

Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. СПб. 1999.

Книга представляет собой итог совместной исследовательской работы кафедры философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета и института философии Грейфсвальдского университета Германии и ученых из университетов Финляндии и Польши, который направлен на освоение техники деструкции, деконструкции и герменевтики с целью развития современного философского дискурса. В книге дается философский анализ герменевтики и деконструкции и предпринимается попытка осмыслить их взаимодополнительность. Впервые представлены переводы статей Х.-Г.Гадамера, в которых он полемизирует с Ж.Деррида.

Предназначена для специалистов и широкого круга читателей.

Содержание

I

Вернер Штегмайер. Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении
Борис Марков. Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина

Хайдеггера

Мацей Потепа. Этика и герменевтика у Шлейермахера

Юсси Коткавирта. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера

II

Вернер Штегмайер. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс
Хартвиг Франк. Деконструкция логики— логика деконструкции?

Валерий Савчук. Чистая критика Вальтера Беньямина

Ральф Витцлер. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере

Жака Деррида

Туя Пулькинен. О перформативной теории пола. Проблематизация категории
пола Юдит Батлер

Борис Марков. От опыта сознания к опыту бытия

III

Ханс-Георг Гадамер. Текст и интерпретация. (Из немецко-французских дебатов с
участием Ж.Деррида, Ф.Форгета, М.Франка, Х.-Г.Гадамера, Й.Грайша и Ф.Ларуелля)

Ханс-Георг Гадамер. Деконструкция и герменевтика

Об авторах

Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении

Штегмайер В.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В.
СПб., 1999. С. 4— 9.

Введенное в оборот Ж.Деррида понятие «деконструкция», которое мы включаем в игру с понятием «герменевтика», кажется, с одной стороны, противоречивым, а с другой стороны, агрессивным. Прежде всего оно сбивает с толку своей противоречивостью, ибо означает одновременно «де-струкцию» и «кон-струкцию», а поскольку больше прослушивается «деструкция», то его связывают с

бессмысленным разрушением. И действительно, Деррида включает в деконструкцию противоречие и с связывает с ней проект разрушения (конечно, разрушения иллюзий)— и прежде всего мысли о том, что философские понятия могут быть свободными от противоречий и что к ним применим критерий непротиворечивости.

Если обратиться к истокам понятия «деконструкция», то оно происходит от латинского *struere, destruere* и *construere* (упорядочивать, складывать), где «соп» акцентирует план, замысел, искусство, и поэтому *de-struere* означает не только «разрушать», «уничтожать», но прежде всего— упорядоченно сносить и расчищать. «Деконструировать» значит разбирать, перекладывать и упорядочивать. Отсюда мышление как деконструкция не может быть окончательной констатацией того, о чем мыслят, а всегда является переосмыслением. Мы вступаем, когда мыслим, в другое мышление и снова переосмысляем его. При этом нет ни фиксированного твердого основания мышления, ни его конца в смысле окончательного определения.

Если не пытаться догматически ограничить герменевтику, то и она состоит в том, что в ней мысль тоже никогда не бывает окончательной, ибо все новые исторические обстоятельства постоянно побуждают к дальнейшим размышлениям. Вопрос, как исполнить это требование, является основным в произведении Ханса-Георга Гадамера «Истина и метод». Его главная заслуга состоит в настолько же основательном, насколько и глубоком развитии этого требования, так что из «метода» герменевтики возникла «философия» герменевтики, ставящая под вопрос понимание ее как метода и схватывающая ее как науку об истине вообще. Но все-таки Гадамер настаивает на том, что цель мышления состоит в достижении окончательной мысли о том, что мышление должно иметь начало и конец— даже если это требование никем и никогда не может быть реально выполнено.

Философская герменевтика Гадамера исходит из критики наличного, понимаемого как нечто установленное в себе и для себя и отсюда не только несомненно очевидного, но и несомненно рационального, т.е. окончательно достоверного и серьезно изложенного. Греческое слово *hermeneuein* означает нечто, что само по себе ясно, для каждого (в том числе и для самого себя) понятно, а также изложено в тексте, выражено в мысли, истолковано на любом языке. При этом изложение, выражение и истолкование опираются на то, что излагается, выражается, истолковывается, на нечто такое, что не проходит, не меняется и не конструируется, а остается тем, что есть, и в том, что оно есть, остается исключительно ясным и понятным.

Если предположить, что ближнее можно различать гораздо лучше, чем дальнее, то можно утверждать, что, работая на дистанции, мы шаг за шагом приближаемся в изложении излагаемого к самому предмету. При этом дистанция понимания преодолевается, и предмет предстает как очевидный, ясный и понятный. И действительно, трудно помыслить иначе, как нечто может стать «понятным». Всякий, кто хочет подобным способом проделать работу приближения, независимо от того места, где он находится, должен исходить из одного предмета и из одного понимания этого предмета. В конце концов, все должны быть едины в том, что он есть. Необходимо прийти, хотя бы в принципе, к консенсусу относительно «самих вещей» и их понимания. Именно на выполнение этого условия— на достижение принципиального консенсуса в понимании— и направлена герменевтика Гадамера.

Если вспомнить смысл первоначальной «методической» герменевтики, то цель ее состоит в том, чтобы прояснить значение религиозных, юридических и литературных текстов, которые часто уже непонятны и над истолкованием которых нужно работать. Тексты имеют ту особенность, что и при истолковании остаются буквами. Поэтому возникает впечатление, что неизменным остается и смысл, даже если он переистолковывается. Смысл остается, как он есть, даже если текст никто не

истолковывает.

Ханс-Георг Гадамер выступил со своей философской герменевтикой понимания текстов и разработал герменевтику не только текстов, но и переговоров, и вообще бытия человека в мире. Герменевтика выражения и истолкования мысли стала прежде всего работой, которую мы осуществляем в разговоре, и ближайшее требование Гадамера состоит в том, что эту работу мы осуществляем с целью понять нас самих на основе третьего, поскольку мы друг друга непосредственно не понимаем. Он считал, что, будучи разными, мы совпадаем в чем-то общем, в чем, как он формулировал, «горизонты нашего понимания сливаются». Если при понимании речь идет не только о текстах, которые сохраняются тем, что истолковываются, но и о разговоре, в котором всегда предполагается и становится все более ясным нечто третье, то становится особенно важным совпадение, касающееся этого общего. Здесь очевидно, что нечто мыслится не как наличное, а как наличествующее. Подобным же образом мыслится и разговор, который тем труднее, чем он значительнее. Мы попытаемся по отношению к этим феноменам прояснить понятие деконструкции, исходя из текстов Ж. Деррида.

О чем идет речь при понимании текста? Для Гадамера было очевидно, что речь идет не о материи текста, который лежит на столе или где-либо еще, а о его смысле. Мы отличаем смысл от текста, и это различие становится понятным, если предполагается работа истолкования. Истолкование есть свободное полагание смысла текста, который, с точки зрения герменевтики, лежит в тексте и даже предположен ему. В связи с этим возникает философский вопрос: положен смысл до текста или лежит в нем— положен вместе с ним? Другими словами: является ли понимание текста истолкованием (*hermeneuein*), или построением (*struere*) смысла? И в связи с этим возникает ближайшая проблема: как их различать?

Остановимся на тексте. Текст, в отличие от смысла, мыслится как письмо, имеющее смысл, т.е. как единство письма и смысла. И наоборот, письмо является текстом только тогда, когда имеет смысл (связный смысл, который что-то «говорит»). Только смысл делает письмо текстом (лат. *textum*— ткань, плетение), связь которого, как говорят немцы, «*etwas anfangen kann*» (зачинает). В этом единстве письма и смысла письмо выступает как внешнее, внутри которого пребывает смысл, т.е. не как нечто лежащее на виду, а как нечто внутреннее. Отсюда письмо представляется как нечто внешнее, написанное на бумаге или показанное на экране. Оно может быть выражено другими буквами, но смысл его остается прежним. Письмо выполняет функцию всего лишь внешнего носителя смысла.

Теперь обратимся к Деррида. Его первое большое произведение «Грамматология» (1967) посвящено собственно «грамма» (буква, знак), и эта линия продолжена в следующей работе «*Ousia et grammatae*» (1968) («граммае»— линия, штрих). Деррида выдвигает на первый план письмо, линию— для того, чтобы зафиксировать свою программную направленность против абсолютизации смысла. Поскольку письмо (в отличие от голоса— Б.М.) не служит выражению смысла, то оно самостоятельно и не поглощается им. Более того, оно есть то, что вообще исключает «смысл», и поскольку оно может, как говорит герменевтика, заключать различный смысл, то оно может пониматься так или иначе. С этой возможностью понимания письма по-другому мы имеем дело при интерпретации любых текстов.

Можно подчиниться требованию, что письмо должно иметь определенный смысл, который однозначно задан и правильно установлен, и тогда мы будем иметь дело с герменевтикой, рабочая программа которой состоит в выявлении смысла. Но если подчиниться этому и оправдать возможность понимания другого, с чем мы постоянно имеем дело, то возникает вопрос, как это выполнить. Деррида пытается отказаться от этого и указывает на самостоятельность письма по отношению к смыслу. Он открывает возможность понимания другого и этим заостряет проблему

не тождественного, а иного.

Его намерение просто: оставить письмо, а не смысл. Но письмо, которое остается, сохраняет смысл и выражает его в границах определенного игрового пространства. Поскольку письмо остается, оно дает возможность понимания его в других условиях и в другое время по-другому. Сохраняя смысл, оно, по сути дела, производит другой смысл. Но это происходит не путем подчинения установленному смыслу, а благодаря тому, что письмо в течение времени понимается всегда по-другому, что оно само, благодаря конкретному времени понимания, дает возможность согласования его с другим пониманием, осуществленным в другое время. Герменевтика тоже исходит из этого, но на этом не останавливается.

Пренебрегая подчинением письма устойчивому смыслу, который должен все время продуцироваться, деконструкция имеет дело с над- или перестройкой смысла, с над- или перестройкой смысла в акт: смысл дается, конституируется благодаря тому, что новый смысл оценивает ранее заданный смысл, который над- или перестраивается по другому, «деструируется».

Понятие деконструкции, как видно, теряет здесь всякую агрессивность. Она означает тогда исключение подчинения, которое связано с герменевтикой. Это не значит, что герменевтика оказывается бессмысленной или опровергнутой. Однако она производит подчинение, которого она не хочет, и вынуждена признать, как это выявилось в трудном разговоре Гадамера с Деррида, что оно может быть, а может и не быть. Если его нет, реализуется свобода понимания и появляется возможность всеохватывающего и даже справедливого понимания.

Подчиняемся ли мы в повседневном общении письму, если оно имеет для всех один и тот же смысл? Если пишут письмо, вместо того чтобы поговорить по телефону, то не для того ли пишут, чтобы очутиться в другом игровом пространстве, которое хотят понять? Если можно послать друг другу письменное сообщение, например обменяться докладами, не открывает ли это возможность такого игрового пространства истолкования, в котором доклад может читаться в разных ситуациях по-другому, и вообще не состоит ли смысл послания в том, чтобы открыть само пространство игры? Или дипломатический текст— не содействует ли он установлению мира, даже если он (и именно поэтому) открыто манифестирует то, в чем обе стороны не совпадают? И наконец, текст закона— не дает ли и здесь осознание игрового пространства истолкования возможность по-разному оправдывать различные случаи? Закон, связанный с теми или иными конкретными случаями, получает разный смысл и может казаться «жестким» или «половинчатым», «справедливым» или «несправедливым». Можно ли тогда сказать, что он имеет определенный жестко фиксированный смысл? И вообще, возможен ли смысл, абстрагирующий от отдельных случаев его применения? Насколько отличается проблематика истолкования юридических текстов от литературных и священных? Не лежит ли также их смысл в том, что они понимаются снова и снова по-другому, т.е. всегда по-новому? Какой же смысл имеет разговор о смысле на все времена? Тот, что Письмо, будь то письмо, доклад или закон, всегда и для всех имеющее одинаковый смысл, должно быть не всеобщей, заданной, как обязательная, а специальной ситуативной потребностью. И прежде всего— это потребность науки, поскольку она разыскивает объективное общезначимое знание, которое можно изучить. Но применение его к специальным случаям опять оказывается ситуативным. В разговоре, даже если он ориентирован на «сами вещи», речь о них может идти, а может и не идти. И если допустить, что речь идет именно о них, то это еще не значит, что тем самым хотят достичь совпадения в их понимании и слияния горизонтов: можно слушать другие мнения или профилировать собственное, которое может быть направлено и против самой науки.

Это указывает на то, что деконструкция затрагивает не только понимание текстов,

но понимание любого «нечто», и Деррида в своей «Грамматологии» с самого начала нацеливается своим учением о письме преодолеть ограниченность ориентации на понимание текстов. Благодаря анализу письма, он стремился ясно показать, что в обращении со смыслом легко попасть в непредусматриваемую зависимость от него: и это происходит именно тогда, когда свободно полагается и принимается одинаковый для всех и каждого смысл. Деррида хотел показать, что европейское мышление воспроизводит эту зависимость, и его деконструкция направлена на то, чтобы деконструировать прежде всего это подчинение.

Перевод Б.В.Маркова

Об авторе

Вернер Штегмайер (Werner Stegmaier)— профессор, директор института философии (Institut für Philosophie) Грейфсвальдского университета им. Эрнст-Моритц-Арндта (Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald), Германия.

См. также <http://www.uni-greifswald.de/~philoso/Stegmaier.htm>

Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера

Марков Б.В.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб. 1999. С. 10— 33.

Задача понимания и интерпретации, комментирования и объяснения трудных мест хайдеггеровского наследия оказывается под вопросом, ибо Хайдеггер недвусмысленно дал понять, что писал свои тексты не для «понимания», если иметь в виду некий способ познания мысли, содержащейся в тексте. И все-таки он надеялся, что лет через 200 его поймут. Наверное он считал, что это произойдет не потому, что появятся более способные люди, а потому что изменится само понимание понимания.

