
Derrida J. Chaque fois unique, la fin du monde // Éd. et introd. par P.-A. Brault et M. Naas. Paris: Galilée, 2003. (амер. изд.: Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 2001).
Derrida J. Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003.
Derrida J., Habermas J. Le «concept» du 11 septembre. Dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec G. Borradori. Paris: Galilée, 2004.
Derrida J. Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Galilée, Le Monde, 2005.

Статьи, части книг, интервью Деррида (выборочно):

Derrida J. Violence et métaphysique // Derrida J. L'Écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967.

Derrida J. La différance // *Derrida J.* Marges – de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.

Derrida J. La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique // *Derrida J.* Marges – de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.

Derrida J. Tympan // *Derrida J.* Marges – de la philosophie. Paris: Minuit, 1972.

Derrida J. Où commence et comment finit un corps enseignant // Politiques de la philosophie. Paris: Galilée, 1976.

Derrida J. Déclarations d'indépendance // *Derrida J.* Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Paris: Galilée, 1984.

Derrida J. Les antinomies de la discipline philosophique. Lettre préface // La Grève des philosophes. École et philosophie. Paris: Osiris, 1986.

Derrida J. Pas // *Derrida J.* Parages. Paris: Galilée, 1986.

Derrida J. Survivre // *Derrida J.* Parages. Paris: Galilée, 1986.

Derrida J. Aphorisme à contre-temps // *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

Derrida J. Le retrait de la metaphore // *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

Derrida J. Lettre à un ami japonais // *Derrida J.* Psyché. Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

Derrida J. Signature événement context // *Derrida J.* Limited Inc. Paris: Galilée, 1990.

Derrida J. Pour l'amour de Lacan // Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991.

Derrida J. Contresignatures // *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

Derrida J. D'un certain Collège International de Philosophie encore à venir (Entretien, 1983) // *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

Derrida J. Du traumatisme à la promesse // *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

Derrida J. Le langage («Le Monde» au téléphone) // *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

Derrida J. «Le presque rien de l'imprésentable» (Entretiens avec Christian Descamps 1982) // *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens // Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

Derrida J. Y a-t-il une langue philosophique? // Autrement. 1988. № 102; republié dans: *Derrida J.* Points de suspension. Entretiens / Choisis et présentés par E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

Derrida J. L'autre nom du Collège // Rue Descartes. 1993. № 7. Logiques de l'éthique.

Derrida J. Philosophie et littérature. Entretien avec Jacques Derrida: N. Avtonomova, V. Podoroga, M . Ryklin // *Derrida J.* Moscou aller-retour. La Tour d'Aigues: l'Aube, 1995.

Derrida J. Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1998. № 1.

Derrida J. L'animal que donc je suis (à suivre) // L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida / Sous la direction de M.-L. Mallet (Colloque de Cerisy-la-Salle 22–27 juillet 1997). Paris: Galilée, 1999.

Derrida J. Responsabilité et hospitalité // Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida / Avec la participation de Michel Wieviorka. Grigny: Paroles d'Aube, 1999.

Derrida J. Le Siècle et le Pardon. Entretien avec Michel Wieviorka // *Derrida J.* Foi et savoir suivi de: Le Siècle et le Pardon. Paris: Seuil, 2000.

Derrida J. Á Maurice Blanchot // *Derrida J.* Chaque fois unique, la fin du monde. Paris: Galilée, 2001. P. 323–332.
Derrida J. Adieu // *Derrida J.* Chaque fois unique, la fin du monde. Paris: Galilée, 2001.
Derrida J. Non pas l'utopie, l'im-possible (интервью для газеты «Die Zeit», март 1998) // *Derrida J.* Papier Machine. Paris: Galilée, 2001.
Derrida J. Qu'est-ce que cela veut dire d'être un philosophe français aujourd'hui? (Интервью для «Le Figaro magazine», октябрь 1999) // *Derrida J.* Papier Machine. Paris: Galilée, 2001.
Derrida J. Reste – Le maître, ou le supplément d'infini // Le Genre humain. 2002. № 54. Le Disciple et ses maîtres. Pour Charles Malamoud.
Derrida J. La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?) // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003.
Derrida J. Le «Monde» des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté) // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. Paris: Galilée, 2003.
Derrida J. Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec J. Derrida // *Derrida J., Habermas J.* Le «concept» du 11 septembre. Dialogue à New York (oct.-déc. 2001) avec G. Borradori. Paris: Galilée, 2004.
Derrida J. Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Derrida J. Histoire du mensonge. Prolegomènes (inédit) // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Derrida J. La bête et le souverain // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet (Colloque à Cerisy-la-Salle 8–18 juillet 2002). Paris: Galilée, 2004.
Derrida J. La vérité blessante (entretien 12 déc. 2003) // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.
Derrida J. Les yeux de la langue // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et Ginette Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Derrida J. Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible (inédit) // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et Ginette Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Derrida J. Poétique et politique du temoignage (inédit) // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Derrida J. Qu'est-ce qu'un traduction «relevante»? Conférence inaugurale de Jacques Derrida // Quinzièmes assises de la traduction littéraire (Arles, 1998). 1999. См. также: Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Jacques Derrida & Jean-Luc Nancy. Ouverture // Rue Descartes. 2004. № 45. Les 20 ans du Collège international de philosophie.
Derrida J. L'animal que donc je suis // Éd. établie par M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2006.
Derrida J. En composant «Circonfession» // Derrida J. Saint Augustin. Des Confessions / Ed. by Caputo J. D., Scanlon M. J. Trad. de l'anglais. Paris: Stock, 2007.
Derrida J. Saint Augustin. Des Confessions / Essais réunis par Caputo J. D., Scanlon M. J. Trad. de l'anglais. Paris: Stock, 2007.
Derrida J. Some statesments and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms // Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Dutoit T. et Romanski P. Paris: Galilée, 2009.
Derrida J., Attridge D. «Cette étrange institution qu'on appèle la littérature» // Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Dutoit T. et Romanski P. Paris: Galilée, 2009.

Русские переводы Деррида:

Книги:

Деррида Ж. Шпоры. Стили Ницше / Пер. А. Гараджи // Философские науки. 1991. № 3–4.
Деррида Ж. Введение к кн.: *Гуссерль Э.* Начало геометрии / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996.
Деррида Ж. Позиции / Пер. В. Бибихина. Киев: Д.Л., 1996.
Деррида Ж. Эссе об имени (Страсти, Кроме имени, Хора) / Пер. с франц. Н. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998.
Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Пер. с франц. С. Г. Кашиной, Н. В. Суслова. СПб.: Алетейя, 1999.
Деррида Ж. О почтовой открытке / Пер. с франц. Г. Михалкович. Минск: Современный литератор, 1999.
Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с франц. и вст. ст. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.
Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000.
Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен / Пер. с франц. и комментарии В. Лапицкого. СПб.: Академический проект. 2002.
Деррида Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного / Пер. с франц. и комментарии В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.
Деррида Ж. Шибболет / Пер. с франц. и комментарии В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.
Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Пер. с франц. Б. Скуратова, под ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera, Ecce homo, 2006.
Деррида Ж. Маркс и сыновья / Пер. с франц. Д. Новикова. М.: Logos-altera, Ecce homo, 2006.
Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Статьи, части книг (выборочно):

Деррида Ж. Московские лекции 1990 // Сверловск: Ин-т философии и права УрО АН СССР, 1991.
Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Общественные науки за рубежом. Философия и социология. Реф. журнал. М.: ИНИОН. 1991. № 3.
Деррида Ж. Письмо японскому другу / Пер. А. Гараджи // Вопросы философии. 1992. № 4.
Деррида Ж. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: Ad Marginem, 1993.
Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб.: МИФРИЛ, 1994.
Деррида Ж. Паспарту (из кн. «Правда в живописи») // Корневище ОБ. Книга неклассической эстетики / Пер. Н. Б. Маньковской. М.: ИФ РАН, 1998.
Деррида Ж. Насилие и метафизика / Пер. А. В. Ямпольской // *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement // *Деррида Ж.* Золы угасшъй прах. Пер. с франц. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.

Деррида Ж. Золы угасшъй прах / Пер. с франц. и прим. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.
Деррида Ж. Два слова для Джойса / Пер. А. Гараджи // Ad Marginem' 93. Ежегодник. М.: Ad Marginem, 2004.
Деррида Ж. Разбойники. Колесо, свободно вращающееся / Пер. Д. Калугина под ред. А. Магуна // НЛО. 2005. № 2 (72).
Деррида Ж. Тварь и суверен / Пер. с франц. А. Гараджи // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Три квадрата, 2008. № 12, 13; 2010. № 15.

Некоторые работы о Деррида на иностранных языках:

Abécédaire de Jacques Derrida / Sous la dir. de M. Antonioli. Paris: Sils Maria, 2006.
Agamben G. Pardes. L'écriture de la puissance // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida.
Amalric J.-L. Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore. Paris: P.U.F., 2006.
Ansorge J. T. The (International) Politics of Friendship: Exemplar, Exemplarity, Exclusion // Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Attridge D., Rabaté J.-M. Le lieu de la déconstruction // Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Dutoit T. et Romanski P. Paris: Galilée, 2009.
Aubenque P. Derrida et la déconstruction de la métaphysique // *Aubenque P.* Faut-il déconstruire la métaphysique? Paris: P.U.F., 2009.
Aubenque P. Faut-il déconstruire la metaphysique? Paris: P.U.F., 2009.
Aubenque P. Quel avenir pour la métaphysique? // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Avtonomova N. Derrida en russe // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2002. № 2.
Avtonomova N. Lacan avec Kant: l'idée du symbolisme // Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1991. Выступления в дискуссии: Etienne Balibar, Bertrand Ogilvie, Claude Conté, Jacob Ragozinski, Natalia Avtonomova // Lacan avec les philosophes. Paris: 1991.
Avtonomova N. Paradoxes de la réception de Derrida en Russie (Remarques du traducteur) // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Avtonomova N. Sans titre. Выступление на поминальной встрече // Rue Descartes. 2005. № 48. Salut à Jacques Derrida.
Avtonomova N. Traduction et création d'une langue conceptuelle russe: Histoire et actualité // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2005. № 4.
Badiou A. Derrida, ou l'inscription de l'inexistant // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Balibar E. Cosmopolitisme et Internationalisme: deux modèles, deux héritages // Philosophie politique et horizon cosmopolitique. La mondialisation et les apories d'une cosmopolitique de la paix, de la citoyenneté et des actions. Journée de la philosophie à l'UNESCO. Paris: UNESCO, 2004. № 10.
Beardsworth R. Derrida & the Political. L.; N. Y.: Routledge, 1996.
Beardsworth R. The Future of Critical Philosophy and World Politics // Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Bennington G. Derrida et la politique // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.
Bennington G. La démocratie à venir // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet (Colloque à Cerisy-la-Salle 8–18 juillet 2002). Paris: Galilée, 2004.

Bensussan G. Oui, la survie... Note sur le carré affirmative de la déconstruction // Rue Descartes. 2006. № 52. Penser avec Jacques Derrida.
Bemardo F. Pas de démocratie sans déconstruction, *Veiller à* la démocratie // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet (Colloque à Cerisy-la-Salle 8–18 juillet 2002). Paris: Galilée, 2004.
Bemet R. Derrida et la voix de son maître // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida.
Bemet R. La voix et le phénomène // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Bernstein J. M. The Fate and Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno. Univ. Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State Univ. Press, 1992.
Bernstein R. J. Derrida: Farewell to a Friend // Graduate Faculty Philosophy Journal (New School for Social Research). 2005. Vol. 26. № 1.
Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003.
Bodei R. Penser le future: conjectures de la raison // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Boissinot C. Média-auto-hétéro-thanato-biographie. Le problème de la prise de parole philosophique // L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida / Sous la direction de M.-L. Mallet (Colloque de Cerisy-la-Salle 22–27 juillet 1997). Paris: Galilée, 1999.
Borch-Jacobsen M. Les alibis du sujet (Lacan, Kojève et alii) // Lacan avec les phylosophes. Paris: Albin Michel, 1991.
Bourgeois B. Du rationnel à la raison // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Bourquin C. Comment doivent écrire les philosophes? Paris: Monde Nouveau, 1923.
Briault Th. Allégorie et corps de la déconstruction // L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida / Sous la direction de M.-L. Mallet (Colloque de Cerisy-la-Salle 22–27 juillet 1997). Paris: Galilée, 1999.
Bulley D. Ethical Assassination? Negotiating the (Ir)responsible Decision // Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Caputo Jack (John D.) Délier la langue // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Caputo J. D. L'idée même de l'à venir // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet (Colloque à Cerisy-la-Salle 8–18 juillet 2002). Paris: Galilée, 2004.
Caputo J. D., Scanlon M. J. Introduction. Augustin postmoderne // Derrida J. Saint Augustin. Des Confessions / Essais réunis par by Caputo J. D., Scanlon M. J. Trad. de l'anglais. Paris: Stock, 2007.
Cavell S. Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida. Oxford: Blackwell, 1995.
Cazeaux C. Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon; N. Y.: Routledge, 2007.
Cazeaux C. Metaphor and Metaphysics in Heidegger, Ricoeur, and Derrida // *Cazeaux C.* Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Derrida. Oxon; N. Y.: Routledge, 2007.
Confessions et «Circonfession». Une table ronde avec Jacques Derrida / animée par R. Kearney // Derrida J. Saint Augustin. Des Confessions / Essais réunis par Caputo J. D., Scanlon M. J. Trad. de l'anglais. Paris: Stock, 2007.
Confrontation. 1988. Cahier 19. Derrida.
Courtine J.-F. L'ABC de la déconstruction // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.