Замысел предлагаемого исследования состоит в том, чтобы продумать возможности и последствия отказа от рефлексивного отношения к бытию в пользу экзистенциального и тем самым раскрыть герменевтику Dasein и проект деструкции онтологии. Для этого необходимо очертить границы рефлексивной философии сознания. С одной стороны, кажется что их нет, и всякий предел, который ставился мысли, в конце концов ассимилировался ею и становился ее собственным пределом: все действительно разумно. Но с другой стороны, все время возникает протест против действительности, а заодно и против оправдывающей ее мысли. Источник и функцию этого протеста следует искать в каком-то специфическом, неинте-лигибельном типе опыта. У Канта это моральный опыт нравственного признания, у Гегеля это опыт принуждения, описанный в «Феноменологии духа», а у Хайдеггера— бытие к смерти. Эти различные типы опыта признания не сводятся к познанию, однако вступают в игру друг с другом и плотно переплетаются. С учетом их взаимосвязи преодолеваются трудности имманентного анализа как оснований и предпосылок, так и стратегических целей и ориентаций познания.

Преодоление метафизики

Метафизика, проблематизированная Аристотелем как наука о первой и последней сути всех вещей, в Новое время подвергается критике в статусе онтологии и становится теоретико-познавательной наукой о предельных основаниях познания, а затем— методологической дисциплиной, направленной на прояснение понятийного инструментария. Сегодня говорят уже не просто о кризисе и необходимости трансформации философии, но о ее «смерти». Речь идет о демонтаже ее как привилегированного дискурса и как государственного института. Рассмотрение форм снятия, деструкции или деконструкции метафизики, является необходимой мерой предосторожности при реализации современных решений о том, как быть с

метафизикой сегодня.

Наиболее ярко о конце метафизики в начале нашего столетия заявили участники так называемого «Венского кружка», видевшие ее исток в ошибочном использовании языка. С одной стороны, существуют такие общие понятия как Абсолют, Причина мира, Субстанция, Дух, Число, Совесть ит.п., а с другой, интенциональность, направленность сознания и языка на нечто существующее вне понятий, которая заставляет гипостазировать абстрактные понятия, имеющие на самом деле чисто методологический характер. Как говорил Р.Карнап, есть представители метафизики, но они ничего не представляют. Метафизика квалифицировалась им как бессмысленное употребление языка[1]. В дальнейшем, и особенно у Вайсмана, был уяснен рационально-методологический смысл философских проблем: мыслители, спрашивающие в чем состоит суть времени, сознания, причинности, хотели обратить наше внимание на понятийный инструментарий познания. Витгенштейн также считал, что философские слова нужно расценивать как инструменты или правила принятой языковой игры. Он писал: «Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка.»[2]

Не менее радикальна феноменологическая критика традиционной онтологии. Гуссерль указывал на несовместимость философии с натуралистической установкой, но реализовал ее не как методологию (в этом суть споров с неокантианцами), не как проверку на прочность понятийного инструментария, а как феноменологию— строгую науку о смысловых феноменах сознания. Он устранил традиционный вопрос о реальности из корпуса философских проблем. Как ни странно, философия, которой было запрещено что-либо утверждать о трансцендентном мире, не только сохранилась, но приобрела даже более строгий вид. Это напоминает функционирование религии как института без вмешательства Бога, который в мысленном эксперименте Достоевского («Легенде о Великом инквизиторе») спускается на землю и строго спрашивает за отказ от его заветов. Точно также и в метафизике бытие причиняет разуму глубокое беспокойство. Неуправляемое, неконтролируемое разумом, оно в любой момент может нарушить принципы чистого разума. Поэтому вполне логично допущение Гуссерля о том, что сознание является самолегитимирующей инстанцией. Однако современники Гуссерля ощутили разочарование и даже страх от устранения вопроса о реальности.

Заслугой Гуссерля Хайдеггер считал прежде всего учение об интенциональной структуре ментальных процессов. Восприятие и мышление только тогда могут быть поняты в их единстве, когда они направлены не на внешнее данное, а на интегральный момент самих процессов. И наоборот, предметы схватываются в модусе «как интендирования», т.е. когда описываются в способе данности в тех или иных ментальных процессах. Гуссерль, как известно, выступил с критикой теории образа, или отражения (соответствия), ибо усвоил от Декарта, что вещи и идеи не имеют общих свойств и не могут взаимодействовать. Он склонялся к пониманию сознания как «имманентного бытия». Даже если вне сознания ничего нет, оно не оказывается беспредметным. Более того, то, что не есть сознание, может быть данным только интенционально. Хайдеггер, указывая на недостаточность простой замены «сознания» «присутствием», писал: «На что еще другое, если всерьез о том задуматься, должна указывать приставка «со-» в именах «со-знание» и «само-со-знание», кроме как на экзистенциальное существо того, что существует, поскольку экзистирует?»[3] Отвергая гносеологическое обоснование реальности, он вовсе не поворачивается к реализму, а наоборот радикализирует учение о сознании Гуссерля, критикуя его за то, что он не рассматривает сознание в его бытии. Он упрекает также Гуссерля в том, что он не принимает во внимание «конкретности переживаний» и поэтому остается неясным, что это значит: «иметь переживание». Феноменология схватывает структуру и пренебрегает реальностью и реализацией.

Сознание само может стать предметом рефлексии, и оно становится таким же предметом, что и данное в сознании, и этим утрачивает свою главную характеристику— интенциональность. Хайдеггер оспаривает Гуссерлево понимание феноменологии как «дескриптивного учения о сущности чистых переживаний». В «Бытии и времени» он описывает историю возникновения вопроса о смысле бытия как радикализацию феноменологии, настаивает на приоритете «как» перед «что», возобновляет онтологическую тему в философии. В параграфе, посвященном «деструкции онтологии», дескриптивной науке о смысловых феноменах сознания противопоставляется экзистенциальная аналитика. Опыт сознания заменяется жизнью, в которой бытие не познается как бы со стороны, а переживается в форме заботы, страха, бытия к смерти. Обращение Хайдеггера к онтологии, как реакция на феноменологию, в «Марбургских лекциях» выглядит более определенно: бытие оказалось бытием сознания и тем самым исчезло то, на что оно направлено и чем оно определено, ибо все это оказалось в сфере сознания. Интенциональность из таинственной ориентации на само бытие обернулась некой «самореференцией»: сознание направлено на свое собственное смысловое ядро, которое остается инвариантным для любых индивидуальных сознаний. Он повторяет призыв «к самим вещам», но уже искушенный относительно того, какие «вещи» подразумевал Гуссерль, поднимает вопрос о «смысле» бытия.

В «Бытии и времени» отношение к феноменологии выстраивается более дипломатично. Во всяком случае, можно с определенностью утверждать, что Хайдеггер отреагировал на феноменологию вовсе не креном в сторону реализма. На самом деле он стремился отмежеваться как от «реальной» онтологии позитивизма, так и от формальной онтологии рационализма. Проект первой опирается на невыполнимое допущение о непосредственной данности самих вещей в опыте сознания. Проект второй остается «онтологизацией» категорий и вписывается в установку на покорение бытия. Но каков же собственный проект онтологии у Хайдеггера? Можно ли считать, что он состоит в опоре на некий «неинтеллектуальный» и «некатегориальный» опыт, который Хайдеггер называет присутствием, человеческим бытием? (Необходимо принять во внимание расхождения между хайдеггеровским *Dasein* и русским переводом его как «присутствие», хотя принципиально они совпадают как некие вне или допонятийные способы открытости бытия).

В ходе своей духовной эволюции Хайдеггер восстанавливает в правах онтологический вопрос о смысле бытия по-разному. По-настоящему серьезная деструкция метафизики связана с поворотом 33-го года к волевой решимости. Философия разума и морализация объявляются совершенно бессильными и отбрасываются как помехи в принятии волевых решений и осуществлении интенсивных силовых действий в ответ на вызов бытия. Однако ангажированность Хайдеггера была недолгой. Он находил мужество подвергать деструкции не только теоретические, но и политические ошибки.

Рациональная реконструкция истории философии описывает победоносное шествие и развитие разума, подсчитывает его завоевания. Но сегодня разум уже не столько радуется, сколько пугает нас. Поэтому понятен интерес Хайдеггера не к победителю, а к побежденному. Он как бы пытается понять, что было бы, если бы реализовалась другая возможность, а именно— проект онтологии, предложенный в древне-греческой философии. Итак, речь должна идти о судьбе побежденных, об их захороненных останках, об их эксгумации. Так деструкция онтологии оказывается не разрушением ее, а поиском следов— археологией. Еще один аспект деструкции— генеалогический. Это прежде всего вопрос об истоке и родоначальнике. Генеалогический и археологический моменты «феноменологической деструкции» в работе «Время картины мира» усиливаются за счет теории уклонения, забвения

бытия: Декартов принцип «когито» принадлежит эпохе метафизики, для которой истина была истиной объектов. Философия подражает научному исследованию и рассматривает мир в форме представления. Именно в этой точке пересекаются представление и достоверность, разделение на субъект и объект. При этом объект определился как предмет представления, а субъект как центр, точка взгляда, основание представления. Следствием этого является освоение бытия как предмета. Мир стал картиной человека в определенную эпоху, тогда как например, для греков вовсе не характерно понимание субъекта как разглядывающего, скорее он сам находился под взглядом (нагота как государственный символ) и определялся бытием. В эпоху Нового времени бытие выводится на сцену сознания, и это событие определяет стремление господствовать над миром. Субъект-объектное отношение, истолкованное через метафору картины, закрывает принадлежность Dasein бытию. Раскрытие онтологической принадлежности предполагает практическую деконструкцию, которую Хайдеггер понимает не как теоретический акт, а как судьбу, или посыл. Это не человек забыл бытие, а оно само уклонилось от себя: «Бытие есть как судьба мысли.»[4] Поэтому в позднем периоде своего творчества Хайдеггер разработал еще один вариант деструкции: мышление бытия в поэтической форме.

Деструкция как археология и генеалогия вопроса о бытии

Формально ее необходимость вызвана тем, что вопрос о бытии ставился неправильно, и эта ошибка или промашка закрепилась в форме традиции на уровне установок и даже понятийных и языковых структур, в рамках которых ведутся рассуждения о бытии. Так возникает проблема отношения к исторической традиции. Ее можно отвергать, как это ярко прозвучало у Бэкона и Декарта. Но на самом деле их разум, как только взялся за собственное дело, воспользовался (ибо ни на что другое нельзя было опереться) прежним «порядком дискурса». Хайдеггер писал о власти средневековой системы понятий в рассуждениях Декарта. Часто, отрекаясь от «ужасного» прошлого, мы на самом деле являемся его детьми, а его следы еще долго живут, как призраки, в наших понятиях и институтах.

Близкими по значению «деструкции» является термины «конструкция» и «реконструкция». Понятие «конструкция» наиболее активно использовалось Шеллингом. Оно продолжало интенцию Фихте, исходившего из самодеятельности, и несомненно повлияло на Канта и неокантианские школы. Реакцией на философию субъективности стала и феноменология, где сознание понимается не как деятельность, а как акт, хотя значение этого термина, особенно в русском языке, фиксирует все ту же активность. Но как бы то ни было, Гуссерль акцентировал внимание на «восприимчивости» сознания, но не к внешним физическим воздействиям, а к смысловым структурам, которые он называл «ноэмами».

Рациональная реконструкция— термин, закрепившийся в постпозитивистской методологии науки,— впервые осуществляется Гегелем, который по-хозяйски экономно и расчетливо отнесся к философскому наследию. Прошлое— не сплошные предрассудки, но и не чистые истины, затертые в ходе длительно-го употребления. На самом деле история оказывается «инобытием» духа, и в ней чувствуется его неспешная поступь. Конечно, кое-что Гегель упустил из виду, но надо признать, что история европейской философии достаточно полно вошла в его спиралевидную с триадическими циклами модель развития, мотором которого выступает «отрицание отрицания». История, рационализированная и упорядоченная диалектическим методом, стала идеалом для неокантианских и иных моделей. В сущности, рациональная реконструкция истории науки в работах Лакатоса, Куна, Фейерабенда является творческим развитием работ Кассирера, Ланге, Лассвица, Мейерсона и др. В теориях рациональной реконструкции и особенно у Куна, Малкея и Фейерабенда описывается сложная ткань взаимодействий, где нити внешней и внутренней истории тесно переплетаются. Этот момент был прописан М. Фуко,

который немало усилий потратил на описание взаимосвязи дискурсивных и недискурсивных практик. Кажущееся нам сегодня нерациональным послужило чем-то вроде строительных лесов при сооружении здания современной рациональности. Новое не возникает из ничего, его материалом и формой выступает старое. Так гегелевское понятие трансформации стало основанием для появления таких современных понятий как, например, «историческое априори» (Гуссерль), «трансцендентальная прагматика» (О. Апель). Все это несомненно способствовало более пластичному образу гибкой изменчивой рациональности, которую наш интернациональный исследовательский коллектив обозначает понятием ориентирования. На фоне этих изменений переосмысливается вопрос об отношении к прошлому. Герменевтика примиряет нас с традицией, которую она призывает беречь. Это не мы должны судить историю, а она нас. Но отношение к традиции, как к чему-то священному, уже не согласуется с нашим стихийно растущим сознанием, в котором опыт свободы, индивидуальности, независимости и автономности становится все более требовательным.

На фоне этих исканий хайдеггеровский проект деструкции истории онтологии оказывается вновь актуальным, несмотря на слишком поспешные утверждения о его преодолении и снятии в теориях герменевтики или деконструкции. Задача деструкция истории онтологии изложена в шестом параграфе «Введения» к «Бытию и времени», что свидетельствует о ее особой значимости. Она формулируется как проблема повторения или возвращения, которая, отсылая и к «Началу» Гуссерля, и к «Вечному возвращению» Ницше, однако не совпадает с их пониманием истории. Прежде всего нужно учитывать своеобразие Хайдеггера понимания истории и историчности. Поскольку любое исследование есть онтическая возможность присутствия, его бытие находит свой смысл во временности, которая в свою очередь есть условие возможности историчности. «Историчность,— писал Хайдеггер,— подразумевает бытийное устройство «события» присутствия как такового, на основе которого впервые возможно нечто подобное “мировой истории”...»[5] Присутствие не выводится из прошлого, которое,— в своей парадоксальной манере утверждает Хайдеггер,— всегда уже впереди него. Присутствие может открыть традицию, хранить ее и следовать ей. Оно входит в спрашивание, становится бытийным способом историографического исследования. Присутствие может стремиться сделать прозрачной не только свою экзистенцию, но и историчность, и только так оно выходит на вопрос о смысле бытия вообще. Однако традиция не только не делает это прозрачным, но, наоборот, всячески затемняет вопрос о бытии, объявляя его самопонятным. Считая наследие самопонятным, она затемняет вопрос об «источнике». «Традиция,— писал Хайдеггер,— делает происхождение вообще забытым.»[6] Она выкорчевывает историчность присутствия. История оказывается просто полезной, она объективируется и в конце концов музеефицируется или «этнографируется» и таким образом утрачивает почву. Греческая онтология также стала традицией. Уже в средние века она превращается в реквизит и в этой «чеканке» переходит в метафизику Декарта и становится материалом для рациональной переработки у Гегеля. Деструкция— это процесс, направленный против окостенения и окаменения прошлого в форме традиции. «Если для самого бытийного вопроса должна быть достигнута прозрачность своей ему истории, то требуется расшатывание окостеневшей традиции и отслоение наращенных ею сокрытий. Эту задачу мы понимаем как проводимую по путеводной нити бытийного вопроса деструкцию наследованного состава античной онтологии до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия.»[7]

На первый взгляд, задача кажется прозрачной: далеко не всякая традиция верна истине. Но вдумываясь в ее формулировку, мы вынуждены различать традицию и исток. В чем же разница? Если традиция не верна истоку, то чем легитимируется ее

значимость? Такие вопросы предполагают различие глубины и поверхности. То, что на поверхности, более подвижно и изменчиво, но именно поэтому оно удаляется и отклоняется от первоначала— истока. Традиция, как берега реки, тоже может изменяться и отклоняться. Она хранит наследие, полученное от основоположника, но, приспособиваясь к обстоятельствам, служа нужде и пользе живущих богатством традиции людей, она меняется. Но не упираемся ли мы в тупик, если преимущество истока перед традицией принимается заранее, и где гарантия, что исток не был отравленным с самого начала? Неоднозначны и поиски точки уклонения от греческого истока. Кто был основоположником «представляющего мышления»: Декарт, или, может быть, Парменид, сказавший, что быть и мыслить— это одно и то же? Хайдеггер, допуская возможность неподлинности, считал, что постановка вопроса об уклонении и отходе уже предполагает исток и даже наличие нескольких истоков не опровергает метафизическую идею истока.

Такое понимание соотношения традиции и истока кажется более близким к критико-идеологической школе, а не к герменевтике. Но, думается, Гадамер понимал формальную слабость выбора приоритета истока перед традицией и решил не акцентировать его. Саму традицию он определил как нечто более укорененное в подлинную почву, чем спекуляция или умозрение. Для него более важным является недоверие понятию. В научно-технических теориях и понятиях, в метафизических конструкциях мира проявляется установка господства мысли над бытием. Напротив, Хайдеггер считал, что человек и его разум не автономны, они всегда кому-то или чему-то служат. У греков человек с его разумом находился в услужении бытия. Порядок последнего служил основанием жизнедеятельности. Гадамер подхватывает эти настроения. Его обращение к традиции связано с тем, что последняя— это не продукт работы за письменным столом, а особого рода опыт приспособления, выживания, самоизменения, где возникает не только знание, но и нравственные ценности. Если познание имеет целью изменить обстоятельства, то традиция требует изменить самого себя.

Хайдеггер определил деструкцию как «удостоверение происхождения» и «выдачу свидетельства о рождении» и противопоставил ее традиционному историзму, суть которого он увидел в «дурной релятиви-зации» онтологических установок.[8] Именно историзм приводит к нигилизму. Здесь Хайдеггер, кажется, совпадает с Ницше в вопросе о соотношении генеалогии и истории и весьма близок позиции Гуссерля в «Происхождении геометрии». Конечно, деструкция вызывает коннотации с разрушением, однако Хайдеггер считает, что отрицательная сторона деструкции направлена на современное и является побочной. Главная ее задача— сохранение традиции путем очищения ее от паразитических наслоений и, тем самым, очерчивание ее подлинных границ.

Что же в содержательном плане составляет суть истока подлинной онтологической установки, зародившейся в Древней Греции? Главным Хайдеггер считает проблематику темпоральности. Это может показаться странным, так как размышления о времени у Платона и Аристотеля кажутся самыми невразумительными современному читателю. По Хайдеггеру, «сущее в его бытии схвачено как “пребывание”»[9], оно понято греками в модусе настоящего. Хайдеггер считает, что проблематика греческой онтологии, как и всякой онтологии, должна брать свою путеводную нить из самого присутствия. Присутствие— это бытие человека, которого определяют как говорящее существо. В диалектике Платона человек говорит с бытием, пытается его понять. У Аристотеля человек не понимает, а внимает и тем самым «актуализирует» бытие.

Герменевтика Dasein

Если судьба бытия связана с Dasein, то на нем лежит серьезная ответственность за бытие. Это и служит основанием для возвращения субъекта. Но он возвращается

не как человек, т.е. не в форме антропологизма, морализма или гуманизма. Dasein вопрошает о бытии и обладает им как своим собственным, оно понимает себя в терминах существования, т.е. исходя из собственной способности быть или не быть самим собой. Поэтому между бытием и экзистенциальностью имеет место тот же круг, что и между вопрошающим и вопрошаемым. Дело не в том, что Dasein ближе всего человеку. Наоборот, из-за этой близости оно может оказаться наиболее удаленным, ибо экзистенциальность не присуща человеку непосредственно. «Я есть» должно стать темой герменевтики потому, что оно предано забвению точно так же, как и бытие. При обсуждении бытия в мире, под вопросом должно быть не только «что», но и «кто». Но кто он этот «Кто»? Ответить на этот вопрос так же трудно, как и на вопрос о бытии. Кто бытийствует в мире? Осознание недостаточности понимания бытия как большого числа вещей, явлений и процессов, осознание недостаточности самого вопроса о чьей-то бытии логичным образом приводит к необходимости не просто дополнить универсум человеческим бытием, но и поставить вопрос о бытии через призму человека. Не мысли о вещах, а экзистенция— вот что является наиболее верным способом образования и постижения смысла бытия. Но человеческое существование является весьма сложным и неоднозначным. Прежде всего человек низведен или низводится к вещи, к совокупности функций или отношений чуждой ему общественной машины. Даже культура— это лучшее и чистое создание человека— автономизируется и начинает требовать от него служения ей. Как и техника, она ведет к глубокому преобразованию всего существа человека. И дело не в том, что художник, как и ремесленник, становится профессионалом, а в том, что само ремесло и искусство радикально изменились под воздействием рынка, превратившего человека в субъекта поставяющего производства.

Метафизический вопрос о «ктобытие» не является революционным, ибо мир давно субъективен. Так поднимается значительная тема подлинно человеческого существования. Для ее постановки Хайдеггер также пользуется аналитической процедурой деструкции. Бытие захвачено повседневным миром и растворяется в нем. Но Dasein— это не что-, а ктобытие. Так возникает вопрос, «кто он, являющийся в повседневности присутствием»[10]. Человек не одинок, он присутствует в мире совместно с другими и делается таким, чтобы быть способным сосуществовать. Поэтому и начинать разрешение вопроса о том, «кто это сущее (присутствия) всякий раз есть», следует с той очевидности, что «присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое»[11]. При этом субстанциальность души или тела, вещьность сознания и предметность личности отменяются как «неприсутствиеразмерное» сущее. Более того, Хайдеггер выдвигает сомнение: «может быть, кто повседневного присутствия как раз не всегда я сам»[12]. Поражает то обстоятельство, что Хайдеггер сомневается не столько в человеческом характере ктоприсутствия, в данности Я, сколько в очевидности его первичности. Он подвергает сомнению сам критерий очевидности. Вот где проявляется его отношение к феноменологии Гуссерля. Свое видение сущности Гуссерль находил в ходе сложнейших редуктивных процедур. Поэтому вопрос о феноменологии у Хайдеггера может быть понят при условии выяснения того, что он противопоставил этим редуктивным процедурам. Насколько исчерпывающим является здесь метод экзистенции?

Хайдеггер высказывает сомнение в том, что ктоприсутствием является Я. Внимающая рефлексия Я размыкает Dasein в его повседневности: «Возможно, оно в ближайших обращениях к самому себе говорит всегда: это я, и в итоге тогда всего громче, когда оно «не» есть это сущее»[13]. Уверенность в существовании Я есть лишь основание того, что «присутствие ближайшим образом и большей частью не есть оно само». Таким образом, ясная и отчетливая идея Я воспринимается

Хайдеггером как не более чем формальное указание на нечто противоположное. Это не-Я имеет способ бытия самого Я, которое потеряло себя. Из этого тупика Хайдеггер выходит тем, что в качестве критерия «сущности» присутствия берет его экзистенцию: «Если «Я» есть сущностная определенность присутствия, то она должна интерпретироваться экзистенциально... «субстанция» человека есть не дух как синтез души и тела, но экзистенция»[14]. По Хайдеггеру, понятие сущности не применимо к человеку. Исходя из первичности бытия-в-мире, вопрос о ктоприсутствии он ставит в рамках события и со-присутствия. Мироокужающая встреча, а не умозрение— вот что выступает путеводной нитью его философствования. Хайдеггер обосновывает дальнейшее описание повседневного бытия человека во взаимодействии с другими. Но поразительным образом он при этом не принимает повседневное взаимодействие за герменевтическое основание интеллигентного опыта, как это случилось у Гуссерля и у Шютса, но критически раскрывает его как сферу, где человек формируется как нечто безличное, усредненное и взаимозаменяемое. Здесь есть некоторое сходство с Марксом, который критиковал политэкономов не за ошибочное описание действительности, а наоборот, за ее некритическое восприятие. Таким образом, процедура деструкции как расщепления, размыкания, относится не только к постановке онтологического вопроса, но и прежде всего к разрушению онтологии Ман и высвобождению подлинного Dasein. Парадоксальным образом мы сами для себя являемся «вещью в себе». Вопрос о «кто» Dasein ставится Хайдеггером в контексте повседневности как вопрос о встрече с другим бытием. Здесь возникает вопрос об опыте признания со стороны Другого, в конечном итоге об опыте смерти. Хайдеггер разделяет существование в модусе подлинного и неподлинного бытия. Особенно ярко Хайдеггер описывает существование в модусе Ман (каждый, любой, усредненный, взаимозаменяемый) и противопоставляет ему «способность-быть-самим-собой».

Человек обычно рассматривается как сущее среди других сущих, и в этом совпадают биология и гуманизм. В своих поздних сочинениях Хайдеггер утверждает, что человека нужно мыслить изначально, как бытийно-историческое существо. Экзистенция— это «предстояние в истине бытия». Если сущее (онтическое)— это предметы и явления эмпирического мира, то бытие (онтологическое) не есть предмет. «Метафизика представляет сущее в его бытии и таким образом мыслит бытие сущего, но она не мыслит их различие... Метафизика не спрашивает об истине самого бытия. Она также никогда не спрашивает, каким образом сущность человека принадлежит к истине бытия. Этот вопрос метафизика до сих пор не ставила, он недоступен метафизике как метафизике.»[15]. У позднего Хайдеггера герменевтика «я есть» исчезает, Dasein уступает место поэтическому мышлению. Но и в философии языка вопрос об аналитике Dasein остался, будучи выраженным в новых терминах. Поэт, определяемый Хайдеггером как «первичный строитель мира», несет за свой язык такую же ответственность перед бытием, как и Dasein, избравшее «возможность-быть-самим-собой». Подлинное Dasein рождается из вопрошания бытия и реализует способность быть при помощи слова, в Gelassenheit, в даре поэтической жизни. Поздний Хайдеггер уже требует не преодоления (Ueberwindung) метафизики, а предоставляет (Verwindung) ее самой себе[16].

Герменевтика фактичности (Гадамер)

Хайдеггеровский проект Гадамер называет «герменевтической феноменологией» и считает его основой дильтееевское «постижение исходя из жизни». Критикуя гуссерлевскую редукцию к самоданности переживаний, Хайдеггер противопоставил эйдетической феноменологии Гуссерля «герменевтику фактичности». Гадамер охарактеризовал ее как «столь же смелую, сколь и трудноисполнимую идею»: «Не обосновываемая и не выводимая фактичность существования, экзистенции, а не чистое cogito как сущностная конституция типичной всеобщности— вот что должно

было стать базисом феноменологической постановки вопроса.»[17] Трудность реализации такой задачи состоит в том, что она включается феноменологией в качестве универсальной задачи конституирования всякой бытийной значимости. Вопрос о бытии— это вопрос трансцендентального сознания. Смысл фактичности, по Гуссерлю, принадлежит к сфере эйдетической сущностной всеобщности.