Crépon M. Déconstruction et tradition. Le passage à la philosophie // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Crépon M. Langues sans demeure. Paris: Galilée, 2005.
Crépon M. Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger. Paris: Vrin, 2001.
Critchley S. Déconstruction et communication. Quelques remarques sur Derrida et Habermas // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005.
Culler J. Jacques Derrida // Structuralism and Since: From Levi-Strauss to Derrida / Ed. J. L. Sturrock. Oxford: Oxford Univ. Press, 1979.
Culler J. On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 1982.
Cusset F. French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis. Paris: La Découverte, 2005.
Dastur F. Heidegger, Derrida et la question de la différence // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Davies M. Derrida and Law: Legitimate Fictions // Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002.
De Man P. Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1971.
Deconstruction and Philosophy / Ed. J. Sallis. Chicago, London: Univ. of Chicago Press, 1987.
Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida / Ed. J. D. Caputo. N. Y.: Fordham Univ. Press, 1997.
Dekens O. Derrida. Pas à pas. Paris: Ellipse, 2008.
Derrida and Deconstruction / Ed. H. J. Silverman. N. Y.; London: Routledge, 1989.
Derrida and Religion. Other Testaments / Sherwood Y., Hart K., eds. N. Y.; L.: Routledge, 2005.
Derrida d'ici, Derrida de la / Sous la dir. de Dutoit T. et Romanski. Paris: Galilée, 2009.
Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Derrida. Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Derrida: a Critical Reader / Ed. by D. Wood. Cambr.(Mass.); Oxford: Blackwell, 1992.
Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005.
Descombes V. Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978). Paris: Minuit, 1979.
Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter. Albany: N. Y. State Univ. Press, 1989.
Dichy A. et Fathy S. Les archives de Jacques Derrida à l'IMEC // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Displacement. Derrida and after / Ed. Krupnick M. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983.
Dutoit T. À l'Université, Derrida et l'anglais // Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Dutoit T. et Romanski P. Paris: Galilée, 2009.
Dutoit T. De Derrida à l'Université. En anglais // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Edkins J. What It Is To Be Many: Subjecthood, Responsibility and Sacrifice in Derrida and Nancy // Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.

Fabiani J.-L. Qu'est-ce qu'un philosophe français. La vie sociale des concepts (1880–1980). Paris: École des Hautes Études en sciences sociales, 2010.
Fagan M., Suetsugu M. Conclusions: The Im/Possibility of Closure // Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Farrel F. B. Subjectivity, Realism and Postmodernism. Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 1996.
Fekete J. The Structural Allegory: Reconstructive Encounters with the New French Thought. Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1984.
Ferry L., Renault A. La Pensée 1968. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Paris: Gallimard, 1985
Finas L., Kofman S., Laporte R., Rey J.-M. Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida. Paris: Fayard, 1973.
Forrester J. The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida. Cambridge: Cambr. Univ. Press, 1990.
Fritsch M. The Promise of Memory. History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida. Albany: N. Y. State Univ. Press, 2005.
Gasché R. Inventions of Difference. On Jacques Derrida. Cambr.(Mass.); London: Harvard Univ. Press, 1994.
Gasché R. L'étrange concept de responsabilité // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet (Colloque à Cerisy-la-Salle 8–18 juillet 2002). Paris: Galilée, 2004.
Gasché R. The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambr. Mass.; London: Harvard Univ. Press, 1986.
Gersh S. Neoplatonism after Derrida. Parallelograms. Leiden; Boston: Brill, 2006.
Gibbs R. Messianic Epistemology // Derrida and Religion. Other Testaments / Sherwood Y., Hart K., eds. N. Y.; L.: Routledge, 2005.
Giovannangeli D. Necessité de la fiction // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: Éditions de l'Herne, 2004.
Glendinning S. On Being with Others. Heidegger – Derrida – Wittgenstein. L.; N. Y.: Routledge, 1998.
Goddard J.-C. Œuvre et destruction: Jacques Derrida et Antonin Artaud // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005.
Goldschmit M. Jacques Derrida: Une introduction. Paris: La Découverte, 2003.
Goldschmit M. Une langue à venir. Derrida, l'écriture hyperbolique. Paris: Lignes et Manifestes, 2006.
Granger G.-G. Rationalité et dogmatisme // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Grondin J. Derrida et la question de l'animal // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique.
Grondin J. Le Tournant herméneutique de la phénoménologie. Paris: P.U.F., 2003.
Grossman E. Une «audace folle» // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.
Gruber E. Différ( )nce (TAK)// Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Haar M. Le jeu de Nietzsche dans Derrida // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida.
Haddad S. J. Derrida, Arendt, and the Inheritance of Democracy [dissertation]. Evanston, Il.: Northwestern Univ. Press, 2006.
Hägglund M. Radical Atheism. Derrida and the Time of Life. Stanford: Stanford Univ. Press, 2008.
Harvey I. E. Derrida and the Economy of Difference. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1986.
Heller A. Preliminary Adieu for Jacques Derrida // Graduate Faculty Philosophy Journal (New School for Social Research). 2005. Vol. 26. № 1.

Hermeneutics and Deconstruction / Ihde D., Silverman H., eds. Albany: N. Y. State Univ. Press, 1985.
Hobson M. Derrida and Representation: Mimesis, Presentation, and Representation // Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002.
Hobson M. Jacques Derrida. Opening Lines. L.; N. Y.: Routledge, 1998 (переизд.: Taylor & Francis e-Library, 2001).
Hobson M. L'exemplarité de Derrida // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Hobson M. Mimesis, présentation et représentation // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.
Hollander D. Exemplarity and Choseness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy. Stanford: Stanford Univ. Press, 2008.
Hurst A. Derrida vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis // N. Y.: Fordham Univ. Press, 2008.
Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge, UK; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002.
Janicaud D. La Phénoménologie éclatée. Paris: Éclat, 1998.
Janicaud D. La Puissance du rationnel. Paris: Gallimard, 1985.
Jihad K. Derrida philosophe de la traduction // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.
Kambouchner D. Hegel en déconstruction // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005.
Kambouchner D. Ironie et déconstruction. Le problème des classiques // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Kamuf P. Derrida and Gender: the Other Sexual Difference. // Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002.
Kates J. Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction. Evanston, Il.: Northwestern Univ. Press, 2005.
Katz D. De l'étranger à la langue étrangère // Derrida d'ici, Derrida de là / Sous la dir. de Dutoit T. et Romanski P. Paris: Galilée, 2009.
Kearney R. Deconstruction, God, and the Possible // Derrida and Religion. Other Testaments / Sherwood Y., Hart K., eds. N. Y.; L.: Routledge, 2005.
Khatibi A. Lettre ouverte à Jacques Derrida // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.
Khatibi A. Variations sur l'amitié // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et Ginette Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Kofman S. Lectures de Derrida. Paris: Galilée, 1984.
L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida / Sous la direction de M.-L. Mallet (Colloque de Cerisy-la-Salle 22–27 juillet 1997). Paris: Galilée, 1999.
Rue Descartes. 2002. № 37. L'Étranger dans la mondialité.
L'Arc. 1973. № 54. Jacques Derrida.
La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet (Colloque à Cerisy-la-Salle 8–18 juillet 2002). Paris: Galilée, 2004.
La philosophie au risque de la promesse / Sous la dir. de M. Crépon et M. de Launay. Paris: Bayard, 2004.
Lambert G. The Philosopher *and* the Writer: A Question of Style // Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003.
Lawlor L. The Beginnings of Thought: The Fundamental Experience in Derrida and Deleuze // Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003.
Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 1994.

Les Fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy (23 juillet–2 août 1980) / Sous la dir. de Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. Paris: Galilée, 1981.
Lévinas E. Tout autrement // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.
Lewis M. Derrida and Lacan. Another Writing. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2008.
Lisse M. La force d'une plume entre démocratie, littérature et université // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: L'Herne, 2004.
Llewelyn J. Derrida on the Threshold of Sense. London: Macmillan, 1986.
Loret E. Derrida parmi les siens. Le philosophe de la déconstruction raconté par Benoît Peeters // Libération. 7 oct. 2010.
Lorraine T. Living a Time out of Joint // Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003.
Lucy N. A Derrida Dictionary. Oxford: Blackwell, 2004.
Macherey P. Le Marx intempestif de Derrida // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Magazine littéraire. Mars 1991. № 286. Jacques Derrida. La déconstruction de la philosophie.
Magliola R. Derrida on the Mend. Indiana: Purdue Research Foundation, 1984.
Magnard P. L'avenir de la raison // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Malabou C. Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida.
Malabou C. L'Avenir de Hegel. Plasticité. Temporalité. Dialectique. Paris: Vrin, 1996.
Margel S. La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique // Rue Descartes. 2006. № 52. Penser avec Jacques Derrida.
Marion J.-L. L'impossible et le don // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Martinon J.-P. On Futurity. Malabou, Nancy and Derrida. Houndmills; N. Y.: Palgrave, Macmillan, 2007.
Martinot S. Forms in the Abyss. A Philosophical Bridge between Sartre and Derrida. Philadelphia: Temple Univ. Press, 2006.
Marx after Derrida // Diacritics, a Review of Contemporary Criticism / Ed. S. P. Mohanty. Winter 1985.
Mattei J.-F. Le temple de la métaphysique // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Mattei J.-F. Philosopher en français. Paris: P.U.F., 2001.
McCance D. Derrida on Religion. Thinker of Difference. L.; Oakville: Equinox Press, 2009.
Megill A. Prophets of Extremety. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley: California Univ. Press, 1985.
Melville S. Philosophy Besides Itself: On Deconstruction and Modernism. Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1986.
Meschonnic H. L'écriture de Derrida // *Meschonnic H.* Le signe et le poème. Paris: Gallimard, 1975.
Michaud G. «...Le pouvoir de tout dire et de tout cacher...» La littérature en *Democrisis* // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida. Sous la direction de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004.
Michaud Y. Raison éthique et politique à l'époque de la mondialisation // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Miller J. H. Derrida and Literature // Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge UK; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002.

Mosès S. Au cœur d'un chiasme. Derrida et Lévinas, Lévinas et Derrida // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.

Moussaron J.-P. L'ésprit de la lettre // Cahier de l'Herne. Jacques Derrida / Dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: l'Herne, 2004.

Naas M. Les restes de l'histoire ou comment faire son deuil des inconnus // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la direction de M.-L. Mallet. Paris: Galilée, 2004.

Naishtat F. Monde global vs. monde historique: le nouveau grand récit atemporel du monde et la question du cosmopolitisme // Philosophie politique et horizon cosmopolitique. La mondialisation et les apories d'une cosmopolitique de la paix, de la citoyenneté et des actions / Journée de la philosophie à l'UNESCO. 2004. Paris: UNESCO. № 10.

Nancy J.-L. Les différences parallèles (Deleuze & Derrida) // Derrida, la tradition de la philosophie // Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.

Nancy J.-L. L'indépendence de l'Algérie et l'indépendence de Derrida // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique.

Nancy J.-L. Sens elliptique // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990. № 2. Derrida.

Nealon J. T. Beyond Hermeneutics: Deleuze, Derrida and Contemporary Theory // Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003.

Norris C. Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory. Oxford: B. Blackwell, 1997.

Norris C. Analytic Philosophy in Another Key: Derrida on Language, Truth and Logic // Derrida. Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.

Norris C. Deconctruction. Theory and Practice. 2nd ed. London; N. Y.: Routledge, 1991.

Norris C. Derrida. London: Fontana Press, 1987.

Norris C. The Deconstructive Turn. London: Routledge, 1983.

Noudelmann F. Communautés sans généalogie // Rue Descartes. 2003. № 42. Politiques de la communauté.

O'Connor P. Derrida. Profanations. L.; N. Y.: Continuum, 2010.

O'Connor P. Exit Ghost: Derrida, Hegel and the Theatre of Time // *O'Connor P.* Derrida. Profanations. L.; N. Y.: Continuum, 2010.

O'Connor P. There May Be No Community Whatsoever: Towards the Destruction of Morality and Community in Deconstruction // *O'Connor P.* Derrida. Profanations. L.; N. Y.: Continuum, 2010.

Peretti C de. Quand l'écriture relève le concept // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.

Peretti C. de, Vidarte P. L'auto-délimitation déconstructive: la démocratie indéconstructible? // La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida / Sous la dir. de M.-L. Mallet (Colloque à Cerisy-la-Salle 8–18 juillet 2002). Paris: Galilée, 2004.

Peteers B. Derrida. Paris: Flammarion, 2010.

Petitdemange G. De la hantise: Le Marx de Derrida //Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique.

Philosophie politique et horizon cosmopolitique. La mondialisation et les apories d'une cosmopolitique de la paix, de la citoyenneté et des actions. Journée de la philosophie à l'UNESCO. 2004. № 10.

Pirovolakis E. Reading Derrida and Ricoeur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics. N. Y.: State Univ. of N. Y. Press, 2010.

Plotnitsky A. Algebras, Geometries and Topologies of the Fold: Deleuze, Derrida and Quasi-Mathematical Thinking (with Leibniz and Mallarmé) // Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003.
Plotnitsky A. Complementarity: Antiepistemology after Bohr and Derrida. Durham, London: Duke Univ. Press, 1994.
Poché F. Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction. Lyon: Chronique Sociale, 2007.
Quiviger P.-Y. Derrida: de la philosophie au droit // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique.
Raffin M. Le cosmopolitisme en question: l'étranger comme ménace // Philosophie politique et horizon cosmopolitique. La mondialisation et les apories d'une cosmopolitique de la paix, de la citoyenneté et des actions / Journée de la philosophie à l'UNESCO. 2004. № 10.
Ramon Ch. Déconstruction et littérature («Glas», un guide de lecture) // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005.
Ramon Ch. Derrida. Éléments d'un lexique politique // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique.
Ramon Ch. Le vocabulaire de Derrida. Paris: Ellipses, 2001.
Ramon Ch. Materialisme et Hantologie // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique.
Ramon Ch. Présentation. Politique et déconstruction // Cités. Philosophie, politique, histoire. 2007. № 30. Derrida politique.
Rappaport H. Heidegger and Derrida. Reflections on Time and Language. Lincoln; London: Univ. of Nebraska Press, 1991.
Redrawing the Lines. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory. Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1989.
Revue internationale de philosophie. 1998. № 205. Fasc. 3. Derrida with his replies.
Revue philosophique de la France et de l'étranger / Sous la dir. de C. Malabou. 1990. № 2. Derrida.
Ricœur P. La métaphore vive. Paris: Seuil, 1975.
Roudinesco E. Derrida, à l'affût de l'imprévisible // Le Monde. 8 oct. 2010.
Rue Descartes. 2003. № 42. Politiques de la communauté.
Ryan M. Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation. Baltimore; London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1982.
Salanskis J.-M. Derrida. Paris: Les Belles lettres, 2010.
Salanskis J.-M. La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du *linguistic turn* // Derrida: la déconstruction / Coordonné par Ch. Ramon. Paris: P.U.F., 2005.
Schultz W. Jacques Derrida: an Annotated Primary and Secondary Bibliography. N. Y.; London: Garland, 1992.
Sim S. Derrida and the End of History. Duxford; N. Y.: Icon books, Totem books, 2000.
Siscar M. Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie. Paris: L'Harmattan, 1998.
Skúlason P. La culture du point de vue cosmopolitique // Rue Descartes. 2002. № 37. L'Étranger dans la mondialité.
Smith D. W. Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought // Between Deleuze and Derrida / Patton P., Protevi J., eds. L.; N. Y.: Continuum, 2003.
Sollers Ph. «Un pas sur la lune» / Tel quel. 1969. № 39.
Soulez A. Comment écrivent les philosophes? (de Kant à Wittgenstein) ou le style Wittgenstein. Paris: Kimé, 2003.
Spivak G. C. Translator' Preface // *Derrida J.* Of Grammatology. Baltimore; London: The John Hopkins Univ. Press, 1976.
Staten H. Wittgenstein and Derrida. Lincoln: Nebraska Univ. Press, 1984.

Steinmetz R. Les styles de Derrida. Bruxelles: De Boeck, 1994.
Stiegler B. Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith // Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader / Ed. by T. Cohen. Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2002.
Stocker B. Derrida on Deconstruction. L.; N. Y.: Routledge, 2006.
Strozier R. M. Saussure, Derrida and the Metaphysics of Subjectivity. Berlin: De Gruyter, 1988.
Taking Chances. Derrida, Psychoanalysis and Literature / Eds. Smith J., Kerrigan W. Baltimore; London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1984.
The Journal of the British Society for Phenomenology. 1986. Vol. 17. № 3. The Philosophy of Jacques Derrida.
Thomas-Fogiel I. Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine. Paris: Vrin, 2005.
Thomassen L. Derrida vs Habermass Revisited // Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Tomson A. Derrida's Rogues: Islam and the Futures of Deconstruction // Negotiating the Legacy / Fagan M., Glorieux L., eds. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2007.
Tousel A. Raison et mondialisation // Avenir de la raison et devenir des rationalités / A. Benmakhlouf et J.-F. Lavigne (éd.). Paris: Vrin, 2004.
Traduction (séminaire) // Les Fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy (23 juillet–2 août 1980). Paris: Galilée, 1981.
Vries H. de. Une pensée hospitalière. Derrida et l'éthique // Europe. Revue littéraire mensuelle. Mai 2004. № 901. Jacques Derrida.
Wahl F. La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme // Qu'est-ce que le structuralisme? Paris: Seuil, 1968.
Waldenfels B. Idiomes de la pensée // Rue Descartes. 2004. № 45. Les 20 ans du Collège International de philosophie.
Worms F. Derrida ou la transition de la philosophie. Différence, vie, justice, du moment des années 1960 au moment présent // Derrida, la tradition de la philosophie / Textes rassemblés par Marc Crépon et Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
Worms F. La philosophie en France au XXe siècle. Moments. Paris: Gallimard, 2009.
Wyschogrod E. Autochtony and Welcome: Discourses of Exile in Lévinas and Derrida // Derrida and Religion. Other Testaments / Sherwood Y., Hart K., eds. N. Y.; L.: Routledge, 2005.
Zima P. La déconstruction. Une critique. Paris: P.U.F., 1994.

Некоторые работы о Деррида и дополнительная литература на русском языке:

Автономова Н. С. Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. с франц. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.
Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.
Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988.
Автономова Н. С. Рациональность как теоретико-познавательная проблема. Диссертация на соиск. уч. ст. доктора филос. наук. М.: ИФ РАН, 1988.
Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М.: Наука, 1977.
Автономова Н. С. Язык и эпистемология в концепции Деррида // Критический анализ методов исследования в современной западной философии. М.: ИФАН, 1986.

Азарова Н. М. Типологический очерк языка русских философских текстов XX века. М.: Гнозис/Логос, 2010.
Азарова Н. М. Язык философии и язык поэзии – движение навстречу (грамматика, лексика, текст). М.: Логос/Гнозис, 2010.
Апресян Р. Г., Гусейнов А. А., Прокофьев А. В. Проблема справедливости в перспективе глобализации // Диалог культур в глобализирующемся мире / Отв. ред. Степин В. С., Гусейнов А. А. М.: Наука, 2005.
Арутюнова Н. Д. Языковая метафора: синтаксис и лексика // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979.
Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.
Бертран М. Бессознательное в работе мысли и социальные идеалы / Пер. с франц. Н. Автономовой // Психоанализ и науки о человеке. По материалам российско-французской конференции «Психоанализ и науки о человеке» (30 марта – 3 апреля 1992 г.) / Под ред. Н. С. Автономовой, В. С. Степина. М.: Прогресс-Культура 1995.
Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002.
Вайнштейн О. Б. Деррида и Платон: деконструкция логоса // Arbor Mundi. 1992. № 1.
Ваш М. Г. Из писем Михаила Леоновича Гаспарова. М.: Новое издательство, 2008.
Вдовина И. С. (составитель). Ключевые понятия философии Э. Левинаса // *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.
Вдовина И. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки). М.: Канон+, 2009.
Везен Ф. Философия французская и философия немецкая / Пер. с франц. В. В. Бибихина. М.: УРСС, 2002.
Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7.
Гараджа А. В. Вавилонское столпотворение // Ad Marginem' 93. Ежегодник. М.: Ad Marginem, 2004.
Гараджа А. В. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Деррида 1980-х годов). М.: ИНИОН, 1989.
Голобородько Д. Картезианское исключение. М. Фуко и Ж. Деррида: спор о разуме и неразумии // Опыт и чувственное в культуре современности. М.: ИФ РАН, 2004.
Голобородько Д. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011.
Грицанов А. А., Гурко Е. Н. Жак Деррида. Минск: Книжный дом, 2007.
Губман Б. Л. И. Кант и Ж. Деррида. О философии в космополитическом смысле // Философские науки. 2011. № 3.
Гурко Е. Тексты деконструкции. Томск: Водолей, 1999.
Гусейнов А. А. О возможности глобального этноса // Диалог культур в глобализирующемся мире / Отв. ред. Степин В. С., Гусейнов А. А. М.: Наука, 2005.
Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2004.
Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Пер. с нем. А. Огурцова // Вопросы философии. 1986. № 6.
Диалог культур в глобализирующемся мире / Отв. ред. Степин В. С., Гусейнов А. А. М.: Наука, 2005.
Дмитриев А. Русские правила для французской теории // Республика словесности. Франция в мировой словесной культуре. М.: НЛО. 2005.

Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: РИК Культура, 1993.
Зенкин С. Преодоленное головокружение: Жерар Женетт и судьба структурализма // *Женетт Ж.* Работы по поэтике. Фигуры. М., 1998. Т. 1. С. 29–30.
Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
Интеллектуальный язык эпохи: История идей, история слов / Отв. ред. С. Н. Зенкин. М.: НЛО, 2011.
Исторические типы рациональности. В 2 т. / Отв. ред. т. 1 – Лекторский В. А. М.: ИФ РАН, 1995; Отв. ред. т. 2 – Гайденко П. П. М.: ИФ РАН, 1996.
Кант И. Идея всемирной истории с точки зрения всемирного гражданства // *Кант И.* Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6.
Кант И. К вечному миру // *Кант И.* Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6.
Касавин И. Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон+, 2008.
Керимов Т. Х. Неразрешимости. М.: Академический проект/Трикста, 2007.
Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. 2-е перераб. изд. / Пер. с франц. и науч. ред. Н. С. Автономовой. СПб.-М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.
Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.
Лейчик В. М. Люди и слова. Как рождаются и живут слова в русском языке. М.: УРСС, 2008.
Лейчик В.М. Современные тенденции в морфемике индоевропейских языков // Лингвистика и лингвистическое образование в современном мире. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию В. Д. Аракина. М.: Прометей, 2004.
Лейчик В.М. Телескопические слова в современных языках // Сборник материалов конференции, посвященной 100-летию Д. Е. Михальчи. М.: Изд-во РУДН, 2002.
Лейчик В. М. Цепочечные образования в языке науки и техники // Русская речь. 1990. № 5.
Лекторский В. А. Диалог и толерантность во взаимодействии цивилизаций // Диалог цивилизаций. М.: ИФ РАН, 2005.
Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. СПб.: Алетейя, 2010.
Маламуд Ш. Наблюдения над понятием «остаток» в брахманизме // *Маламуд Ш.* Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М.: Восточная литература, 2005.
Микешина Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. М.: РОССПЭН, 2010.
Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003.
Мотрошилова Н. В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность // Диалог культур в глобализирующемся мире / Отв. ред. Степин В. С., Гусейнов А. А. М.: Наука, 2005.
Мотрошилова Н. В. Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2007. № 7, 9.
Мюрберг И. И. Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы. М.: Идея-Пресс, 2009.
Обсуждаем статью «Концепт» (В. П. Филатов, А. В. Михайловский, А. Л. Никифоров, А. С. Игнатенко) // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XXII. № 4.

Ольшанский Д. А. Глобализация и Мир в философии Жака Деррида. Режим доступа – http://www.credonew.ru/content/view/438/29/
Петровская Е. В. Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида) // Философские науки. 2011. № 3.
Платон. Государство // *Платон.* Сочинения. В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1.
Подорога В. Апология политического. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2010.
Подорога В. Выражение и смысл. М.: Ad Marginem, 1995.
Порус В. Н. Научная рациональность как тема эпистемологии. Диссертация в виде научного доклада на соиск. ст. доктора филос. наук. М.: ИФ РАН, 2002.
Пружинин Б. И. Н. С. Автономова. Открытая структура: Якобсон–Бахтин–Лотман–Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009 // Вопросы философии. 2010. № 5.
Пружинин Б. И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М.: РОССПЭН, 2009.
Пружинин Б. И. Рациональность и историческое единство научного познания. М.: Наука, 1986.
Рабан К. Разрывы в метафоре: табу, фобия, фетишизм / Пер. с франц. Н. Автономовой // Психоанализ и науки о человеке. По материалам российско-французской конференции «Психоанализ и науки о человеке» (30 марта – 3 апреля 1992 г.) / Под ред. Н. С. Автономовой, В. С. Степина. М.: Прогресс-Культура, 1995.
Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре / Отв. ред. С. Н. Зенкин. Москва: НЛО, 2005.
Рокмор Т. Маркс после марксизма / Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Канон+, 2011.
Рорти Р. От иронической теории к приватным аллюзиям: Деррида // Случайность. Ирония. Солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
Россия в глобализирующемся мире: мировоззренческие и социокультурные аспекты / Отв. ред. В. С. Степин. М.: Наука, 2007.
Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании / Пер. Е. М. Лысенко // *Руссо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. В 3 т. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1961.
Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Логос, 2002.
Савин А. Э. Концепция историчности жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2008. № 5.
Савин А. Э. Способ периодизации исторического процесса у Гуссерля / Вопросы философии. 2007. № 12.
Слюсарева Н. А. Функции языка // Лингвистическая энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1990.
Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии. СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2005.
Соколов Б. Г. Маргинальный дискурс Деррида. СПб.: СПбГУ, 1996.
Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Пер. Сухотина А. М., переработанный Холодовичем А. А. // Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.
Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М.: Языки русской культуры, 1997.
Степанов Ю. С. «Слова», «понятия», «вещи». К новому синтезу в науке о культуре. Предисловие к кн.: *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.
Степанянц М. Т. Поликультурность: глобальный и российский аспекты // Диалог культур в глобализирующемся мире / Отв. ред. Степин В. С., Гусейнов А. А. М.: Наука, 2005.