Гадамер не склонен столь же прямо, как другие авторы (фон Херрманн), следовать версии о радикализации феноменологии, изложенной во введении «Бытия и времени». Он напоминает, что сам Гуссерль неоднократно продумывал самые различные парадоксы, вытекающие из его последовательного трансцендентального солипсизма, и не боялся их. Более того, если протест Хайдеггера относился к понятию трансцендентальной субъективности, то Гуссерль относил это к непониманию: именно трансцендентальная субъективность преодолевает своей редукцией онтологию субстанций и вместе с нею объективизм. Гадамер считает, что гуссерлевская критика метафизики есть последовательное продолжение линии Декарта и Канта. Телеология Хайдеггера характеризуется обратным направлением: не продолжением методологии Нового времени, а возвращением к забытым истокам бытия в древнегреческой философии.

Поскольку проблема обоснования оказывается перевернутой, то это радикально меняет постановку вопросов. Так у Хайдеггера временность и историчность совсем не то же, что у Гуссерля и, в частности, «абсолютная временность» не является характеристикой Я. Тезис Хайдеггера состоит в том, что бытие есть время. Раскрытие бытия в горизонте времени, предпринятое Гуссерлем, отбрасывается в сторону. Аналогичным образом обстоит дело и с пониманием тезиса о том, что существование ставит вопрос о своем бытии, что оно отличается от вещей пониманием бытия. В отличие от Гуссерля, который не возражал бы против этого тезиса, если бы был уверен, что речь идет о трансцендентальном Я, Хайдеггер само бытие понимает как наличие, открытость, самообнаружение. *Dasein*— это и есть просвет в бытии, различие бытия и сущего. Хайдеггер утверждает, что основание оказалось в метафизике забытым и неосмысленным, ибо оно считалось данным всегда в формах сознания, субъективности. История бытия и ничто может быть интерпретирована как история забвения бытия, но Хайдеггер показал, что несостоятельность мышления о ничто оказывается подтверждением несостоятельности мышления о бытии.

Гадамер утверждает, что настоящим предшественником хайдеггеровской постановки вопроса о бытии является Ницше. Вслед за ним он пытается преодолеть философию субъективности. Но в «Бытии и времени» экспозиция вопроса о бытии действительно осуществляется средствами феноменологии, поэтому в тени остается то главное, что четко понимал Ницше: нерешенная проблема метафизики скрывается в понятии «духа», как он мыслился спекулятивным идеализмом. Герменевтика *Dasein* и есть попытка пойти дальше философии духа, и ее очищенного варианта, трансцендентальной феноменологии.[18]

Герменевтика субъекта (П. Рикер)

Рикер понимает замысел Хайдеггера как протест против сведения человека исключительно к мыслящему существу. Он полагает, что Хайдеггер отказывается от чего-то большего, нежели чистое Я. «Онтология, разрабатываемая Хайдеггером, со всей основательностью закладывает фундамент того, что я назвал бы герменевтикой «я есть», из которой следует отвержение *cogito*, трактуемого в качестве простого эпистемологического принципа, и которая одновременно означает слой бытия, который следует поместить до *cogito*»[19]. Хотя следы трансцендентальной философии остаются в «Бытии и времени» достаточно четкими, Хайдеггер позже сам потратил немало усилий на их стирание. Вместе с тем хайдеггеровское *Dasein*, введенное как попытка преодолеть «что» феноменологии,

очевидно сохраняет некоторые функции трансцендентального Его.

Уже первая фраза «Бытия и времени» о том, что вопрос о бытии сегодня предан забвению, свидетельствует о переориентации исследования мыслительных актов на бытийственные. Важно обратить внимание, что Хайдеггер ведет речь не о самом бытии непосредственно (было бы неправильно понимать ее как переориентацию от идеализма к реализму), а о вопросе и о забвении его: «Забыв вопрос о бытии». Итак, речь идет о вопросе. Но в чем же тогда отличие от позиции *cogito*? Ведь Декарт тоже начинает с сомнения. Рикер видит разницу в том, что сомнение возможно в рамках несомненного и предполагает уверенность, а структура вопроса указывает прежде всего не на субъекта, который его задает, а на то, о чем спрашивается. Вопрос интенционален, направлен на. И эта направленность на спрашиваемое в вопросе определяет спрашивающего. Он уже не является чистым, незаинтересованным Я, который подобно инопланетянину взирает на поведение людей со стороны, а напротив участвующим, втянутым в бытие субъектом. Если у Декарта Я выступает как центр сил и точка взгляда, то у Хайдеггера центрируется бытие. Задающий вопрос человек полагается не как незаинтересованное Я, а как само бытие, для которого быть значит вопрошать о бытии. «Я есть» (*Dasein*) отличается от «Я мыслю» (*cogito*) тем, что оно обременено существующим в модусе заботы. Однако было бы неверно интерпретировать существование в антропологическом аспекте, как жизнь, которая противоположна познанию. На самом деле подлежит преодолению сама эта противоположность.

У Хайдеггера речь идет о бытии-понимании: понимание бытия само является определяющим для здесь-бытия. Это обстоятельство поясняется им в связи с так называемым «герменевтическим кругом»: предвосхищающе ретроспективный (*Rück- oder Vorbezogenheit*) характер искомого объекта— бытия с вопрошанием, как способом бытия существующего. По мнению Рикера, здесь и рождается субъект, как такое Его, которое существует тем, что познает. Так он понимает обсуждение Хайдеггером «силлогизма» Декарта, где он переносит акцент с «Я мыслю» на «Я есть». Критика «когито» входит в стратегию объявленной Хайдеггером деструкции метафизики, которая забыла вопрос о бытии. В заключении своей книги он пишет о необходимости «возобновить» путь, намеченный Хайдеггером в «Бытии и времени».

Деструкция и деконструкция (Деррида)

В одном из своих интервью Ж. Деррида отметил: «Ничего из того, что я пытаюсь делать, не было бы возможно без открытия хайдеггеровских вопросов... без внимания к тому, что Хайдеггер называет разницей между бытием и сущим, онтически-онтологической разницей, какая известным образом остается непродуманной в философии.»[20] Вместе с тем Деррида говорит о намерении «распознать в хайдеггеровском тексте признаки принадлежности к метафизике и к тому, что он называет онто-теологией»[1]. Это связано с тем, что все мы вынуждены заимствовать в экономическом и стратегическом плане синтаксические и лексические ресурсы языка метафизики в самый момент ее деконструкции. И поэтому мы должны непрерывно реорганизовывать формы и горизонты вопрошания.

Как удержаться от того, чтобы не оказаться снова внутри метафизики? Деррида так формулирует свою программу: «Я пытаюсь держаться возле границы философского дискурса»[22]. При этом под границей понимается определение философии как «эпистеме» (науки, функционирующей внутри системы основополагающих ограничений, допущений и оппозиций). Таким образом, говорится именно о границе, а не о смерти философии. И это важный акцент среди различных по тональности манифестов опровержения метафизики. Деррида полагает, что совершенно недостаточно заявить о смерти метафизики, ибо она продолжает оставаться действующей в разнообразных «следах» и «призраках», отслеживанию и поиску которых он посвятил свои работы.

Любая литература, в том числе философская и научная, о чем-то пишет, а о чем-то умалчивает. И неверно думать, что для невыразимости существуют исключительно онтологические или логические причины. Дело не только в загадках бытия, о которых мы «не знали и не будем знать» (Дюбуа-Реймон) и не только в несовершенстве языка, относительно границ которого Витгенштейн сказал: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.»[23] К вопросу о невыразимом можно подойти и с точки зрения теории угнетения и запрещения. Но не всегда нам не дают говорить, и не всегда мы не говорим, потому что боимся или стыдимся. Есть еще то, что списано в очевидное, общепринятое, банальное или наоборот категориальное, т.е. почти священное. Витгенштейн в своей работе «О достоверности» выявил достаточно впечатляющую систему предпосылок, которые не доказываются и вместе с тем образуют своеобразные «стержни», вокруг которых вращаются наши решения или сомнения. После Фрейда сфера умалчиваемого и невыразимого предстала как грандиозный подводный архипелаг бессознательного, и психоаналитические стратегии его прочтения также были востребованы в философии. Деконструкция продолжает этот жест, указывающий на отсутствующее, которое она понимает тоже как некое письмо, хотя и ненаписанное. Письмо создается «двумя руками», одна из которых стирает и выскабливает. При этом деконструкция не чужда и марксистского метода, согласно которому невыразимое— это внешнее, экономия и классовая борьба, которое распоряжается письмом как идеологией, опирается на борьбу сил и опыт признания как принуждения. «Деконструировать» философию,— пишет Деррида,— будет значит тогда продумать структурированную генеалогию ее концептов самым последовательным, самым вдумчивым образом, но в то же время, глядя от некоторого извне, для нее неустановимого, не поддающегося именованию, выявить то, что эта история могла скрывать или воспрещать, делать себя историей через это вытеснение, иногда корыстное»[24].

Деррида говорит о своем стремлении прочитывать философемы как своеобразные симптомы чего-то такого, что не могло присутствовать в истории философии, и что нигде не присутствует. Но речь идет при этом не столько о тайне отсутствующего, сколько о постановке под вопрос самого понятия присутствия как смысла бытия у Хайдеггера. Следы или симптомы его Деррида находит от Платона до Руссо, Соссюра, Гуссерля и Хайдеггера. Здесь закономерно возникает вопрос об архи-письме, т.е. о том письме, которое в следах и тенях обычного письма находит археолог гуманитарных наук. Его элементы обозначаются такими интригующими понятиями, как след, сдержанность, надлом, дополнение и знаменитое *differance* (различение, разнесение). Последнее Деррида поясняет как, во-первых, отсылающее к оттяжке, отсрочке, переадресовыванию, пролонгации, отправке, обходу, промедлению, откладыванию в запас. Все это стратегии экономии, откладывания, отсрочивания присутствия, которые прочитываются как знаки его желания; во-вторых, производство различий— общий корень всех оппозиций: чувственное/умопостигаемое, интуиция/значение, природа/культура; в-третьих, продуцирование самих этих различий как условий всякого значения, всякой структуры; в-четвертых, развертывание различия как онтически-онтологического, и в этом обнаруживается следование скорее Ницше, чем Хайдеггеру— для того, чтобы дойти до края мысли об истине бытия, открыться такому разнесению, которое еще не определялось бы на языке Запада как разница между бытием и сущим. Он стремится показать, как этот шаг подготавливается прежде всего у самого Хайдеггера.

Хайдеггеровское вопрошание о метафизике Деррида переводит в вопрос об освоении. Хайдеггер конструирует словосочетания типа: «само бытие изначально себя осваивает», «освоение осваивает». В результате возникает впечатление, что

свойственность и освоение свойства несвойственно ничему и никому, они отсылают к безосновности бездны, где истина и неистина, раскрытие и сокрытие, присутствие и отсутствие выступают как безосновное событие, свойственность бездны, которая по необходимости есть бездна свойственности, а также события, происходящего помимо бытия. Этому загадочному действию бездонного дара Хайдеггер подчиняет вопрос о бытии. Во «Времени и Бытии» он показывает, что дарение и дарование, составляющие процесс освоения и присвоения, уже не могут мыслиться в горизонте истины или смысла бытия. Идея истины оспаривалась многими, и семантическая теория, в особенности, основывается на тщательном очищении ее от натуралистических интерпретаций. Но все эти сомнения оставляют нечто несомненное и непостижимое, какое-то слепое пятно, не поддающееся анализу, и поэтому идея истины благополучно возвращается. Это мы видим у Декарта, начинающего с радикального сомнения, и у представителей семантики, которые заменили истину значением, но при этом оказалось, что они скрыто использовали ее для установления значения. Конечно, самое трудное— деконструкция онтологической теории истины Хайдеггера. Собственно, на это и направлена работа Деррида. Он пытается обнаружить скрытое, и этим скрытым в теории Хайдеггера является прежде всего сама дифференциация сокрытого и несокрытого. В своем стремлении к истоку Хайдеггер добрался до главного предмета, но его взор ослеплен и отведен от главного. Этим главным, по мнению Деррида, является то, что метафизический дискурс об истине оказывается замещением и вытеснением дискурса о женщине[25]. Непрочитанность Хайдеггером в текстах Ницше вопроса о женщине поставила его труд о нем на якорь.

Герменевтика желания (Делез, Фуко)

При условии существования массивов воздействий власти на душу индивида трудно поверить, что там может остаться что-то «собственное». Однако нельзя сбрасывать со счетов ни одну инстанцию свободы. Речь должна идти не только о микрофизике власти, но и о «микрофизике свободы». Поскольку жизнь состоит из мелочей и нет большой авторитетной инстанции, локализованной в одном месте и оттуда посылающей приказание послушному индивиду, поскольку речь идет о переплетении разнообразных сил, то следует тщательно исследовать любые зазоры между ними. Одним из таких зазоров и просветов является человек, который несомненно имеет способность дистанцироваться от любых давлений— как биологических, так и социальных. Он может установить дистанцию по отношению как к дальнему, другому, так и к ближнему— самому себе. Хайдеггер стремился подвергнуть субъекта деструкции, чтобы расщепить существование в модусе *Maß* и заставить отличать подлинное и неподлинное бытие. При этом он использовал радикальную и устрашающую ссылку на само бытие, к ответственности перед которым он призывал.

Точкой пересечения угнетающей, упорядочивающей и контролирующей власти с играющей, рискующей, наслаждающейся жизнью является человек. Он всеми силами пытается преодолеть ее ловушки, и, возможно, он является самым действенным очагом сопротивления. Однако именно сопротивление оказывается условием интенсификации власти. Это обстоятельство и внушает пессимизм. Если власть учреждает саму «истину» и самого «свободного индивида», то какие силы тогда направлены против нее? Жизнь оказывается волей к власти, и поэтому кажется совершенно бесперспективным искать снаружи (в жизни) или внутри (в человеке) какие-то трансверсальные линии сопротивления. Душа— лишь изнанка власти, которая, как перчатка, имеет свои «внутри» и «снаружи». Фуко отрицательно относился к феноменологии, и не признавал, что сознание нацелено на вещи и уведомляет о собственном присутствии в мире. На самом деле, высказывания ничего не открывают, не «показывают» и не выражают. Они отсылают к языку,

который и производит то, что называется «предметами». «Видеть» и «говорить» не редуцируемы и не взаимосвязаны. Поэтому Фуко отказался от феноменологии в пользу эпистемологии.