Степин В. С. Типы цивилизационного развития // Диалог культур в глобализирующемся мире / Отв. ред. Степин В. С., Гусейнов А. А. М.: Наука, 2005.
Филиппов Л. И. Грамматология Ж. Деррида // Вопросы философии. 1978. № 1.
Философия и литература: проблемы взаимных отношений (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. 2009. № 9.
Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2002.
Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.
Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. М.: ИФ РАН, 2002.
Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
Щедрина Т. Г. Перевод как культурно-историческая проблема (отечественные дискуссии 1930–1950-х годов и современность) // Вопросы философии. 2010. № 12.
Якобсон Р. О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: за и против. М.: Прогресс, 1975.
Ямпольская А. В. Безмерность в мире мер // *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

Указатель имен*

А
Абрахам Н. 78
Августин Блаженный 364, 365
Автономов В. С. 32
Автономова Н. С. (Avtonomova N. S.) 9, 15, 19, 57, 77, 131, 170, 181, 192, 301, 327, 330, 402, 445
Агамбен Д. (Agamben D.) 320, 338, 367
Адорно Т. 381, 454, 458, 463, 464
Азарова Н. М. 367, 371
Альтюссер Л. 26, 45, 46, 54, 57, 58, 77, 177, 186, 196, 209, 210, 371
Анри М. 22
Апресян Р. Г. 213
Аракин В. Д. 369
Арендт Х. (Arendt H.) 264, 454, 458–460, 462–465, 467-469
Аристотель 25, 46, 71, 140, 202, 285, 288, 322, 378, 379, 420
Арон Р. 43, 401
Аронсон О. В. 327
Арто А. (Artaud A.) 42, 48, 51, 334, 337, 390, 409
Арутюнова Н. Д. 361
Ахмад А. 190, 191

Б
Бадью А. (Badiou A.) 384
Байес Т. 387
Балибар Э. (Balibar E.) 76, 77, 190, 231
Балли Ш. 13
Барт Р. 18, 26, 54, 58, 67, 102, 142, 196, 210, 376, 415
Батай Ж. 43, 48, 337
Бахтин М. М. 59, 99, 330, 438
Башляр Г. 71
Беккет С. 339
Белле Ж. дю 37, 200
Белый А. 328
Бенвенист Э. 215, 247, 284, 398, 399
Беннингтон Дж. (Bennington G.) 52, 237, 364, 365, 372
Беньямин В. (Benjamin W.) 85, 180, 182, 196, 212, 280, 292, 348, 381, 391, 440, 454, 456, 464
Бергсон А. 42, 43, 46, 323, 328
Берелович А. 32
Берман А. 23
Бертран М. 181
Бешерель Л.-Н. 84
Бибихин В. В. 25, 364, 366, 394, 401, 403
Бланшо М. (Blanchot M.) 26, 43, 54, 63, 169, 178, 179, 181, 196, 212, 334, 337, 340–345, 380
Блум Х. 46
Боден Ж. 309
Бодлер Ш. 42, 336
Борадори Дж. (Borradori G.) 281
Борш-Жакобсен (Борч-Джекобсен) М. 77
Бофре Ж. 43, 401
Брес И. 22, 32, 171
Брио Т. 190
Брод М. 464
Бродский И. 328
Бубер М. 71, 457
Бунью Д. 163
Бурдье П. 197
Бюффон Ж. Л. Л. де 12

В
Валери П. 42, 178, 179, 202, 212, 221, 225, 226, 228, 234, 322, 340, 380, 397, 421
Ваттимо Дж. (Vattimo G.) 214, 220, 269
Вебер С. 269
Вевёрка М. (Weviorka M.) 32, 214, 240, 263
Везен Ф. (Vezin F.) 401, 403
Венедиктова Т. Д. 327

* В указателе имен на русском языке в скобках дополнительно отмечены те имена, которые встречаются как в русской, так и в иноязычной транслитерации; в указателе иностранных имен приводятся только те имена, которые на русском языке не встречаются. Данные из списка литературы в указатель не включены.

Витгенштейн Л. (Wittgenstein L.) 79, 80, 305, 325, 386, 388
Вольтер Ф. М. А. 327, 421, 461
Вольфовиц П. 203
Вормс Ф. (Worms F.) 25, 66, 91, 190, 250, 326, 384, 440, 441

Г
Гадамер Г.-Г. (Gadamer H.-G.) 17, 69, 70, 71, 73, 305, 388, 440
Гайденко П. П. 304–307
Гандийяк М. де 45
Гараджа А. 84, 175, 276, 277
Гаспаров М. Л. 23, 59, 76, 330, 372, 387, 434
Гаус Г. 458
Гаше Р. (Gasché R.) 49, 85, 248, 414
Гваттари Ф. 328
Гегель Г. В. Ф. (Hegel G. W. F.) 19, 25, 43, 46, 48, 50, 55, 75, 96, 99, 111, 112, 118, 128, 140, 153, 157, 179, 224–226, 234, 280, 322, 328, 329, 334, 357, 372, 380, 401, 402, 419
Гелб И. 136
Гельдерлин И. Х. Ф. 457
Гераклит 76
Глендиннинг С. (Glendinning S) 79
Глиссан Э. 466
Гоббс Т. 278
Годдар Ж.-К. 366
Голль Ш. де 41, 265
Голобородько Д. Б. 72, 293
Гольдшмит М. (Goldschmit M.) 86, 96, 346, 355-359, 366
Грамши А. 57
Гранель Ж. 87
Гронден Ж. (Grondin J.) 70, 312
Губман Б. Л. 230
Гуйе А. 44, 45
Гусейнов А. А. 213
Гуссерль Э. (Husserl E.) 28, 42, 43, 45, 46, 48, 55, 57, 61–63, 65, 66, 69, 83, 99, 104–107, 113, 115, 118, 127, 128, 130, 138, 141, 158, 164, 202, 226, 228, 252, 254, 254, 256, 296, 300, 306, 307, 314, 354, 386, 401, 402, 411, 441

Д
Даль В. 304
Декарт Р. (Descartes R.) 45, 48, 72, 83, 116, 118, 126, 192, 252, 280, 309, 322, 420, 441
Делез Ж. (Deleuze J.) 54, 63, 196, 197, 328, 329, 367, 439
Дерате Р. 123
Деррида Жоржетт 24
Деррида Маргерит 9, 10, 11, 24, 41, 77, 78, 177, 192, 465
Деррида Пьер 441
Джефферсон Т. 51
Джойс Дж. (Joyce J.) 272, 280, 328, 332, 337, 338, 389
Дидро Д. 45, 327
Дик К. 194
Дмитриев А. Н. 28
Дмитриева Е. Е. 32
Достоевский Ф. М. 327, 370
Дюркгейм Э. 43

Ж
Жабес Э. 337
Жанико Д. 295, 296, 313
Жене Ж. 26, 50, 51, 334, 372
Женетт Ж. 420, 430
Жид А. 42, 336, 378

З
Зенкин С. Н. 327, 420

И
Иглтон Т. 190
Игнатенко А. С. 366
Ипполит Ж. 46

К
Кавайес Ж. 401
Калугин Д. 175, 275
Камбушнер Д. (Kambouchner D.) 224, 366, 440
Камю А. 42, 43, 243, 244, 450
Кангилем Ж. 71
Кант И. (Kant I.) 12, 21, 25, 26, 28, 45, 46, 51, 55, 68, 76, 77, 127, 169, 179, 197, 206, 210, 215, 218, 230–234, 238, 239, 245, 246, 256, 257, 260, 261, 268, 280, 296–298, 300, 304, 309, 317, 318, 325, 329, 363, 379, 380, 395, 401, 402, 422
Кантор В. К. 327
Караулов Ю. Н. 22
Карр Д. 304, 305
Касавин И. Т. 327
Кафка Ф. (Kafka F.) 280, 337, 454, 464, 465
Квятковский А. П. 391
Киркегор С. 42, 207, 273, 427
Кляйн М. 118, 138
Кожев А. 77
Колмогоров А. Н. 387

Конте К. (Conté C.) 76, 77
Корнелл Д. 269
Коэн Т. (Cohen T.) 52, 406, 440.
Кофман С. 196
Кофман Э. 194
Кралечкин Д. Ю. 175
Кремьё А. 39, 40, 41, 200
Кристева Ю. 58
Кричли С. (Critchley S.) 282, 366
Крылов И. А. 277
Куртин Ж.-Ф. (Courtine J.-F.) 66, 91, 92, 95

Л
Лакан Ж. (Lacan J.) 9, 17–19, 21, 26, 54, 58, 71, 73, 75–79, 102, 196, 197, 209, 210, 350, 413, 439
Ланг Ж. 168
Лапицкий В. Е. 321
Лапланш Ж. 19, 180, 402
Лафонтен Ж де 56, 277, 278
Леви-Стросс К. 18, 26, 48, 50, 57, 58, 102, 118–120, 139, 164, 209, 215, 432
Левинас Э. (Lévinas E.) 17, 26, 48, 63, 71, 99, 103, 138, 180, 189, 196, 250–260, 280, 385, 441, 454, 463, 464, 467, 469
Левит С. Я. 32
Лекур Д. 168
Ленин В. И. 178
Лейбниц Г. В. 45, 116, 117
Лейчик В. М. 368, 369
Лекторский В. А. 31, 213, 327
Леруа-Гуран А. 117
Лиотар Ж.-Ф. 76, 168, 196
Лотман Ю. М. 59, 415, 421
Лукач Д. 57
Льюис Т. 190
Льюси Н. (Lucy N.) 19, 365
Лютер М. 68, 93, 94, 457

М
Магун А. 175, 275
Мажор Р. 52, 76-78
Мазин В. 74
Маймонид М. 41
Малабу К. (Malabou C.) 171, 224, 391, 440
Маламуд Ш. (Malamoud C.) 32, 382, 410
Малларме С. 179, 337, 387, 416, 417
Малле М.-Л. (Mallet M.-L.) 66, 91, 180, 188, 194, 208, 225, 237, 242, 312, 332, 336, 389, 392, 411, 471
Мальбранш Н. 44, 461
Мамардашвили М. К. 219, 298
Мамер Н. 204
Ман П. де (Man P. de) 26, 43, 46, 94
Мандела Н. 26
Мандельштам О. 372
Маньоли М. 19
Маркс К. (Marx K.) 23, 26, 27, 56, 57, 76, 77, 100, 150, 174-191, 193, 194, 195, 197, 209, 210, 212, 218, 280, 323, 329, 380, 401, 410 419, 441
Мартино Э. (Martineau E.) 403
Марунина Е. Г. 32
Маршак С. Я. 369
Махлин В. Л. 327
Машре П. (Macherey P.) 190
Мелетинский Е. А. 32
Мерлье Д. 32
Мерло-Понти М. 45, 56, 401
Миллер Дж.-Х. 46, 52
Миллер Ж.-А. 76
Мильчина В. А. 327
Миттеран Ф. 168, 172, 265
Михайловский А. В. 366
Михальчи Д. Е. 369
Мозес С. (Mosès S.) 250, 455
Монтень М. де 406
Морен Э. 22
Мотрошилова Н. В. 213, 306
Муравьев С. Н. 76
Муравьева О. Ю. 32
Муссарон Ж.-П. (Moussaron J.-P.) 382, 389, 404
Мюрберг И. И. 32, 312

Н
Налимов В. 387
Нанси Ж.-Л. (Nancy J.-L.)11, 12, 26, 36, 46, 47, 93, 169, 170, 240, 374, 390, 391, 440
Негри А. 190, 191
Никифоров А. Л. 327, 366
Ницше Ф. (Nietzsche F.) 19, 25, 42, 48, 55, 58, 63–65, 69, 99, 103–106, 112, 128, 136, 138, 164, 322, 323, 329, 334, 336, 358, 373, 375, 401, 402, 418, 436
Новиков Д. 175
Норрис К. (Norris C.) 30, 79, 81
Нудельман Ф. 11, 192