Делез «понимал» Хайдеггера через Ницше: воля к власти указывает на последний предел, в котором бытие-сила начинает складываться в Я, образующего из внешнего равнообъемное ему внутреннее. Греки открыли не бытие, а силу, они согнули ее посредством стратегии, позволявшей в условиях соперничества свободных мужчин управлять собою. Будучи силой среди других сил, человек сгибает составляющие и его силы, и их сгиб образует полость субъективности, внутри которой теперь происходят битвы взаимопереплетенных сил. Знание, власть и Я образуют три онтологии, но они историчны, ибо переплетены друг с другом. Бытие-власть обусловлено соотношением сил, которые сами проходят через меняющиеся от эпохи к эпохе сингулярности, Бытие-знание определяется двумя формами зримого и высказываемого, которые переплетены в страте. Бытие-Я детерминируется субъективацией мест, через которые проходит складка. Что я могу знать в конкретных условиях переплетения видимого и высказываемого? Что я могу сделать, на какую власть претендовать и какое оказать сопротивление? Чем я могу быть, какими складками себя окружить и как воспроизвести себя в качестве субъекта? Таковы Делезовы модификации знаменитых кантовских вопросов. На эти вопросы человек в разные исторические эпохи дает разные ответы, которыми нельзя воспользоваться в другие эпохи, но это не исключает взаимопроникновения проблемных полей. Хайдеггер поразил вопросом, что значит мыслить и утверждал, что мы еще не мыслим. Фуко отвечал на него так: мыслить— значит экспериментировать и превращать все в проблемы. Делез отмечает, что мышление у Фуко получает новый образ: «Мыслить— это разыгрывать единичности, выстраивать цепочки розыгрышей и всякий раз создавать серии, которые проходят из области, смежной с одной единичностью, в область, соседствующую с другой единичностью.»[26] По мере открытия «внутреннего», мыслить, по Делезу, означает сгибать, удваивать внешнее равнообъемно ему внутренним. Мыслить— значит располагаться на страте в настоящем, играющем роль предела: что я могу сегодня видеть и что я могу сегодня сказать? Это значит мыслить о прошлом против настоящего, но не ради возврата его, а делая прошлое активным. Мысль мыслит собственную историю, чтобы освободиться от того, что она мыслит.

Резюме

Появление «Бытия и времени» вполне закономерно. Например, «нехватка реальности» ощущалась после Канта— и поэтому произошел возврат энергетического (Фихте), эмоционального, эстетического, религиозного (Шеллинг), феноменологического и онтологического (Гегель) опыта. Поиск бытия— непрекращающаяся проблема. Если противопоставить редукцию и деструкцию, интенциональность и экзистенцию, время сознания и время бытия, проблематику жизненного мира и вопрос об истоке, то неизбежно возникает вопрос о том, как Гуссерль откликнулся на темы, поднятые Хайдеггером. Можно предположить, что они двигались в одном направлении. Если сравнивать поздние сочинения Гуссерля с «Бытием и временем», то можно сказать, что разработки Гуссерля выглядят более строгими и убедительными, хотя по отношению к его принципиальной позиции остается нерешенный вопрос о праве разума, т.е. вопрос Л. Шестова. Последний считает полем применения разума «срединные сферы бытия» и утверждает, что есть такой опыт (болезнь, смерть, отчаяние), где он непригоден и ничем не может помочь.[27] Здесь есть сходство с Хайдеггером, который также выявляет сферу *Man* — мир повседневности, основывающийся на усредненности и расчете, и рассекает, деструктурирует этот мир с целью выявления подлинного, собственного бытия. Вряд ли тут прав Деррида, усмотревший в категориальной паре, которой пользовался

Хайдеггер, некритическое восприятие старой колониальной политики присвоения. Собственное бытие Dasein нельзя понимать под категорией сущности, и, будучи десубстанциализированным, оно не может ничего захватывать. Но какая-то энергетика Dasein присуща, и этим оно отличается от рефлексии сознания. Отсюда перформативная сила языка «Бытия и времени». Отсюда нетождественность деструкции и деконструкции как якобы немецкого и французского обозначения одного и того же. Деструкция— это размыкание дискурса метафизики с целью «взрыва» интенциональных устройств и возможность раскрытия самости. Опыт Dasein принципиально отличается от опыта сознания. Это не сознание о., а волевая решимость, энергия. Трансценденция выступает не в форме рефлексии, а в форме интенсивности. Деконструкция— по сравнению с деструкцией— все-таки «бумажное», академическое занятие, устраняющее автора и посвященное археологическим раскопкам следов прежних интенций в нашем языке.

Вопрос, как относиться к наследию Хайдеггера, весьма непросто. Хайдеггер стал популярен в России по особым причинам, и его рецепции отличаются от тех, что даны Гадамером, Херрманном, Рикером и даже Деррида. Хайдеггер воспринимается через призму «волевой решимости», и это немного настораживает. Вопрос, как действовать— «по идее» или «по ситуации», остается во многом неясным и для самого Хайдеггера. Стратегические установки могут оказаться неверными ориентирами. Поэтому Хайдеггер и предпринимает деструкцию онтологии, как возвращение к забытому вопросу о смысле бытия. Но его постановка, само понимание вопрошания как способа бытия— все это тоже нуждается в продумывании. Конечно, нельзя все продумать, и умными, как правило, мы бываем только задним числом. Я думаю, нельзя признать опыт Dasein, как он был пережит Хайдеггером и его современниками, за универсальный. Но это очень важный опыт, о котором мы не можем забывать, так как он все еще с нами, и, может быть, действительно, еще не пришло время говорить о «Бытии и времени», так как экзистенция все еще на улицах.

Примечания

[1] Carnap R. Ueberwindung der Metaphysik... Erkenntnis. 2. 1931. S. 220.

[2] Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. 109.

[3] Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?». Время и бытие. М., 1993. С.32.

[4] Heidegger M. Brief ueber den «Humanismus»/ Wegmarken. Fr. a. M. 1967. S. 193.

[5] Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997. С.20.

[6] Там же. С.21.

[7] Там же. С.22.

[8] Там же. С.22.

[9] Там же. С.25.

[10] Там же. С.114.

[11] Там же. С. 42.

[12] Там же. С.115.

[13] Там же. С.115.

[14] Там же. С.117.

[15] Heidegger M. Wegmarken. Fr. a. M. 1967. S.154.

[16] Heidegger M. Zeit und Sein. Zur Sache des Denkens. Tubingen, 1969. S. 25.

[17] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.,1988. С. 305.

[18] Там же. С. 309.

[9] Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 345.

[20] Деррида Ж. Импликации. Позиции. Киев, 1996. С.19— 20.

[21] Там же. С. 20.

[22] Там же. С. 13.

- [23] Wittgenstein L. Logisch-Philosophische Abhandlung. 7.
[24] Деррида Ж. Импликации. Позиции. Киев, 1996. С. 15.
[25] Деррида Ж. Шпоры. Стили Ницше //Философские науки. 1991. №2. С.119.
[26] Делез Ж. Фуко. М., 1998. С.153.
[27] Шестов Л. Власть ключей// Сочинения в 2-х томах. Т.1. М.,1993. С. 234.
-

Этика и герменевтика у Шлейермахера

М.Потепа

Герменевтика и деконструкция/ Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В. СПб.,1999. С. 34-46.

Этическая индивидуальность: язык и нравственность

Подразделение философии на физику и этику, которое после 1811г. было дополнено третьей областью— диалектикой, продолжало привычную схему античной философии и находило многочисленное повторение у современников Шлейермахера: «Это старинная научная форма— противопоставлять и координировать друг другом науку о природе и учение о нравственности; оно такое же древнее, как подразделение всех наук на логику или (если следовать традиционному словоупотреблению) на диалектику, физику и этику»[1]. Это греческое различие лежит в основе собственной систематики Шлейермахера. Главная цель его систематики наук состоит в доказательстве единства физики и этики, «в двухстороннем взаимодействии этического и физического». Этика, целью которой является привнесение в природу разума,— это, иначе говоря, «снятие иррациональности природы на основе разума».

Этика у Шлейермахера понимается как самопросвещение общественной практики во всех ее формах. Она есть «наука о жизненности духа»[2], «наука о принципах истории»[3] или, короче, «историческая наука»[4]. Изначально она говорит не о том, что должно быть, но о том, что происходит; она меньше ссылается на постулаты, чем на законы, и постигает законы нравственности по аналогии с законами природы, как их продолжение и развитие[5]. Шлейермахер вовсе не стремится указать на немислимое содержание нормативной этики— наоборот, он твердо придерживается того, чтобы в его системе нравственности не было никаких императивов долженствования. Следуя этой основной линии, этика расчленяется у него на учение о благе, добродетели и о долге. Оппозиция по отношению к Канту и Фихте проявляется в том, что учение о добродетели и долге, управляющее нравственным поведением индивида, имеет меньшее значение по сравнению с учением о благе. Учения о долге и добродетели не являются самостоятельными дисциплинами практической философии, а получают свое оправдание только в союзе с учением о благе.

Основной вопрос этики, по Шлейермахеру,— это вопрос о природе человека и вопрос о высшем благе как общности того, что человек, благодаря своей нравственной природе, осуществляет в мире. Его основная мысль в области морали состоит в том, что нравственность реализуется не в единичном добром деянии, а в творческом осуществлении, в неуспокаивающейся деятельности Я, в самоутверждении и саморазвитии разумного существа. Шлейермахер стремится

таким способом преодолеть абстрактность кантовской этики. Если в ней отдельное, рассматриваемое без учета его особенностей и условий, противостоит неопределенному нравственному закону, то Шлейермахер, наоборот, выдвигает в «Монологам» требование «индивидуальной нравственности». Всеобщность разума, обязательность для всех исполнения абстрактного долга не есть нечто высшее и единственное. В каждом конкретном случае имеет место не только нравственное, ибо «каждый человек должен по-своему представлять человеческое, своеобразно смешивая открываемые им в себе компоненты»[6]. Каждый должен уподобиться божественному творчеству и развивать свое своеобразие, «ценить и использовать его высочайшее преимущество»[7].

На основе этой мысли об индивидуальности точно и полностью раскрывается как сама нравственная задача, так и возможность ее решения. Образование индивидуальности— это главное требование; первое условие такого самопонимания, которое только и достигает полного осознания своей неповторимости,— рассматривать исключительно себя самого в своих действиях и всегда стремиться составлять самое отчетливое представление о своеобразии своей сущности, о возможностях и границах своей природы. Коррелятом самопонимания является созерцание другой индивидуальности, которая познается как противоположность своей собственной. Только тот, кто постоянно стремится созерцать все человечество и противопоставляет свое миропонимание другому, может прийти к постижению собственного своеобразия. «Собственное свершение в круге других есть высший смысл»[8]. Это предполагает безграничное понимание сущности и ценности любой индивидуальности.

Обе главные мысли, на которых покоится этика Шлейермахера, включают как новое понятие живой природы, в котором она изначально телеологически связана с разумом, так и идею индивидуальности. Учение о благе включает задачу: конституировать «высшее благо», понятие и организм любого блага, проистекающее от нравственной силы (добродетели) и деятельности (долга), в которых нравственность развивается и совершенствуется[9]. Формула конструкции нравственности включает наблюдение природы под руководством разума.

Разум понимается в этике, в соответствии с трансцендентальным идеализмом, как активный принцип. Но он мыслится не как всеобщее, которое снимает в себе все конкретные формы своего проявления. Активный разум рассматривается в этике в двух аспектах как «тождество» и «индивидуальность». Отсюда проистекают две формы его активности: «символическая», которая базируется на познавательном интересе, и «органическая», которая опирается на волю. Воля и познание вместе образуют человеческую индивидуальность[10]. Разум может и должен господствовать над природой для того, чтобы сформировать свои органы и средства в органической деятельности; он может и должен сделать природу системой знаков, чтобы познавать ее благодаря символической деятельности. Полярная противоположность образоорганизующей или практической деятельности, с одной стороны, и теоретико-символической, с другой, дополняют друг друга[11]. Но все-таки еще недостаточно указать на производительную, организующую деятельность, которая не связана имплицитно с познанием и языком. Точно так же познавательно-символическая деятельность мыслима без ссылок на труд и иную деятельность. Почему же Шлейермахер употребляет термины «познавательный» и «символический» как синонимы? Ответ видится в том, что разум познает себя посредством познания другого. В познавательной деятельности его предмет становится символическим, и благодаря этому достигается единство природы и разума. «Нравственный опыт был бы совершенным, если земная природа стала бы символом разума, ибо в этом случае природа перестала бы быть противоположной разуму»[12]. История, этический процесс как естественное становление разума и

нравственности природы завершатся тогда, когда будет преодолена противоположность, и наступит разумное единство внешней и внутренней природы — как органов, так и символов. Поскольку разум существует не только «в себе», но и как одушевленный принцип природы, он оказывается являющимся разумом, «интеллигенцией как явлением»[13]. Точно так же он проявляется в истории[14] как бесконечный процесс образования[15]. Тотальность этого процесса схвачена в идее «высшего блага»[16]. Оно включает состояние, которое определяется как «завершенная культура» (полное господство человека над Землей) и «абсолютное знание»[17]. Зло выступает в этом процессе как момент, связанный со становлением добра, становлением «полного одушевления»[18], т.е. не как «ничто»[19] в себе, а как явление.