О
Обанк П. (Aubenque P.) 51, 86, 293, 440
Ожегов С. И. 249, 275
Ожильви Б. (Ogilvie B.) 76
Окутюрье Г. 10

Окутюрье М. 10, 23
Ольшанский Д. А. 167, 211, 213, 214, 349
Остин Дж. (Austin J.) 79-83, 348

П
Парьянт Ж.-К. 44
Паскаль Б. 89, 94, 278
Пастернак Б. Л. 23, 178, 421
Пеетерс Б. (Peeters B.) 24, 30, 36, 38–41, 44, 46, 171, 435, 442
Перре К. 32
Петровская Е. В. 240, 327
Платон 15, 25, 48, 50, 64, 68, 71, 83, 87, 99, 105, 118, 179, 189, 195, 197, 199, 209, 210, 278, 286–288, 309, 310, 322, 328, 332, 351–353, 356, 374, 376, 378, 386, 387, 416, 418, 420, 424, 449
По Э. 67, 78, 350
Подорога В. А. 327
Понж Ф. 43, 334
Помпиду Ж. 265
Понталис Ж.-Б. 19, 180, 402
Попов А. Н. 400
Порус В. Н. 301
Прокофьев А. В. 213
Пропп В. Я. 10
Пружинин Б. И. 32, 301, 330
Пруст М. 48

Р
Рабан К. 181
Рагозенски Ж. (Ragozinski J.) 76, 77
Райл Г. 81
Рамо Ж.-Ф. 124
Рамон Ш. (Ramon Ch.) 19, 50, 90, 168, 224, 282, 366, 440
Рамсфельд Д. 203
Рено А. (Renaud A.) 171, 197
Репин И. Е. 369
Рикёр П. (Ricœur P.) 19, 56, 253, 280, 354, 355, 359-362, 439
Рокмор Т. 32, 63, 68
Розенцвейг Ф. (Rosenzweig F.) 454-458, 463, 464, 467
Рорти Р. 80
Роулз Д. 274
Рудинеско Э. (Roudinesco E.) 30, 41, 78
Руссо Ж.-Ж. 42, 48, 50, 57, 64, 67, 83, 103, 105, 110, 118–126, 128, 129, 134, 136, 144–149, 155, 159, 164, 171, 179, 209, 278, 290, 291, 309, 336, 337, 364, 375, 387, 416, 418, 420, 425, 434, 441, 459, 461, 468

С
Савин А. Э. 256, 306
Салански Ж.-М. (Salanskis J.-M.) 190, 250, 252, 254, 366, 440
Сартр Ж.-П. (Sartre J.-P.) 42, 43, 45, 56, 75, 342, 401, 439
Серио П. 22
Сёрл Дж. 26, 73, 79-83, 382
Сиксу Э. 196, 465
Скляднев Д. В. 304
Скуратов Б. 175, 193
Слюсарева Н. А. 371
Смирнов И. Н. 22
Сноу Ч. П. 430
Сократ 88, 172, 189, 351–353, 349, 373, 427
Соссюр Ф. де 38, 48, 50, 57, 102, 105, 113, 114, 128, 140, 142, 151–153, 164, 209, 418
Спиноза Б. 130
Спир А. 92
Сталин И. В. 178
Старобинский Ж. 120, 123
Стенгерс И. 22
Степанов Ю. С. 367, 399
Степанянц М. Т. 213
Степин В. С. 181, 213
Стиглер Б. (Stiegler B.) 52, 229, 406
Сулез Ф. 22

Т
Токвиль А. 285
Толстой Л. Н. 23, 327
Торок М. 78
Турен А. 214

У
Уиллс Д. 466
Уорбертон Д. 116

Ф
Фабьяни Ж.-Л. (Fabiani J.-L.) 326
Фай Ж. П. 168
Фатхи С. (Fathy S.) 194
Феррари Ж. 296
Ферри Л. (Ferry L.) 171, 197
Филатов В. П. 366
Фихте И. Г. 401
Флобер Г. 337
Фиш С. 269
Фориссон Р. 207
Франс А. 360
Фреге Г. 80, 388
Фрере Н. 116

Фрейд З. (Freud S.) 26, 27, 45, 48, 50, 73, 74, 78, 103, 105, 106, 116, 128, 129, 138, 159, 164, 179, 180, 189, 197, 210, 305, 349, 376, 386, 402, 417
Фуко М. 9, 18, 19, 22, 26, 48, 54, 58, 71–73, 102, 196, 197, 209, 210, 252, 293, 347, 411
Фукуяма Ф. 185, 186

Х
Хаар М. (Haar M.) 64
Хабермас Ю. (Habermas J.) 26, 280–282, 321, 323, 328, 329, 440
Хайдеггер М. (Heidegger M.) 15, 19, 25, 26, 42–44, 46, 48, 50, 55, 56, 61, 63, 64, 66–69, 78, 79, 85, 87, 93, 94, 99, 103–106, 111, 112, 128, 136–138, 164, 171, 178, 180, 197, 202, 210, 212, 214, 224, 226, 234, 252, 254, 280, 296, 300, 305, 323, 325, 348, 354, 356, 358, 363, 378, 379, 380, 385, 388, 394, 401–403, 436, 441, 456, 463, 469
Халле М. 153
Хартман Д. 46

Ц
Целан П. (Celan P.) 280, 337, 454, 464

Ч
Чейни Р. 203
Чуковский К. И. 369

Ш
Шамполион Ж.-Ф. 117
Шар Р. 446
Шатле Ф. 168
Шекспир У. 22, 23, 178, 182, 331, 332, 380
Шеллинг Ф. В. Й. 401
Шелов С. Д. 368
Шерток Л. 9, 22, 78
Ширак Ж. 178
Шматко Н. 175
Шмитт К. 278, 309
Шолем Г. (Scholem G.) 454–458, 467
Штирнер М. 184–186
Шумилова Е. П. 32

Щ
Щедрина Т. Г. 32, 396

Э
Экхардт М. 280
Эллер К. 22, 53
Эль Греко 365
Эмар М. 32
Эпштейн М. 258

Я
Янкелевич В. 263, 264
Якобсон Р. О. 58, 59, 153, 330, 339, 371, 372, 413

A
Amalric J.-L. 354, 360
Antonioli M. 366
Attridge D. 43, 330–333, 336–338

B
Benmakhlouf A. 293
Bensussan G. 269
Bernardo F. 237
Bernet R. 66
Birnbaum J. 53, 174, 192
Bodei R. 293
Bourgeois B. 293

C
Caputo J. D. 188, 225, 246, 270
Cavell S. 79
Cazeaux C. 354
Courtine-Denamy S. 459
Crépon M. 66, 91, 199, 224, 250, 348, 384, 440, 441
Culler J. 353

D
Dastur F. 66
Dekens O. 366
Derczanski A. 454
Dupuy B. 458
Dutoit T. 43, 330

E
Emerson R. U. 79

F
Fagan M. 79, 282
Fritsch M. 180, 280, 440

G
Gersh S. 280
Glorieux L. 79
Granger G.-G. 293
Guillaume M. 179

H
Haddad S. J. 264
Hägglund M. 193, 280
Hart K. 260, 280, 440

Hobson M. 365, 404
Hurst A. 75, 439
J
Jimenez M. 458

K
Kates J. 66, 440
Kaufholz E. 458

L
Lavigne J.-F. 293
Lewis M. 75, 439
Loret E. 30
Lucy N. 365

M
Magnard P. 293
Margel S. 355
Martinon J.-P. 391
Martinot S. 43, 439
Mattei J.-F. 293
McCance D. 280, 291, 292, 440
Michaud G. 66, 194, 208, 332, 336, 382, 389, 471
Michaud Y. 293

N
Naas M. 180
Naishtat F. 231
Norris Ch. 30, 79

O
O'Connor P. 280

P
Patton P. 439
Peretti C. de 237
Petitdemange G. 190
Pirovolakis E. 362, 439
Poché F. 366
Protevi J. 439

Q
Quiviger P.-Y. 230

R
Raffin M. 231
Romanski P. 43, 330

S
Schultz W. 109
Schlegel J. L. 454
Sherwood Y. 260, 280, 440
Sim S. 186
Siscar M. 404
Skúlason P. 231
Soulez A. 325
Sprinker M. 175
Sturrock J. L. 353

T
Thomassen L. 282
Tousel A. 293

V
Vidarte P. 237
Vincent J.-P. 179
Vries H. de 256, 257, 261

W
Wahl F. 106
Waldenfels B. 333
Weber E. 38, 83, 96, 135, 321, 335
Wyschogrod E. 260

Указатель слов-понятий из лексикона Деррида*

Авраам, Авраамов, авраамов, авраамический (Abraham, abrahamique) ***188***, 207, 262, 263, 264, 273, ***289***.

Автоиммунный (auto-immun[-e]) автоиммунитет, автоиммунизация ***18, 23,*** 215, 285, ***289***, 302, 303, 304, 305.
(см. иммунитет)

Автотанатографический (autothanatographique) ***342***.

Анархивный (anarchivique) 385, ***407***.

Апория (aporie), апорийность, апорийный ***16***, ***20***, 26, 27, 50, 51, 67, 89, ***93***, 150, ***158***, 164, 167, 172, ***196***, ***198***, 214, 220, 221, ***222–223***, ***227***, 228, 231, 241, 244, 245, 247, 248, ***257***, 261, 262, 264, 265, 266, 270, 272, 273, 274, 287, 288, 290, 295, 296, 297, 301, ***302***, 303, 305, 309, 311, 338, 341, 343, 370, 375, ***376***, 379, 382, 392, 395, 402, 404, ***412***, ***415–416***, 416, 418, 419, 425, 427, ***469–470***.

Архе (arkhe)182, 379.

Архе-письмо (archi-écriture) 49, 104, 111, 114,115, 116, 117, 118, 120, ***142–143***, 144, 148, ***159–160***, 160, 351, 353, ***373***, 387, 424.
(см. письмо)

Архе-след (archi-trace) 115, ***137–139***, 143, ***148***, ***158–159, 160***, 414.
(см. след)

Архе-синтез (archi-synthèse) ***159***.

Архив (archive), архивный, архивация, архивист 20, 53, 90, 335, ***407***, 414, 437, ***451***.

Архивология (archivologie) ***407***, 414, ***428***.

Бессмертие (immortalité) 53, ***134***, 199, ***342***, 343, 344, 352.
(см. смерть)

Болезнь 124, 146, 303, 304, 305, 306, 452.

«Больше одного» (plus d'un[-e]): ***95***, 469.

«Больше [более] одного языка» (plus d'une langue) 18, 70, ***95, 376–377, 389–391***.

«Вне-текста не существует» (il n'y a pas d'hors-texte) ***61***; ср. варианты: «вне текста нет ничего» (***49***; 61); ничего, кроме текста, не существует (73, 434); нет ничего, кроме текста (49).

Вера (foi) ***182***, 203, 215, ***216***, ***256***, 268, ***279–280***, ***314***, 343, 395, 398, 418, 425, ***427***, 431, 436, 459.

Восполнение (supplément), восполнительность (supplémentarité), восполнительный 49, ***91***, ***95***, 105, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, ***144–147***, 148, 151, 155, 179, 386, 387, 411, 416, 420, 423, 424, 461, ***462***, 468.
Невосполнимый 121, 146, 459, 461, 462, 468.
(см. дополнение)

Гимен (hymen) 86, 147, 179, 384, 387, ***416–417***.

Гипер- 27, 60, 61, 160, 314, 423;
гипер-анализ 27, 160;
гипер-политика 314;
гипер-рационализм 160;
гипер-этика 160, 314.

* См. примечания в конце указателя.

Гипербола (hyperbole), гиперболизация, гиперболизм, гиперболичность, гиперболизация, гиперболическое и др. 43, 72, 78, ***107***, 160, 240, 247, 248, 249, 265, ***267***, 298, 299, 320, 336, 337, 340, 361, 370, 378, 379, 437, ***448***, 449, ***461***, 470.

Гостеприимство (hospitalité) 10, 26, 52, 167, 189, ***216***, ***240–241***, 243, 244, 245, ***246–247***, ***248–249***, 251, ***254–255***, 256, ***258***, 256, 258, ***260***, 261, 268, 274, ***299***, 377, ***384***, 388, ***395***, 396, 397, 424, ***426***, 431, 438, 442, ***454***, ***457***, 462, 466, 488.
Негостеприимство 249, 394, 397;
Pas d'hospitalité («шаг гостеприимства», «нет гостеприимства») 388, 426.

Графика (graphique), графический 49, 74, 104, 115, 116, 127, 143, 145, 364, 372, 380.
Неографизм, неографический 49, 141, 151, 384;
Графема ***67***, ***157***;
График (graphie) 49, 110, 143, 156, 388.

Грядущий, грядущее 53, 54, 90, 188, 199, 203, 204, ***210***, 237, 267, 268, ***274***, 275, 276, 280, 290, ***294***, 299.
À venir 53, 68, 90, 156, 180, 188, 210, 223, 237, 272, 274, 280, 290, 292 , 299, 314.

Дар (don), дарение, дарование 26, 52, ***167***, ***189***, 207, ***247–249***, 254, 255, 257, 268, 274, 280, ***299***, 384, 393, 395, 424, 425, ***426***, 427, 431, 438, 457.

Деконструкция (déconstruction) 14, 15, 22, 25, ***26***, ***29***, 31, ***35***, 37, 42, 46, 47, ***48–49***, ***50–51***, 52, ***54***, 55, 56, 61, ***62–63***, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 79, 81, ***83***, ***84–85***, ***86–87***, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, ***96***, 96, 97, 98, 99, 100, 101, ***102–103***, 104, 110, 111, 113, 119, 132, 133, ***135–137***, 144, 147, 149, 160, 161, 163, 165, 167, 172, ***173***, 174, 175, 176, 177, 181, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 202, 204, 206, 207, 208, 210, 216, 228, 229, 244, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 262, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 279, 282, 289, 291, 298,303, 305, 306, 310, 312, 314, 317, 318, 319, 322, 346, 354, 355, 360, 361, 362, 366, 370, 373, 378, ***380***, 383, ***384–386***, 387, 397, 401, 408, 412, 414, 415, 419, 421, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 436, 437, 438, 440, 441, 447, 449, 469.
Недеконструируемость (indéconstructibilité) недеконструируемый, недеконструктивный 187, 189, 271, 272, 273, 274, 317, 408.
(см. реконструкция)

Демократия (démocratie) 24, 53, ***90***, 168, 205, 220, 223, 226, 229, ***235***, ***237***, 264, 267, ***268***, 275, 276, 278, ***279***, 280, 282, ***283***, 284, ***285–291***, 292, 293, ***294–295***, 297, 299, 303, 309, 310, 312, 314, 392, 427.

Деседиментация (désédimentation) ***93***, ***94***.

Двойной (double bind) 18, 60, 93, 98, 133, ***153***, 339, 360, 365, 417, 452.
Двойственный 48, ***90***, ***98***, 111, 199, 291, 314, 372;
Двоякий 43, 60, 120, 141.

Дополнение (complément) 121, ***146–147***, 148, ***386***, 416, 420.
(см. восполнение)

Другой (autre), другие, другое 12, 14, 15, 16, ***17***, 18, 21, 25, 26, 29, 31, 35, 36, 37, 38, 42, 47, 48, 49, 54, 56, 61, 63, 67, 68, 70, 73, 76, 79, 81, 87, 89, 90, 91, ***92***, 93, 94, ***95***, 96, 98, 108, 111, 125, 130, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 150, 154, 159, 163, 182, 187, 188, 189, 195, 202, 203, 207, 209, 218, 220, ***221–222***, 226, ***228–229***, 233, ***234***, 237, 240, 241, 243, 244, ***247***, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, ***255***, 257, 258, 259, 260, 261, 268, 269, 274, 284, 286, 289, 290, ***291***, 294, 299, 303, 319, 321, 326, 333, 335, 341, 345, 348, 350, 358, 362, 366, 373, 374, 375, 376, 379, 385, 389, 390, 391, 393, 395, ***397***, 398, 401, 402, 404, 406, 412, 424, 427, 430, 447, 448, 450, 452, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 468, 469.

Жизнь (vie), жизненный 10, 26, 31, 45, ***52***, 53, 61, 81, 90, 95, 97, 98, 99, ***121***, 122, 125, 126, 128, 130, 131, 134, ***141***, 145, 147, 157, 173, 185, ***192***, 193, 195, ***196***, 199, 200, 201, 206, 208, 209, 219, 243, 258, 259, 294, 302, 306, 340, 341, 343, 344, 347, 350, 351, 352, 353, 362, 375, 384, 389, 409, 416, 424, 425, 426, 431, 455, 456, 463, 465.
(см. пере-жизнь, смерть, «жизнь смерть»)

Жизнь смерть (la vie la mort) 67, 370, ***425***.

Замена, заменять(ся), (substituer, substitution) 65, 85,121, 122, 124, ***128***, 142, 145, ***146***, 147, 151, 356, 374, 378, 385, 386, 414, 420, 453, ***459–460***, 461, 462, 463, 464, 467, 468.
Незаменимый 426, 460, ***461***, 463, 464, 468.

Замещение, замещать(ся) (remplacer, remplacement) 57, 60, 78, 123, 128, 143, 149, ***426***, 451, 460, 461, 462, 463, 464, 468.

Знак (signe), знаковый, знаковость, знак знака ***55***, 57, 58, 60, 64, 65, 66, 67, 69, 85, 86, 105, 106, 110, 111, ***112***, 113, 114, 117, 124, 126, 131, 134, ***138***, 142, 143, 147, 149, 151, 152, 153, 158, 159, 164, 251, 252, 258, 286, 327, 351, 360, 371, 373, 377, 386, 387, 393, 399, 401, 419, 430, 453.

Игра (jeu), игровой 28, 52, 57, ***60***, 64, 68, 74, 75, 79, 81, 99, 103, 105, 106, 112, 130, 133, 145, 146, 149, 159, 195, 210, 286, ***288***, 289, 333, ***340***, 350, 353, 359, 370, 378, 379, 388, 391, 394, 404, 409, 413, 417, 421, 430, 431, 448, 467, 470.

Идентичность, самоидентичность (identité); 15, 17, ***21***, ***48***, 50, ***62***, 90, ***140***, ***220***, ***221***, 222, ***223***, 224, 225, 226, 227, ***228***, 237, 244, 246, 249, 259, ***324***, 338, 339, ***381***, 391, 398, 412.
Неидентичность, несамоидентичность 220, 222, 398.

Иммунитет (immunité) 18, ***23***, 289, 305, ***319***.
(см. также автоиммунный)

Иррационализм (irrationalisme) 308, 309, 314.
Иррационалистическое(-ий) (irrationaliste) 107, 308, 405.

Иррацио-гос-национализм (irratio-état-nationalisme) 405.

Итерабельность (itérabilité) 79, ***332***.
(см. также повторение)

Кавычки (guillements) 82, 103, ***223***, 266, ***281***, ***379***, ***409***.

Логоцентризм, логоцентричность (logocentrisme), логоцентрический (logocentrique) 29, 47, 48, ***49***, ***57***, 81, 88, ***91***, 94, ***105–106***, 110, 111, 116, 118, 122, ***130–132***, 133, 134, 142, 143, 153, 156, 161, 308, 370, 373, 375, 381, 386, 390,375, 381, 386, 390,97, ***405***, 415, 425.

Мессианство, мессианскость (messianicité); мессианское (le messianique), мессианский (messianique) 15, 175, 176, 180, ***182***, ***188***, 190, 191, 213, 218, 254, 272, ***279***, 280, ***299***, 307, 314, ***348***, 391, 406, 410.

Мондиализация (mondialisation) ***213–214***, 215, 285.

Миролатинизация (mondialanisation) ***214–216***, 383, ***398***, 406.

Неразрешимый (indécidable), неразрешимости 14, 20, 51, 69, 72, 125, 137, 140, 176, 223, 227, 287, 291, 296, 384, 385, 386, ***387***, 414, 415, ***416–418***, 426, 427, 438.
(см. решение)

Новый интернационал (nouvelle internationale) 54, ***140***, 175, 184, 190, ***194***, ***229***, 467.

Носталжирия (nostalgérie) ***369***, 406, 451.

Ответственность (responsabilité), ответственный (responsable) 52, 53, 88, 193, ***197***, 198, 201, 203, 207, ***209***, 227, 229, 232, ***240–242***, 243, 244, ***256***, 257,

258, 259, ***260***, 261, 265, 266, ***267***, 268, 269, 274, 291, ***299***, 337, 351, ***376***.

Перевод (traduction), переводимый (traduisible), переводимость (traduisibilité) 9, 11, 12, 13, 14, 15, ***16***, 20, 21, 22, 23, 27, 28, ***29***, 46, 48, 66, 70, 71, ***84***, 85, 87, 91, ***95***, 100, 103, 109, 129, 135, 140, 145, 146, 151, 157, 162, 169, 170, 173, 174, 177, ***178***, 180, ***186***, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 196, 199, 210, 214, 219, 226, ***227***, 229, 230, 233, 243, 257, 261, 270, 274, 275, 276, 277, 284, 288, 292, 293, ***294–295***, 296, 296, 297, 302, 304, 305, 308, 325, 326, 332, 341, 349, 354, 362, 364, 371, ***373***, 375, 378, ***383***, 385, 389, 390, 393, 394, 396, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 409, 410, 434, 441, 455, 457, ***459***, ***461***, 462, 463, 467, 468–469, 470.
Непереводимость (intraduisibilité), непереводимый (intraduisible) 16, 226, 236, 294, 295, 347, 378, ***383***, 398, 409, 460, ***461***, 467, ***468***.

Перверформативный (perverformatif) 369, 406.

Пере-жизнь (sur-vie), пережить (survivre), пережитие (survivance), пережитель (survivant) ***24***, 26, ***53***, 174, 191, ***193***, 195, 196, 207, 208, ***209***, 266, 341, 409, 410, 425.
(см. также жизнь, смерть, а также «жизнь смерть»)

Письмо (écriture) 13, 16, 17, 20, 37, ***38***, 43, ***49***, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 69, 73, 78, 79, 81, 84, 86, 87, 88, 90, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, ***110***, 111, 12, ***113***, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, ***124***, 125, 126, 127, 128 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, ***142–144***, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, ***159–160***, 161, ***162***, 163, 164, 186, 196, ***198***, 199, 269, 270, 278, 320, 322, 323, 327, 328, 330, 334, 336, ***337***, 338, 344, ***346***, 347, ***349***, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 360, 372, 373, 374, 375, 376, 378, ***379***, 380, 381, 383, ***384***, 385, 388, 393, 404, 407, 418, 421, 422, 423, ***424***, 430, 432, 435, 439, 441, 445, 446, 451, 468, 469, 470.
(см. архе-письмо)

Повторение (répétition), повтор, повторяемость, повторность 73, 74, 78, 79, 80, 92, 118, 120, ***148***, 153, ***158***, ***183***, 210, ***225***, ***242***, 305, 332, 335, ***359***, 384, 386, 389, 393, ***465***.
(см. также итерация)

Подпись (signature), подписывать(ся) 38, 51, ***80***, 204, 231, 322, 333, ***334***, 335, 338, 344, ***379***, 418.

Последействие (фр. après-coup от нем. Nachträglichkeit) 17, 42, 116, 129, 138, 141; в форме Nachträglichkeit 17, 116, 402.

Прививка (greffe) 48, 82, ***198***, ***379***, 411.

Призрак (spectre), призрачный (spectral), призрачность 23, 91, ***97–98***, 100, ***174–179***, 180, 181, ***182–187***, ***188-189***, 190, 192, 193, 196, ***199***, 209, 212, 218, ***299***, ***345***, ***347***, 351, 380, 383, 405, 430, 456.
Призракологика (hantologie, spectrologie) 175, 183;
Hantologie 175, 384, 408.

Проторение пути 236, ***465***.
Пролагание пути 129;
Bahnung 74.

Прощение (pardon) 167, 216, ***261–262***, 263, ***264***, 265, ***266***, 267, 298, ***299***, 384, 395.

Разбивка (espacement) 82, 104, 115, 125, ***141***.

Различие (différence) 9, 26, 38, ***49***, 51, 52, 54, 60, 62, 82, 90, 104, 106, 112, 114, 115, 119, 122, ***139–142***, 143, 148, 149, ***150–155***, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 168, 179, 183, 186, 187, 196, 197, 205, ***222***, 224, 225, 227, 229, 254, 263, 307, 326, 346, 384, 400, 428, 430, 437, 465.

Различение (différence, différenciation), различенность 18, 106, 108, 125, 128, 139, 140, 150, 151, 152, ***154***, 163, 173, 223 (саморазличение), 239, 244, 270, 422.
Неразличимость 38, 65, 308, 384.

РазличАние (diffférAnce) 49, 50, 59, 60, 62, 65, 66, 67, 90, 104, 115, 120, 126, 134, 139, ***141***, ***143***, 148, ***151***, ***154–155***, 158, 159, 160, 163, 186, 191, 289, 290, 361, 384, 400, 414, 423, 424, 441.

Разум (raison) 28, 41, 56, 58, 71, 72, 73, 94, 102, ***106***, 107, 108, 121, 127, 130, 147, 148, 169, 212, 216, 218, 225, 229, 231, 233, 242, 256, 257, 265, 266, 267, 268, 275, 277, 278, 280, 284, 292, 293, 294, 295, ***296***, 297, 298, 299, ***300***, 301, 302, ***303–304***, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 318, 321, 328, 421 (разумность), 425, 429, 432, 438, 460, 465.
Разумное(-ый) 275, 293, 294, 298, 302, 308, 311, 318, 328, 459;
Неразумие, неразумное(-ый) 28, 72, 293, 308.

Рационализм (rationalisme) 28, 101, 304, 310.
Рационалистический (rationaliste) 311.