Теоретическая и практическая деятельность обуславливают друг друга. Любой познающий сам становится органом прогрессирующего процесса единения, и поэтому эти относительно противоположные виды деятельности снимаются в разуме в момент окончательного объединения разума и природы. Еще четче это находит выражение в этике: «Разум действует через природу так, что все в ней выступает его символом и одновременно органом; и поскольку он, проникая всюду, действует через природу, то ничто не может быть органом, не являясь символом»[20]. Познавательная деятельность, направленная на внешнюю природу, предполагает «разделение между субъектом и объектом»[21]. Разум «образует и поддерживает единство и многообразие в сознании»[22]. Познание снимает эту противоположность и создает такое единство разума, в котором интеллектуальные элементы соединяются с чувственными, не приобретая при этом характера тотальности. Процесс познания, по Шлейермахеру, полагает единство в бесконечном и неопределенном материале чувственности. «Познавательный процесс— это продолжающийся экстенсивный ряд, поскольку предложенная формула в ее тотальности реализуется только в применении к бесконечному многообразию»[23]. Опора разума на «органическое содержание» необходима постольку, поскольку «без органического содержания разум останется лишь принципом и не превратится в систему, т.е. сможет давать абсолютное единство, но не сможет его реализовать в познании»[24].

Познающий разум связан с сознанием отдельного индивида. Индивидуум делит с другими индивидами знание, которое он приобрел в опыте. В этике мы вступаем в диалогическую теорию знания, которую чуть позже Шлейермахер будет разрабатывать как диалектику. Он не останавливается, подобно Канту, на позиции чистого всеобщего разума, а приходит к индивидам, вступающим в разговор; последний он называет основой знания.

Шлейермахер разделяет с Кантом тезис о том, рационализм не правомерно считает истины разума априорными, т.е. найденными исключительно в самом разуме. Заблуждением является вера в то, что конечный человеческий дух в состоянии с помощью своего мышления познать логическую структуру мира. Шлейермахер развивает кантовскую диалектику, показывая в своей этике и диалектике, что трансцендентное основание бытия не может быть предметом мышления, ибо в этом случае безусловное определялось бы условным. Но в отличие от Канта, Шлейермахер не пытается искать дискурсивно-мыслительный путь к трансцендентной основе мира (к безусловному). В случае Канта, чистый разум приходит к конфронтации с самим собой и вынужден вести внутри себя диалог. Наоборот, в случае Шлейермахера, диалогическое столкновение реализуется как встреча двух индивидуальных субъектов. О том, что всеобщий чистый разум сам может стать источником иллюзии, Шлейермахер даже не говорит.

Знаковый гештальт мышления и, следовательно, знания является имплицитом деятельности разума[25] и одновременно основой возможности социальности.

Знание может реализоваться и стать в действительности индивидуальным и одновременно, благодаря знакам, социальным по своей форме. Это значит, что оно как продукт общества проявляется в речи или в языке. «Сообщество знающих» является не трансцендентальной предпосылкой знания, но его реальной основой и его историческим результатом[26]. Тожественное использование языковых знаков гарантирует только познание.

Деятельность разума как познание поэтому нужно интерпретировать как организацию социальных действий. Шлейермахер выводит в Этике (1812/1813), что «Познание покоится на возможности перехода от сознания к другому. Последнее обусловлено тем, что акт, как непосредственно внутреннее, становится внешним; благодаря производству высказываний, всякое другое представляется как знак и тем самым делает познаваемым тождество внутреннего схематизма или исходного акта»[27].

Средством перехода от непрерывности опыта к сообщению является язык. Для конституирования знания контакт между мыслящим, говорящим и самой действительностью безусловно необходим так же, как и контакт между субъектом и другим. Но другой субъект выступает для меня не как простой предмет, но и не как коммуникативный продукт односторонне утверждаемого акта речи. Язык связан с актом познания не внешним, а внутренним, органическим способом, ибо он выражает истинное сообщество включенных в круг познания людей[28]. С одной стороны, язык выступает средством понимания, а с другой стороны, предпосылкой познания и понимания. Идентичность использования языковых знаков гарантирует только знание. Непосредственность интеллектуальной и органической природы (чувственного компонента знания) субъекта находит отражение во взаимодополнительности мышления и языка. Своеобразие этого утверждения Шлейермахера состоит в том, что он строит свою модель теории познания не только на основе противоположности субъекта и объекта, но и на восприимчивости одного субъекта к другому субъекту. Познание как деятельность разума нужно интерпретировать как общественный акт.

Этика и герменевтика

Герменевтика Шлейермахера опирается больше на этику, чем на диалектику. В герменевтике как искусстве понимания то, что не может быть принципиально понято, есть, по Шлейермахеру, прежде всего индивидуальность как субъективность. Герменевтика и этика у него проектируются одновременно. Бросается в глаза то, что уже в самом начале своей работы (1804-1805) Шлейермахер создает проект своей этики и одновременно общий эскиз герменевтики. Уже в этом наброске структурированы те части, которые в будущем составят целое его теории:

1. Обобщение, нацеливающее на то, что герменевтика связана с проблематикой понимания.

2. Двойственность понимания— понимание языка и понимание говорящего[29], т.е. полярность индивидуального всеобщего, которое, кроме всего прочего, подлежит грамматической и технической интерпретации.

Значительную объяснительную ценность в этом отношении имеет анализ преимуществ языка, которые подчеркиваются в лекциях об этике 1805/06г. Проблематика языка, содержащаяся в этике, приводит к необходимости разработки общей герменевтики. Это означает, что этические проблемы переплетаются с герменевтическими и используют их ориентирующие функции. Этика Шлейермахера к 1812/13г. получает свое окончательное оформление. В эти же годы и герменевтика получает в его лекциях свой завершённый вид. На этом основании можно сказать, что герменевтика укоренена в этике. Это проявляется в специфическом изложении бытия индивидуального и в признании этикой как индивидуального, так и общего.

Этика Шлейермахера написана на основе установки немецкого идеализма,

который стремится раскрыть историческое единство разума и природы. Этика, в связи с этим, есть изображение конечного бытия как потенции разума[30]. Этика, как изложение воздействия разума на природу, является исторической дисциплиной, а в качестве ее объекта выступает этический процесс, который называется «этизацией». Целью этики, которая обозначается как «наука истории», «явление интеллигенции», оказывается преодоление иррационального разрыва разума и природы[31]. Эта концепция этики опирается на определенную предпосылку, которую можно охарактеризовать следующим образом: Бог— это абсолютное тождество реального (бытия) и идеального (понятия). При раздвоении этого исходного тождества получаются две области— природа и разум как действие. При этом абсолютное тождество человека не рефлексивно, а исполняется при посредстве чувства. И для философии их абсолютное единство выступает как предпосылка. «Всегда дано единое бытие разума и природы, которое получает свое выражение не только в этике, но предполагается повсюду»[32]. Абсолютное тождество является трансцендентным основанием знания, которое не сводится целиком к высказываниям и не укладывается в готовые формулы. Человек для Шлейермахера— это взаимное проникновение разума и природы, всеобщего разума и специфической организации природы друг в друга. Исходный пункт этики— человеческая индивидуальность; исходя из нее должно быть описано «действие человеческого разума на земную природу». Индивидуальное характеризуется своей конституитивной подвижностью. Оно представляет собой объединенный образ всеобщего и особенного и имеет в связи с этим два парадигматических аспекта в человеке: «влечение к сообществу» и «влечение к индивидуализации».

Цель этики и определение индивидуальности оказываются различием двух функций— организующей и объяснительной (символической)— разума, который само собой изначально присущ человеку как разумному существу. «Организовать» для Шлейермахера значит «образовать», сделать природу органом или инструментом разума. Познавательное или символическое действие разума, напротив, состоит в том, чтобы познать природу разума. Для этого необходимо образование символов. Проблема языка, которая здесь возникает, имеет, таким образом, свое определенное место. Язык зависит от идентичности символизируемого, т.е. от познаваемого в его всеобщем измерении. Убеждение, что язык— это медиум науки, является краеугольным камнем герменевтики Шлейермахера.

Чтобы оправдать это, нужно все-таки хотя бы коротко, проанализировать стремление к общению, без учета которого вообще останется непонятным, как может иметь место этический процесс. Влечение к сообществу проявляется уже в организующей деятельности. Оно обуславливается характером тождества всеобщего[33] и определяется также характером нравственности, которая, как и разумность, всегда опирается на всеобщее. «Кто опирается на нравственность, тот должен предположить и признать влечение к другому»[34], т.е. движение от своего личного к другому. Это влечение является родовым для людей: «Объектом влечения к сообществу является сам людской род»[35], так как последней его целью является целостность сообщества. «Каждый должен стать в мире всем»[36],— так Шлейермахер говорит о «чувстве самоукорененности в большое целое»[37]. Жизнь в целом характеризуется, по его мнению, «включенностью человеческого существа и сообщества в одно целое»[38]. Он излагает это следующим образом:

1. «Мое чувство является только моим и не может принадлежать другому»[39]. Но так как человек определяется еще и разумом, то индивидуум имеет по крайней мере тенденцию развития к общему. Полностью изолированное бытие (признак эгоизма) не соединимо с «всеобщим характером разума». Разумный субъект стремится к интересубъективности. Стремление к всеобщему осуществляется поэтому как тяга к

общению.

2. В связи с этим имеется стремление сообщать и обсуждать с другими также и свои чувства. Каждое чувство, которое достигло отчетливого выражения, захватывает и других[40]. В общении осуществляется сообщество, индивидуум становится частью других, так как они находятся с ним в общении.

Этическое стремление к сообществу есть одновременно стремление познать других для того, чтобы добиться у них признания, и эти мотивы равным образом возникают и у других, что заставляет выходить за пределы собственной личности. Стремление к тому, чтобы быть признанным другими («стремление, которое возникает и у других»), выступает как форма реализации тенденции к «тождественности схематизма», к «тотальности всех личностей, опирающихся на присущий им разум»[41]. Сообщество— это сообщество в разуме. Схематизм как процесс языкового и мыслительного конструирования и смыслообразования прежде всего и главным образом развивается в этике. Тождество схематизма— это этическое качество, которое, однако, возникает не сразу. «Абсолютная тождественность схематизма в знании существует только как притязание отдельного, но ни в коем случае не может быть присущей отдельному говорящему»[42]. Разум в индивидууме, как всеобщее, определяет, по мнению Шлейермахера, интерсубъективность. Но это вовсе не означает, что любое сообщение оказывается всеобщим. Для этого требуется использование соответствующих медиумов, благодаря которым возможно выражение индивидуального. Чувства, по мнению Шлейермахера, не имеют общей формы для своего сообщения. «Выражение чувств не является языком». Они не могут быть реконструированы другими при помощи процедуры схематизации, а могут быть лишь просто познаны или восприняты. Выражение чувств Шлейермахер называл «органами индивидуальности» и считал, что оно осуществляется «тоном, жестами, выражением лица и глаз»[43]. Использование этого лежит в основе искусства: «Всякое произведение искусства можно понять, но не так, как язык». Более того, его нельзя понять окончательно, потому что «лежащая в его основе идея иррациональна и недоступна пониманию средствами языка и мышления».

Итак, язык— это только одна сторона сообщения, что принципиально определяет и ограничивает герменевтику. Как средство сообщения, язык выражает лишь общее. Таким образом, он оказывается, по Шлейермахеру, медиумом содержания разума. Разум в человеке «должен выводит человека за пределы собственной личности и связывать его с другим»[44]: всякая мысль должна быть понята другим. Отсюда вытекает «сообщество мыслящих» и возникает стремление конструирования идентичности. То, что нельзя высказать или передать, и есть прежде всего индивидуальное, но именно оно приводит к «сообществу индивидуальностей». Отсюда «абсолютно всеобщее»— это мысль, которая заставляет нас преодолевать границы индивидуального и выражать себя в языке. Как внешний материальный естественный медиум язык приспособлен для выражения мыслей. Отсюда Шлейермахер защищает классический тезис о единстве языка и мышления. При этом он особо подчеркивает стремление мышления к тому, чтобы быть выраженным: «Всякое мышление есть внутренний язык, и эта речь является медиумом, ибо внутренняя речь стремится к выражению»[45]. В этом проявляется этическая природа языка. Но в любом случае нужно стремиться индивидуализировать язык, поскольку он обеспечивает возможность не только мысли, но и реального существования человека[46]. Индивидуализация означает наличие у каждого человека своеобразного стиля употребления языка.

Языку однозначно присуща этическая функция. Язык и разумность неотделимы друг от друга. Для каждого человека этическое выражается прежде всего в рациональном признании, и эта «потребность в разуме» сводится, как у Канта, к

«стремлению к знанию». Герменевтика как искусство понимания отсылает к этике. Или, говоря точнее, этика позволяет указать ему определенное место. Если этика описывает становление духа или явление интеллигенции, то герменевтика, как искусство понимания, занимает главенствующее место. Она не только облегчает понимание и делает возможным, благодаря обмену мыслями, сообщество индивидуальностей, но и требует от всех и везде становления духа.

Если герменевтика определяется как «искусство понимания», то речь идет прежде всего о понимании речи. Истолкование есть понимание чужой речи. В герменевтике речь идет только о понимании содержания высказываний, т.е. мыслей, которые конституируются речью. Искусство понимания осуществляется только при наличии мысли. Болтовня с точки зрения герменевтики имеет нулевую ценность.

Единственной задачей герменевтики является понимание, а оно есть единственное условие возможности языка. В афоризмах 1805г. Шлейермахер говорил: «Все, в чем нуждается герменевтика,— это язык, ибо все, что она ищет, находится в языке»[47].