Рациональность (rationalité) 55, 107, ***137***, ***162***, 218, 275, 278, 292, 293, 295, ***300–301***, ***302***, 303, 304, 305, 306, 307, 309, ***310***.
Рациональное(-ый) (rationnel) 28, 29, 72, 101, 107, 101, 125, 130, 137, 160, ***218***, 219, 234, 254, 300, 302, 303, ***310***, ***312***, 314, 329, 428, 429, 468;
Нерациональное (non-rationnel) 321;
Иррациональное(-ый) (irrationnel) 72, 98, 130, 268.

Реконструкция (reconstruction) 42, 301, 315, ***317–318***, 322, 468.
(см. деконструкция)

Решение (décision) 16, 27, 53, 79, ***89***, 90, ***140***, 167, ***173***, 186, 213, 223, 225, 226, ***227***, 240, 244, 245, 256, 260, 265, 266, 272, 284, 291, 298, 299, 304, 312, 330, 376, 380, 387, 403, 409, 421, 436.
(см. неразрешимый)

Складка (pli) 392, 394, ***465***.

Скорбь (deuil), работа скорби (фр. travail du deuil, нем.Trauerarbeit) 175, 179, ***180–181***, 182, 196, 426, 470.

След (фр. trace, нем. Spur), след следа, следы следов 18, 20, 24, 39, 40, 42, 49, 52, 59, 63, 65, ***67***, 70, 71, 74, 86, 97, 104, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 125, 127, 129, 134, 136, ***137–139***, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, ***156–159***, 160, 161, 163, 187, 193, 196, 198,199, 201, 208, 209, 231, 251, 260, 262, 289, 290, 331, 347, 351, 360, 370, 374, 375, 376, ***384***, 385, 414, 417, 423, 424, 450, 459, ***465***.
(см. архе-след)

Смерть (mort) 10, 53, ***67***, 68, 97, 124, 128, 140, 174, 181, 182, ***192***, 193, ***195–196***, 199, 200, 207, ***208***, 209, 229, 254, 255, 257, ***258–259***, 302, 319, ***341–343***, 344, 345, 348, 350, 351, 360, 387, 402, 403, 404, 416, 425, ***426***, 452.
(см. также жизнь, «жизнь смерть»)

Собственный, собственность (propre, propriété) 48, ***52***, 65, 74, 79, 80, 83, ***90***, 104, 107, 108, 111, 118, 119, 121, 122, 125, ***134***, 149, 153, 176, 180, 186, 189, 214, ***221***, 229, ***237***, 243, ***244***, 246, 247, 266, 284, 289, 295, 308, 319, 333, 334, 336, 338, 340, 341, 342, 350, 351, 352, 357, 359, 360, 361, 363, 366, 373, 341, 342, 352, 357, 359, 360, 361, 373, 379, 382, ***408***, 446, 452, 454, 455, 456, 457, 458, 469.

Свойственный (propre) 52, ***149***, ***176***, 214, 223, 462.
Присвоение (appropriation) 70, 177, 184, 186, ***234***, ***244***, ***372***, 381, 389, ***395***, 408, 455, ***469***;
Апроприация (appropriation) 408;
Экс-апроприация (exappropriation) 176, 408.

Событие (événement), событийность, событийное 85, 86, 89, 97, 98, 126, 130,139, ***149***, 156, ***182***,191, 198, 205, 210, 223, ***225***, 236, 240, 241, 242, 250, 255, 265, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 286, ***291***, 292, ***296***, 302, ***310***, ***311***, 314, 317, 319, 335, 338, 340, 344, 344, 345, 346, ***347***, ***384***, 386, 398, 400, 404, 416, 424, 451, 454, ***460***, 461, 462, 465.

Сообщество (communauté) ***53***, 54, 90, 140, ***169***, 170, 203, 209, 211, 214, 224,

233, 240, ***249***, 250, 268, 269, ***289***, 300, ***372***, 377, 380, 394, ***396–397***, 426, 431, 452, 454, 456.
Communauté 169, 249, 289, 396.
См. также: communautarité [коммюнотарность] 169;
Communautarisme [коммюнотаризм] (англ. communitarism [коммунитаризм]) 274.

Справедливость (justice), справедливый: 26, 29, 52, 88, ***89–90***, 167, ***173***, 175, 178, 180, ***187***, 188, 189, ***192***, 203, 209, 216, 253, ***254***, 259, ***260***, 261, 264, 269, 270, ***271***, 272, ***273***, 274, 278, 279, 290, 291, 310, 311, 317, 395, 425, ***426***, 427, 431, 438.
Несправедливость, несправедливый 40, 99, 173, 178, 197, 273.

Суверенность (souveraineté), суверенитет, суверенный (souverain), 53, 175, 203, ***205***, 216, 217, 275, ***278***, 281, ***284***, 285, ***291***, 293, 307, 309, 310, 312, 313, 405.

Телеологический (téléologique), телеологизм, телеоцентризм, телеология 15, 62, ***131***, 142, 182, 188, ***213***, 215, ***218***, 221, 224, 226, 234, 238, 239, 278, 280, ***291***, 300, 303, 306, 307, 309, 348, 369, 374, 379.
Телео- ***369***.

Тополитический (topolitique) 385, 406.
Тополитология (topolitologie) 406.

Фалло-патерно-филио-фратерно-ipso [=само]-центрический [-центризм] (phallo-paterno-filio-fraterno-ipso-centrique) 285, 400, 405.

Фармакон (pharmakon) 50, 86, 145, 179, 387, 416, 417.

Фоноцентризм (phonocentrisme) 97, 132, 279.

Фонологоцентризм (phonologocentrisme) 390.

Фаллогоцентризм (phallogocentrisme) 390.

Хора (khôra) 280, 376, ***424***.

Хулиган (voyou) 41, 171, ***276***, 286.

Цитата (citation) 17, 50, ***61***, 82, ***83***, 103, 379, 404, 409, 423.
Автоцитация 82.

Шаг (pas) ***97***, 188, 208, 343, 388, 393, ***426***.

Шибболет (schibboleth) 389, ***462***.

Электро-кардно-энцефало-ЛОГО-иконо-кинемато-биограмма (électro-cardio-encéphalo-LOGO-ikono-cinématobiogramme) 405.

Примечания

Здесь — в помощь читателю — представлен краткий лексикон Деррида — немногим более ста слово-понятий из числа тех, что употребляются в данной книге. Указатель фокусирует наше внимание на тех смысловых гнездах, в которых (и вокруг которых) происходят главные события мысли Деррида, воплощенной в языке. Но в этой выборке есть еще один слой, выделенный жирным курсивом. Этим графическим приемом отмечен ряд повышенно значимых моментов: это могут быть цитаты, фрагменты интерпретаций (дерридианских или же авторских), опорные связки заглавного слово-понятия данной словарной статьи с другими единицами, представленными в указателе, и др. Разумеется, приводимый здесь материал вовсе не исчерпывает философского языка Деррида: это лишь один из срезов его структуры, которую я пыталась представить, в частности, в восьмой главе книги.

Насколько возможно, я сосредоточиваюсь здесь на философском языке Деррида как на объекте, не примешивая к нему моего употребления слов и поня-

тий дерридианского языка. Однако вряд ли можно полностью расчленить эти уровни, так как указатель строился все же на дискурсном материале моей книги о философском языке Деррида, а не на «собственных» текстах Деррида в оригинале и/или в переводе. Я поставила здесь слово «собственный» в кавычки, чтобы напомнить, в частности, о том, что Деррида много работает и с «чуждыми» ему концептуальными единицами, поворачивая их значения в нужную ему сторону, вводя их в систему новых концептуальных связей. Как известно, дерридианский подход к «идентичности» (или, скажем, «суверенности») заключается в том, чтобы особыми приемами показать ее неидентичность (или несуверенность), и такая переработка производится всей системой философского языка Деррида.

А теперь — несколько замечаний о принципах построения указателя. Из-за своей лингво-концептуальной направленности указатель сосредоточен больше на *именах* (существительных, реже — прилагательных), нежели на глаголах. Поскольку господствующий принцип функционирования философского языка Деррида *апорийный*, постольку слова с частицей «не» попадают здесь в те же гнезда, что и однокоренные слова без такой частицы. При этом степень детализации лингво-концептуальных гнезд в указателе варьируется: более детально расписаны слова и термины общефилософского регистра (пример: «разум», «рациональность» и близкие к ним слова представлены по отдельности), тогда как словарные единицы, находящиеся за рамками общефилософского регистра (пример: «призрак», «призрачный», «призрачность») представлены общим списком, без детализации по отдельным формам.

Итак, данный указатель — выборочный: я не даю полного перечня всех употреблений той или иной словесной единицы. Поясню основания выбора на простых примерах. Так, просматривая все случаи встречаемости слова «болезнь» в тексте, я не учитывала ни «болезнь матери», ни «морскую болезнь» героя, плывущего из Алжира во Францию, но зато учитывала «болезнь языка» (которую Деррида обсуждает в связи с Руссо) или же «болезнь разума» (о которой идет речь в связи с гуссерлевскими докладами середины 1930-х годов). Или просматривая различные употребления слова «справедливость», я не включаю в указатель такие словосочетания, как «справедливости ради» или «как справедливо отмечает Гуссерль», но подробно фиксирую случаи, когда «справедливость» соотносится с «правом» или же с общим проектом деконструкции. Если то или иное слово-понятие используется в заглавиях работ (как правило, самого Деррида), то в указателе отмечены лишь первые случаи их использования.

Наконец, еще одно немаловажное уточнение. В скобках я привожу французские эквиваленты тех или иных слово-понятий. Однако это не жесткие соответствия, но скользящие или плавающие прототипы «оригиналов»: подчас разные слово-понятия русского языка могут иметь один-единственный французский прообраз (и наоборот). Например, слова «собственный», «свойственный», «апроприация» в русскоязычном указателе тяготеют к эмансипации от своих соседей, а в латино-французском семантическом гнезде («propre», «propriété», «appropriation») ярко являют свое родство. Так как в данном случае переводческие задачи не являются для меня основными, я не обсуждаю переводческие эквиваленты, а подчас — в случае некоторой размытости соответствий — и не привожу их.

В указателе сделан акцент не на словесных единицах сравнительно редкой или единичной употребляемости (их исследование — отдельная интересная тема, затронутая мною в восьмой главе), но скорее на элементах основного строя дерридианского философского языка. Впрочем, несколько примеров дерридианских изобретений в указателе содержатся. Они, напомню, ссылаясь на восьмую главу книги, относятся в основном к двум типам: кентавры (гибриды) или цепочки. В качестве примеров первого типа я привожу здесь слова «анархивный» или «перверформативный». Вторые строятся по общей модели — как последовательность связанных дефисом элементов, комбинации которых зависят от конкретного

контекста. Такие цепочки обычно образуются на материале любых семантических регистров. Но чаще всего это «антиметафизический» (тут элементы «фоно-», «лого-», фалло-», «тео-», «телео-», «архео-» и др. — в любом наборе — скрепляются связкой «центризм» или «логоцентризм»), «этико-политический» (тут элементы «патерно-», «фратерно-», «филио-» и др. скрепляются той же связкой «центризм»), «информационно-технологический» (тут элементы «теле-», «техно-», «медиа-», а также — в любом наборе — обозначения всех видов письма скрепляются корнями «грамма» или «графия»). У Деррида (и в данном тексте) встречается различное написание составных слов — с дефисами, которые, как известно, заостряют новые смыслы, или же без них, правда, это относится только к словам «среднего» размера, огромные цепочки без дефисов не встречаются.