То, что можно понять,— это артикулированная в языке мысль, которая и есть не что иное, как мышление. Для того чтобы понять, необходимо сделать осознанным, «какая мысль лежит в основе речи». Мысль— это не простая данность, своим происхождением она обязана практическому Я. Мысли есть факты, или, как говорил Шлейермахер, «положения дел» (Sachen der Tat). Это значит, что для постижения мысли необходимо понять индивида. Чтобы постичь мысль, нужно открыть ее исток в намерениях говорящего или пишущего автора. Это значит, что мышление несет в себе отпечаток индивидуальности, которая тоже естественно связана с языком, поскольку любое понимание индивидуальной речи связано с пониманием языка как всеобщего (прежде всего грамматики).

Мышление как таковое осуществляется в речи: «Мышление реализуется как внутренняя речь, которая сама есть не что иное, как становящаяся речь»[48]. Объект герменевтики— искусная речь, построенная на основе риторики, имеющая сложную конструкцию, которая должна быть реконструирована во всех взаимосвязях и отношениях. Именно в речи встречаются язык, индивидуум и понимание, именно с ними имеет дело герменевтика, задача которой— раскрыть то, как индивидуум сотрудничает с языком. Шлейермахер стремился показать, как индивидуум, осуществляя мышление при помощи медиума языка и содержащихся в нем общих структур, постигает нечто новое. Шлейермахер говорил: «Можно сказать, что философствовать— значит развивать язык»[49]. Для простого повторения языка нет нужды в герменевтике. Всеобщая философская герменевтика необходима для того, чтобы найти естественное место этического в такой речи, которая представляет индивидуальное и одновременно опосредованное коллективом знание.

Нравственность проявляется прежде всего в уважительном понимании речи; такое к ней отношение— это и есть осуществление этического как духовного и разумного.

Перевод Т.Б.Марковой

Примечания

[1] Schleiermacher F. Sämtliche Werke. Berlin, 1834-1864. Bd. III. S. 183.

[2] Schleiermacher F. Kurze Darstellung des theologischen Studium. Leipzig, 1910. S. 15.

[3] Ibid. S. 497.

[4] Ibid S.80.

[5] Schleiermacher F. SW. Bd. III. S. 297-317.

[6] Schleiermacher F. Monologen. Hamburg, 1978. S. 30-40.

[7] Ibid. S. 31f (42).

[8] Ibid. S. 38 (51).

[9] Schleiermacher F. SW. Bd. II. S.455.

[10] Ibid. S. 90.

- [11] Ibid. S.561 f.
- [12] Ibid. S. 425 f.
- [13] Ibid. S.80, 3.
- [14] Ibid. S.80, 4.
- [15] Ibid. S.89, 9.
- [16] Ibid. S.87, 8.
- [17] Ibid. S.92, 11.
- [18] Ibid. S.87, 8.
- [19] Ibid. S.83, 5.
- [20] Ibid. S.426.
- [21] Ibid. S.293.
- [22] Ibid. S.625.
- [23] Ibid. S.298.
- [24] Ibid. S.294-295.
- [25] Ibid. S.88, 489.
- [26] Scholz G. Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt, 1984. S. 123.
- [27] Schleiermacher F. Ibid. S. 305.
- [28] Ibid. S. 305.
- [29] Schleiermacher F. Hermeneutik. Heidelberg, 1974. S. 56.
- [30] Schleiermacher F. Ethik. Hamburg, 1981. S. 8.
- [31] Schleiermacher F. Ethik. S. 11.
- [32] Schleiermacher F. Ethik. S. 210.
- [33] Schleiermacher F. Ethik. S. 37.
- [34] Ibid. S. 35.
- [35] Ibid. S. 38.
- [36] Ibid. S. 12.
- [37] Ibid. S. 103.
- [38] Ibid. S. 12.
- [39] Ibid. S. 104.
- [40] Ibid. S. 105.
- [41] Ibid. S. 35.
- [42] Schleiermacher F. Ethik. S. 407.
- [43] Ibid. S. 22.
- [44] Ibid. S. 21.
- [45] Ibid. S. 21.
- [46] Ibid. S. 24.
- [47] Schleiermacher F. Hermeneutik. S. 38.
- [48] Schleiermacher F. Hermeneutik. S. 76.
- [49] Schleiermacher F. Brouillon zur Ethik. S. 25.

Об авторе

Мацей Потэпа (Maciej Potępa)— доктор философии, профессор института философии Польской Академии Наук.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. СПб., 1999. С. 47— 67

Сочинение Ханса-Георга Гадамера «Истина и метод» (1960)— важнейшее, если не самое важное, сочинение о герменевтике, написанное в течение этого столетия. Иногда философскую герменевтику даже идентифицируют с этой книгой, что не совсем правильно, так как сам Гадамер позднее, в первом томе своего полного собрания сочинений, опубликовал модифицированную и более обширную версию книги, а во втором томе дополнил ее многими новыми текстами, которые помещают ее в новые актуальные контексты и дебаты[1]. Во втором томе он также опубликовал свои замечания о деконструкции Жака Деррида. К тому же он углубил свой герменевтический проект и модифицировал его отдельные части, когда интерпретировал классические произведения различных философов и писателей. Не следует конечно забывать, что не только Мартин Хайдеггер, но и, прежде всего, Поль Рикер широко и философски углубленно занимались герменевтикой. Однако можно сказать, что без книги Х.-Г. Гадамера философская герменевтика была бы чем-то совсем другим.

Программа философской герменевтики

Философская герменевтика обсуждает общую проблематику понимания. Традиционная герменевтика прежде всего была «искусством понимания», которое было занято интерпретацией текстов. Шлейермахер совершил решающий для современной философии поворот к герменевтике, когда он поставил вопрос об общих условиях возможности понимания. Затем Вильгельм Дильтей, развивая свою теорию понимания культурных выражений жизни, по-философски основательно развил ее проект. Для Гадамера герменевтика имеет дело в первую очередь не с методами гуманитарных наук, а с универсальностью понимания и интерпретации. Искомая универсальность относится к кругу объектов понимания, к культуре как целому, организованной на основе языка, а не к методологически значимым требованиям, как, например, у Хабермаса. Как и для Хайдеггера, понимание для Гадамера является определением человеческой экзистенции— «Dasein есть понимание»,— которое предшествует всякой методологической рефлексии. Основной вопрос философской герменевтики, по Гадамеру, состоит в том, что значит понимание, и как оно сбывается на фундаментальном уровне. «Как возможно понимание— это вопрос, который предшествует всякому понимающему отношению субъективности и методическому отношению понимающих наук, их нормам и правилам»,— пишет он в предисловии ко второму изданию книги в 1975 году[2].

Ответ Гадамера на этот вопрос состоит в том, что понимание есть «род круга»— повторяющаяся структура, где всякая новая интерпретация ссылается на предпонимания и возвращается к ним. Он хочет показать, что понимание является открытым историческим процессом, в котором любой интерпретирующий и любое интерпретируемое уже включены в традицию понимания. Гадамер подчеркивает, что отношение интерпретирующего к традиции всегда диалогичное и языковое: «То, что может быть понято,— это язык. Следует сказать: он есть так, что представляет себя из себя пониманию (es sich von sich aus dem Verstehen darstellt)»[3]. Язык для Гадамера— это в основном разговорный язык, то есть язык диалога, в котором интерпретатор встречается не только с интерпретируемым, но и с другими интерпретациями и интерпретаторами, другими. Таким образом, здесь исходный пункт всегда диалогичен, в противоположность методологической герменевтике, например, Э. Д. Хирша[4], который начинает с индивидуального субъекта[5]. Переход от методологической к философской герменевтике означает для Гадамера отказ от субъективности как центральной перспективы.

Этот переход состоит, по меньшей мере, из трех моментов. Во-первых, ясно, что философская герменевтика занимается самопониманием гуманитарных наук. По

мнению Гадамера, специфическую научность гуманитарных наук обсуждали слишком методологически— в действительности, по модели естественных наук. Поэтому даже сама герменевтика как философия гуманитарных наук стала слишком методологичной. Показательно, что «Истина и метод» начинается с рассмотрения опыта в искусстве, истории и философии— таким способом Гадамер хочет дистанцировать свою философскую герменевтику от герменевтических концепций гуманитарных наук. Иногда даже считали, что Гадамер хотел бы предложить альтернативный метод. На самом деле, он хочет обсуждать не какой-нибудь научный метод, а продвижение (*hodos*) на такой уровень, который является, по его мнению, более основополагающим, чем все научные рефлексии. Не удивительно, что для многих истолкователей Гадамера оставалось неясным, в каком, собственно, смысле он говорит о методе[6]. Гадамер мог бы избежать, по крайней мере, некоторых из непониманий, если бы оставил первоначальное название книги, которое теперь является лишь подзаголовком: «основы философской герменевтики».

В «Истине и методе» Гадамер хочет показать, как методологические концепции гуманитарных наук скорее закрывают, чем раскрывают структуры нашего мира. Тут он решительно вдохновлен герменевтикой фактичности раннего Хайдеггера. Когда Гадамер пишет о циркулярности понимания или о действенно-историческом сознании, он обсуждает не только границы объективности в гуманитарных науках. Гораздо больше речь идет о природе понимания во всеобщем онтологическом смысле. Ссылаясь на раннего Хайдеггера, он пишет: «Само понимание следует мыслить не столько как действие субъективности, сколько как включение в свершение предания, в котором прошлое и настоящее постоянно опосредуются. Это то, что должно быть подчеркнуто в герменевтической теории, в которой слишком долго господствовала идея метода»[7]. Кроме герменевтики фактичности Хайдеггера, на критику Гадамером современных гуманитарных наук особенно повлияли его интерпретации Платона и Аристотеля[8]. Также и его старания ассимилировать гегелевскую диалектику в его герменевтическое мышление связаны с той же задачей[9].

Во-вторых, философская герменевтика Гадамера пытается определить общие условия понимания. Она изучает герменевтический опыт и его роли в нашей практической жизни. Ее главная задача— поместить более научные формы понимания в совокупность наших интерпретирующих отношений к миру. Таким образом, речь идет о всеобщей теории опыта[10]. Таким образом, вполне последовательно то, что Гадамер в первой части «Истины и метода» начинает с критики субъективации опыта в современной эстетике со времени Канта, чтобы потом, следуя особенно Хайдеггеру, предложить более обширную и онтологическую теорию эстетического опыта и художественного произведения. Согласно его убеждению, художественное произведение следует понимать в первую очередь не как объект субъективного опыта, а прежде всего как место, где происходит или сбывается игровым способом некий опыт[11].

Во второй части «Истины и метода» Гадамер начинает обсуждать понятия познания и истины. Сначала он утверждает, что наше понимание и наш опыт всегда обусловлены и имеют характер круга, что, однако, не должно смешиваться с субъективной произвольностью. В интерпретацию всегда включаются антиципации и пред-понимания, чтобы представить объект интерпретации в его оригинальности или инаковости. Гадамер связывает это понимание со своей мыслью о радикальной исторической обусловленности интерпретации. Наше сознание историчности понимания имеет влияние на горизонты, в которых нам представляются объекты. Говоря его словами, «герменевтическое сознание должно быть действенно-историческим»[12]. Философская герменевтика, в отличие от современного

просветительского мышления, настаивает на том, что никогда нельзя и не нужно освобождаться от традиции.

Для герменевтического опыта интерпретация всегда конечна, ограничена, насквозь диалогична и обусловлена традицией: «Герменевтический опыт имеет дело с преданием, оно есть то, что должно прийти к опыту. Предание, однако, не есть просто свершение, которое познают через опыт и которым учатся овладевать, оно есть язык, то есть оно выговаривает себя как «ты». «Ты» не есть предмет, оно само относится к чему-то»[13]. Традиция или предание для Гадамера является прежде всего коммуникативным партнером, с которым всегда вступают в диалог, когда пытаются интерпретировать нечто. Можно понять что-то конкретно только в непрерывности традиции.

В третьей части «Истины и метода» Гадамер рассматривает онтологический аспект герменевтики, согласно которому язык есть прежде всего опыт мира. Здесь особенно ощущается влияние Хайдеггера, хотя их отношения существенно более сложны, чем это кажется *prima facie*. С одной стороны, фундаментальная онтология раннего Хайдеггера имеет очень большое значение для Гадамера, но его мысли о способности языка раскрывать мир ближе, собственно, к взглядам позднего Хайдеггера. Но важно то, что Гадамер не постулирует, как Хайдеггер (и, по-своему, также Деррида), некое всеобщее забвение бытия, которое отбросило в тень нашу культурную и особенно философскую традицию. Продуктивно читая многих классиков философии, он хочет скорее герменевтически поставить под вопрос подобный постулат. По Гадамеру, метафизическая традиция не есть что-то, что можно или нужно было бы деструктурировать, деконструировать или отбросить, но она есть ближайшим образом Другой, с которым можно вступить в разговор и таким образом частично освоить его из сегодняшних перспектив.

Вместо бытия как такового основные вопросы Гадамера касаются языковых событий, о которых мы можем иметь общие значения. Речь идет о наших усилиях быть в мире дома с помощью употребления языка. При этом герменевтика занимается не только текстом, но и всем тем, что мы можем сообщить[14]. Важным для герменевтического опыта является как раз голос и слух Другого — как в текстах, так и в других проявлениях человека. Этот момент Другого усиливается в поздних произведениях Гадамера, особенно в его книге о Поле Целане, где такие более ранние центральные фигуры единства, как слияние горизонтов и всеобъемлющее предание, все более отступают на задний план[15]. Соответственно, когда он защищает свою герменевтику от нападок Жака Деррида, он часто подчеркивает, что понимание всегда означает понимание Другого: «Только присутствие Другого помогает тому, с кем мы встречаемся, преодолеть собственные узость и смущение, прежде чем он откроет рот для ответа. То, что становится здесь для нас диалогичным опытом, не ограничивается сферой основ и контроснов, чьим обменом и объединением мог бы закончиться смысл каждого спора. Скорее всего, как показывают описанные опыты, в этом есть еще что-то другое, так сказать, потенциальность бытия другим, которая уже превосходит каждое сообщение в общей сфере»[16].