Содержание

Вместо предисловия: Встречи с Деррида — экзистенциальные контексты 7

Введение 14

Раздел первый: Деконструкция метафизики

Глава первая. Философия деконструкции 35
§ 1. «Пишу, следовательно, существую» 35
§ 2. Деконструкция как пере-мысль: что, как, для чего? 47
§ 3. Деконструкция: между феноменологией и структурализмом 56
§ 4. Деконструкция: «анамнез незапамятного» 63
§ 5. Деконструкция и ее траектории 83

Глава вторая. Грамматология: парад идей деконструкции 101
§ 1. Несколько слов о «Грамматологии» 101
§ 2. Попробуем пересказать Деррида: шаг за шагом 109
§ 3. Интерпретация терминов 128
§ 4. Пути к изобретению философских понятий 150

Раздел второй: Этико-политические развороты деконструкции

Глава третья. Наследие и пере-жизнь 174
§ 1. Призраки: наследие и смерть 174
§ 2. Пере-жизнь: последнее интервью Жака Деррида 191

Глава четвертая. Парадоксальная Европа и право на философию 211
§ 1. Парадоксы несамотождественности 211
§ 2. Другой курс: перспективы Европы 220
§ 3. Право на философию в контексте глобализации 230

Глава пятая. Гиперболическое в основании квази-сообществ 240
§ 1. Ответственность и гостеприимство 240
§ 2. Другой: А-дьё Левинасу 250
§ 3. Покаяние и прощение 261
§ 4. Деконструкция как язык справедливости 269

Глава шестая. Диптих: демократия — разум 275
§ 1. Первая створка: «демократия — 283
§ 2. Вторая створка: — разум» 292

Раздел третий: Как возможна реконструкция деконструкции?
Глава седьмая. Философия и литература 320
§ 1. Язык философии и язык литературы: entrelacements... 320
§ 2. Литература как письмо — «странный институт» 330
§ 3. Письмо: «почтовый принцип», или размытые схемы коммуникации 349
§ 4. Рикёр — Деррида: спор о метафоре 354

Глава восьмая. «Сто понятий» Жака Деррида: материалы к концептуальному словарю 363
§ 1. Философский язык Деррида: методологические проблемы 363
§ 2. Семь регистров языковой структуры 383
§ 3. «Больше одного языка»: междуязычное пространство метаксю (μεταξύ) 389
§ 4. Неология и синкатегорематика 404
§ 5. Философский язык: за пределами языковых правил? 411

Заключение 434

Приложение
Деррида Ж. Монолингвизм другого или протез первоначала. Глава седьмая. Пер. Н. С. Автономовой (с комментариями).. .. 445

Литература 472

Указатель имен. *Составитель И. О. Щедрина* 490

Указатель слов-понятий из лексикона Деррида. *Составитель Н. С. Автономова* 496

The Philosophical Language of Jacques Derrida

Instead of a foreword: Meetings with Derrida—existential contexts 7

Introduction 14

First Part: Deconstructing Metaphysics

Chapter 1. The philosophy of deconstruction 35
§ 1. «I write, therefore I exist ...» 35
§ 2. Deconstruction as thinking-through: what, in what way, what for? 47
§ 3. Deconstruction: between phenomenology and structuralism 56
§ 4. Deconstruction: «anamnesis of the unforgettable» 63
§ 5. Deconstruction and its trajectory 83

Chapter 2. Parade of deconstructive ideas 101
§ 1. A few words about «Grammatology» 101
§ 2. Derrida's text: a case of peacemeal rendering 109
§ 3. Interpretation of terms 128
§ 4. Ways to invent philosophical concepts 150

Second Part: Ethical-political Applications of Deconstruction

Chapter 3. Heritage and Living-through 174
§ 1. Spectres: Heritage and death 174
§ 2. Living-through: Jacques Derrida's last interview 191

Chapter 4. European Paradoxes and the right to philosophy 211
§ 1. Paradoxes of auto-identification 211
§ 2. The other course: European perspectives 220
§ 3. The right to philosophy in the context of globalization 230

Chapter 5. Hyperbole as a basis for quasi-communities 240
§ 1. Responsibility and hospitality 240
§ 2. The Other: Adieu to Lévinas 250
§ 3. Repentance and forgiveness 261
§ 4. Deconstruction as language of justice 269

Chapter 6. Diptych: Democracy and rationality 275
§ 1. First opening: Democracy is an indefinite notion 283
§ 2. Second opening: «To rescue the honour of reason» 292

Third part: Is the reconstruction of deconstruction possible?
Chapter 7. Philosophy and literature 320
§ 1. Philosophical language and literary language: «entrelacements» 320
§ 2. Literature as writing: «a strange institution» 330
§ 3. Writing: «the postal principle» and uncertainties of communication 349
§ 4. Ricoeur – Derrida: controversy about metaphor 354

Chapter 8. Jacques Derrida's «one hundred notions»: materials for a conceptual dictionary 363
§ 1. Derrida's philosophical language: methodological problems 363
§ 2. Seven levels of Derrida's language 383
§ 3. «More than one language»: in the element of «metaxú» 389
§ 4. Neologisms and syncategoriality 404
§ 5. Philosophical language: transgressing linguistic rules? 411

Conclusions 434

Appendices 443
Derrida J. The monolingualism of the Other. Translation of Chapter 7 with commentaries 445

Bibliography 472

Name index 490

Word Index 496

Contents in Russian, English and French 504

Abstracts in English and French 510

La langue philosophique de Jacques Derrida

En guise de préface: Rencontres avec Derrida et contextes existentiels .. 7

Introduction 14

Première partie: Déconstruire la métaphysique

Chapitre I. Philosophie de la déconstruction 35
§ 1. «J'écris donc je suis...» 35
§ 2. La déconstruction comme le «re-penser»: quoi, comment, pourquoi? 47
§ 3. La déconstruction entre phénomenologie et structuralisme . 56
§ 4. La déconstruction: «anamnèse de l'inoubliable» 63
§ 5. La déconstruction et sa trajectoire 83

Chapitre II. La Grammatologie: la parade des idées de la déconstruction 101
§ 1. Quelques mots à propos de la «De la Grammatologie» 101
§ 2. Peut-on exposer les textes de Derrida? Un pas après l'autre 109
§ 3. Interprétation des termes 128
§ 4. Le cheminement vers l'invention de notions philosophiques 150

Deuxième partie: Le Déployment éthique et politique de la déconstruction

Chapitre III. Héritage et sur-vie 174
§ 1. Spectres: l'héritage et la mort 174
§ 2. Sur-vie: le dernier interview de Jacques Derrida 191

Chapitre IV. Les paradoxes de l'Europe et le droit à la philosophie ... 211
§ 1. Les paradoxes de la non-autoidentification 211
§ 2. Une autre voie: des perspectives pour l'Europe 220
§ 3. Le droit à la philosophie dans le context de la mondialisation 230

Chapitre V. L'hyperbolisme au fondement des quasi-communautés 240
§ 1. Responsabilité et hospitalité 240
§ 2. L'Autre: A-Dieu à Levinas 250
§ 3. Repentir et pardon 261
§ 4. La déconstruction comme langage de la justice 269

Chapitre VI. Diptyque: démocratie – rationalité 275
§ 1. Premier volet: démocratie est une notion indéterminée 283
§ 2. Deuxième volet: «sauver l'honneur de la raison» 292

Troisième partie: La reconstruction de la déconstruction est-elle possible?
Chapitre VII: Philosophie et littérature 320
§ 1. Langue de la philosophie et langue de la littérature: entrelacements 320
§ 2. La littérature comme écriture: «une institution étrange...» 330
§ 3. Écriture: le «principe postal» ou des communications incertaines 349
§ 4. Ricœur – Derrida: discussion sur la métaphore 354

Chapitre VIII: «Cent notions» de Jacques Derrida: matériaux pour un dictionnaire des concepts 363
§ 1. La langue philosophique de Derrida: problèmes méthodologiques 363
§ 2. Sept registres dans la structure langagière 383
§ 3. «Plus d'une langue»: l'espace de «metaxú» 389
§ 4. Néologie et syncatégorèmatique 404
§ 5. La langue philosophique: au-dela des règles linguistiques? 411

Conclusion 434

Annexes
Derrida J. Le monolinguisme de l'autre (traduction du chapitre 7 avec commentaires) 445

Bibliographie 472

Index des noms propres 490

Index des mots-concepts 496

Table des matières en russe, anglais et français 503

Annotations en russe, anglais et français 509

The philosophical Language of Jacques Derrida

Should we take the language of this outstanding figure of contemporary Western intellectual culture to be philosophical? Has he not done such an enormous lot in order to «de-con-struct» it? The author maintains that Derrida's unique writing and thought is not merely playful. His language is created by life, so to speak, at the joints between periods, plunged in the uncertainty about all previous convictions, and so it becomes a condition of human responsibility for existential choices. This book analyzes Derrida's philosophical language as an open dynamic structure in the context of the author's conception of translation. The book is addressed to a large circle of readers concerned with contemporary problems of Western philosophy as well as with language, culture and translation.

La langue philosophique de Jacques Derrida

Peut-on considérer la langue de Jacques Derrida, cette figure éminente de la vie intellectuelle de la culture occidentale contemporaine, comme philosophique? N'a-t'il pas beaucoup fait pour la déconstruire (dé-con-struire)? L'auteur de l'ouvrage avance l'idée que le caractère particulier de l'écriture et de la pensée de Derrida ne sont pas le fruit d'une volonté d'être original mais que cette langue vient de la vie à la fracture des époques, quand l'incertitude prévaut sur toutes les recettes prévues à l'avance et devienne donc la condition de la responsabilité de l'homme dans le choix de sa voie. La langue philosophique de Derrida est exposée dans le livre comme une structure ouverte et dynamique et analysée à la lumière de la conception de traduction chez l'auteur. Ce livre est destiné aux lecteurs qui s'intéressent aux problèmes actuels de la philosophie, aux problèmes de la langue, de la culture, de la traduction.

Научное издание

Российские Пропилеи

Автономова Наталия Сергеевна

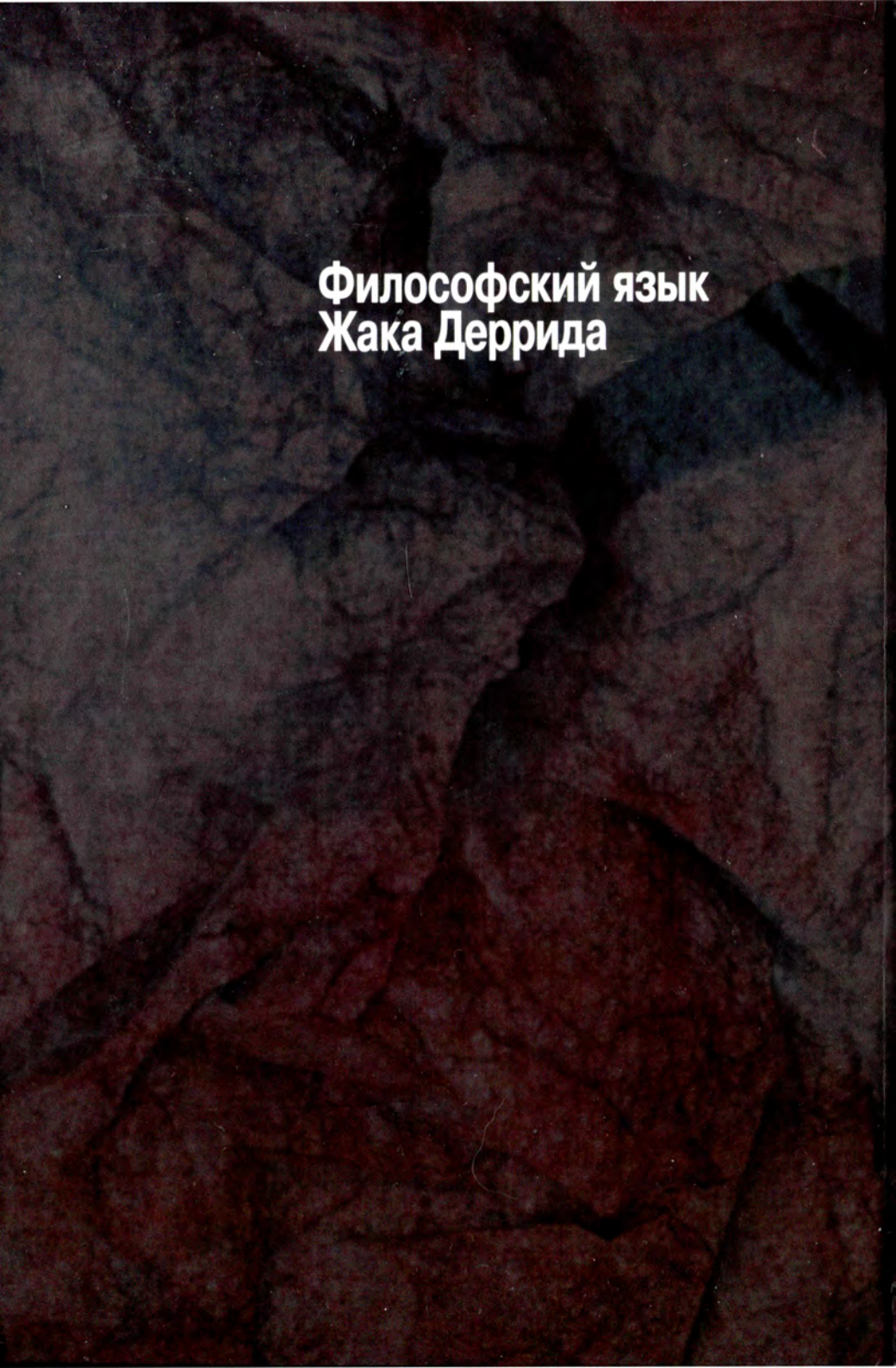
Философский язык Жака Деррида

Художественный редактор *А. К. Сорокин*
Технический редактор *М. М. Ветрова*
Выпускающий редактор *Е. Д. Щепалова*
Корректор *И. А. Семенова*
Компьютерная верстка *Ю. В. Балабанов*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 02.11.2011
Формат 60x90/16 Бумага офсетная. Печать офсетная.
Уч. изд. л. 32. Усл. печ. л. 32. Тираж 1000 экз.
Заказ № 9915

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.
Тел. 334-81-87 (дирекция)
Тел./Факс 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал **«УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»**
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14


Философский язык
Жака Деррида