По Гадамеру, понимание означает в первую очередь не идентификацию, а способность поставить себя на место Другого и рассмотреть оттуда себя самого. Речь идет о диалектике единого и многого[17]. В своем позднем творчестве Гадамер менее оптимистичен относительно возможности сделать прозрачным объект понимания. Прежде разговора о прозрачности и идеальной коммуникации речь для него идет об открытии диалога, в котором можно сообщить также об условиях коммуникации. Вопрос же о притязании быть в мире дома, куда приглашают Других, в нашем понимании идентичности остается совсем не затронутым. Таким образом, можно сказать, что герменевтика гуманитарных наук Гадамера построена на его

герменевтике опыта, а эта последняя отсылает к герменевтике Другого.

Повторение и опыт

Гадамер развил свою философскую герменевтику в критически осваивающем диалоге с современной герменевтической традицией. Но чтобы понять философское в его герменевтике, нужно принять во внимание также другие мотивы и влияния. Прежде всего, важно то, что Гадамер учился в двадцатые годы в Марбурге, когда неокантианство Пауля Наторпа было подвергнуто критике Эдмундом Гуссерлем, Николаем Гартманом и Мартином Хайдеггером. Цель этого феноменологического движения состояла прежде всего в том, чтобы поставить под вопрос твердый неокантианский акцент на теоретическое познание и соответствующую ему онтологию. Также и для Гадамера такие феноменологические понятия, как интенциональность, жизненный мир, переживаемое время, являются центральными, хотя он связывает их со своим пониманием языка и трансформирует в своей герменевтической понятийности[18].

Воздействие на мышление Гадамера оказывают работы Серена Кьеркегора и прежде всего Мартина Хайдеггера. Дело здесь не столько в экзистенциализме Хайдеггера, хотя Хайдеггера трансформация феноменологии в аналитику Dasein произошла не без сущностного влияния экзистенциальной философии Кьеркегора. Речь идет прежде всего о понятии повторения (gjentagelse), которое является конститутивным для философской герменевтики Хайдеггера и Гадамера[19]. Ибо повторение действительно является главной парадигмой для герменевтического открытия Dasein. Как следует понимать жизнь, если не возможна никакая внешняя перспектива, то есть как следует понимать и тематизировать жизнь из самой жизни? — этот вопрос надо ставить прежде всего. Кьеркегор развивает понятие повторения для того, чтобы эксплицировать имманентную структуру экзистенции, а Хайдеггер и Гадамер интерпретируют его с точки зрения аналитики Dasein и герменевтики.

Сам Кьеркегор различает повторение и воспоминание (erindring). В Gjentagelse от 1843 года Константин Константиус (один из псевдонимов Кьеркегора) рассказывает о молодом человеке, который мог только вспоминать, но не повторять свою поэтическую любовь к девушке и потому был очень меланхоличен. Воспоминание, по Кьеркегору, очень важно для современной философии, так как оно соответствует тому, что означало воспоминание или мимезис для греков. Согласно ему, они есть «то же самое движение, только в противоположном направлении». Ибо в то время как воспоминание следует назад, чтобы онастоящить нечто, повторение направлено прежде всего в будущее[20]. В то время как воспоминание рассматривает настоящее в свете перманентного прошлого, чтобы создать порядок, стабильность и опосредование, повторение рассматривает жизнь в свободном движении (кинезисе) от потенциальности к актуальности. Для Кьеркегора становление самости означает повторение в смысле некоторого обновления прежних занятий без какой-либо априорной или твердой структуры или модели. Такое повторение, по Кьеркегору, означает свободу. Также он утверждает, что тогда как воспоминание часто делает нас несчастными, с помощью подлинного повторения мы становимся счастливыми.

Собственно, речь здесь идет об аристотелевской проблематике: как следует думать о жизни как о практике, которая имеет свои цели и назначения в себе самой и реализует их в миметическом движении от потенциальности к актуальности. Нормативно речь идет о хорошей жизни как о некоей практике, которая ориентируется на добродетели, которые актуализируются в течение жизни. Но Кьеркегор мыслит повторение не столько как привычки, диспозиции, добродетели, а прежде всего как возвращающуюся ситуацию решения, т.е. как нечто, что зависит от воли. Речь идет о решениях, с которыми, согласно Кьеркегору, нужно встречаться на каждом уровне экзистенции в новой форме. Итак, следует иметь мужество воли повторение и удерживать себя открытым для новых, но контингентных возможностей. В целом,

Кьеркегор рассматривает темпоральную структуру повторения скорее в христианских, чем в греческих понятиях. Парадоксальным образом повторение может двигаться во времени, не отрицая его, так, что прежние возможности позднее могут стать вновь настоящими и могут быть повторены в каждом выборе.

Эти идеи о динамической структуре повторения в совокупности являются важными как для анализа Dasein Хайдеггера, так и для воззрений Гадамера о действенно-историческом понимании. Несмотря на то, что Хайдеггер и Гадамер не представляют (как это делал Кьеркегор) эту структуру как феномен воли, они хотели бы тематизировать жизнь из самой жизни как некое круговое движение без твердой структуры, цели или направления. Хайдеггер думает о подобной структуре, когда он в начале 20-х годов феноменологически интерпретирует в своих лекциях основные категории Аристотеля. Он цитирует Г. Риккерта и сам замечает: «В конце концов следует отказаться видеть в философствовании о жизни голое повторение жизни и измерять ценность философствования его жизненностью. Философствование означает творение, и усмотрение отстояния сотворенного от голой прожитой жизни должно тогда пойти на пользу как жизни, так и философии». (Риккерт Г. Философия жизни.) «Повторение» — на его смысл завязано все. Философия есть основное «как» самой жизни, так что она, собственно, всегда по-вторяет, берет обратно из обломков жизни, и само такое взятие обратно, как радикальное исследование, есть жизнь»[21]. Так, Хайдеггер движется в этой структуре повторения Кьеркегора, когда он определяет в «Бытии и времени» формальный характер своей феноменологии Dasein: «Дать увидеть то, что себя кажет из него самого так, как оно себя от самого себя кажет»[22]. Структуры Dasein нельзя открыть как таковые, но можно только интерпретировать бытийное понимание самого Dasein. Отсюда само понимание принадлежит к существенным онтологическим определениям Dasein. Хайдеггер называет развитие понимания Dasein истолкованием. Оно означает вид разрабатывания возможностей понимания, в ходе которого понимание и истолкование повторяют движение по кругу.

Хайдеггеровская трансформация феноменологии в герменевтике фактичности, как ее называют, очень важна для герменевтики Гадамера. Хайдеггер связывает герменевтику с феноменологией, чтобы дистанцироваться от теоретических установок и односторонних когнитивных акцентов неокантианства. Вместо субъекта с ясным и интенциональным душевным состоянием Хайдеггер хочет начать с понятия фактической жизни. Гадамер замечает в связи с хайдеггеровскими ранними лекциями об Аристотеле: «Фактичность имеет в виду факт в его бытии фактом, то есть именно то, за что нельзя зайти»[23]. Фактичность обозначает партикулярность жизни, за которую нельзя зайти. Речь идет об артикуляции жизни, об ее истолковании или исполнении, о способе призыва экзистенции к самой себе — таким образом, о структуре повторения.

Понятие Гадамера о герменевтическом опыте можно рассмотреть как версию этой структуры. Гадамер был не доволен дильтеевским понятием переживания, в котором, согласно ему, жизнь артикулируется и дает материал для гуманитарных наук. Он полагает, что динамическое в опыте, связанное с научением и изменениями в жизни, у Дильтея часто отходит на задний план. То же самое происходит с научным пониманием, которое направлено на цель и должно удовлетворять точным критериям. Для Гадамера являются важными аристотелевские и платоновские мысли об опыте и знании. Также его интересует «Феноменология духа» Гегеля, ибо там опыт связан как с сомнением и обращениями сознания, так и с практическими отношениями к миру[24].

Также Гадамер исходит из того, что опыт всегда является динамическим и рефлексивным процессом, который имеет дело с самим собой и с миром. Но он не хочет строить вслед за Гегелем спекулятивную теорию, чтобы конструировать опыт

сознания. Он хочет остаться в рамках структуры Dasein и всегда конечных форм знания. Для него важна открытость опыта для нового, для другого и различного. Гадамер полагает, что личность, имеющая множество опытов, лучше способна совершать новые опыты и научиться из этого чему-то действительному. Наш опыт нельзя полностью контролировать, так как в нашей конечной жизни всегда имеются случайности. Опыт есть, как полагал Гегель, что-то негативное в диалектическом смысле и конститутивное для нашей идентичности: «Собственный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самосознание его планирующего рассудка находят в ней свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время, что все так или иначе возвращается, оказывается простой видимостью. Стоящий и действующий в истории скорее имеет опыт о том, что ничто не возвращается ... Собственный опыт— это опыт собственной историчности»[25].

Аристотелем Гадамер понимает фронтисис как модель для практического мышления и знания в отличие от теоретической эпистемы. В отличие от технического и особенно теоретического, практическое знание существенно связано с идентичностью знающего. Практическое знание затрагивает также этические вопросы индивидуальной и коллективной жизни. Согласно Гадамеру, здесь не может иметься никаких нейтральных отношений целей и средств. Знание в практическом смысле приравнивается к пониманию: так как каждая ситуация и случай здесь единственны в своем роде, можно только дать немногие общие правила для ориентации. Фронтисис есть суждение о том, что нельзя подвести под правило, то есть рефлексивное суждение в кантовских понятиях. По сути дела, в герменевтике Гадамера речь идет об упражнении фронтисиса, которое характеризуется повторяющейся и варьирующейся вместе с объектами и ситуациями структурой. Герменевтика не является ни техникой, ни теорией, а есть практика понимания, где применяют, используют и формируют способность суждения, этическое усмотрение и любознательность.

Значения традиции

Вместе с Хайдеггером Гадамер исходит из того, что никогда нельзя зайти по ту сторону истории: «Факт, что любое свободное самоотношение к собственному бытию не может выйти из рамок фактичности этого бытия, есть соль герменевтики фактичности и ее противоположности трансцендентальному исследованию конституции в феноменологии Гуссерля. Dasein непреодолимо предшествует то, что делает возможным и ограничивает его проектирование»[26]. Прежде всего, Гадамера интересовали способы артикуляции Dasein в исторической традиции, и из этой перспективы он рассматривает также и гуманитарные науки. Гадамер не удовлетворен попыткой Дильтея конструировать связь между жизнью, ее проявлениями и их пониманием, чтобы потом выделить исторический мир из каузального порядка природы. Дильтей представляет историческое понимание психологически как герменевтический круг между целым и частями. Хотя он и вполне осознавал радикальную обусловленность нашего исторического понимания, он не отказывается от своего методического требования объективности. Гадамеру это кажется проблематичным наследием просветительского мышления и спекулятивной философии Гегеля: «Для Дильтея сознание конечности не означало ни оконечивания сознания, ни его ограничения. Скорее, оно свидетельствовало о способности жизни своей энергией и деятельностью возвышать себя над всеми преградами»[27].

Преодоление двусмысленности исторического мышления Дильтея Гадамер фиксирует известными словами: «Поистине, не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории»[28] и считает, что мы не имеем возможности радикально дистанцироваться от нее. Для Гадамера проблематично, например, говорить об

исторической или рациональной реконструкции. Вместе с Хайдеггером он утверждает, что следует заняться историческим пониманием скорее онтологически, чем эпистемологически или методологически. Для Гадамера многие формулировки идеалов Просвещения (вроде автономии рациональной рефлексии) являются фальшивыми «предрассудками против предрассудков вообще и, тем самым, отказом от власти предания»[29].

Иногда говорят, что Гадамер в основе своей просто традиционалист и консерватор. Несомненно, он часто подчеркивает важность предания или традиции, но здесь следует различать. Было бы несправедливо говорить, что он является просто консервативным противником просветительского мышления. Это так прежде всего потому, что он ставит под вопрос многие предпосылки просветительского мышления о традиции[30]. Гадамер полагает, что часто слишком абстрактно говорят о традиции как об источнике авторитетных предрассудков и послушания, чтобы сконструировать искусственное противоречие между авторитарностью традиции и критическим мышлением. Однако даже само критическое мышление едва ли возможно без учителя и других образцов, а они приходят из традиции: «Непосредственно авторитет имеет дело не с послушанием, а только с познанием. Конечно, авторитет есть там, где реализуется возможность приказывать и повиноваться. Однако это следует только из авторитета, который кто-то уже имеет»[31]. Гадамер полагает, что авторитет, собственно, и основывается на познании и признании. Никто не может просто утверждать или принимать авторитет, он должен всегда быть завоеванным, приобретенным.

По Гадамеру, было бы глупо и даже вредно абстрактно противопоставлять друг другу разум и авторитет традиции, так как они часто фактически обозначают то же самое. Если хотят отрицать каждое предубеждение, то и сами действуют из некоего предубеждения, хотя именно этого часто не хотят или не могут видеть. У Гадамера суть здесь в том, что фактически всегда приходится действовать из предрассудков, но имеются более или менее легитимные предрассудки: «Для принципиальной реабилитации понятия предрассудка было бы достаточно и признания того, что имеются легитимные предрассудки, если хотят воздать должное конечно-историческому способу бытия человека»[32].

Для Гадамера традиция не есть имя для гегелевского духа или какой-нибудь другой коллективной сингулярности, так как она была бы тогда только пустым словом[33]. Для Гадамера традиция имеет по меньшей мере три более специфических значения[34]. Во-первых, традиция может означать традиционность и указывать на преемственность или непрерывность, которая всегда присутствует, например, в строительстве, живописи или музыке. Здесь речь идет в буквальном смысле о предании: «Быть одним и тем же и все же другим,- этот парадокс имеет отношение к любому содержанию предания»[35]. Это значение Гадамер мыслит, когда он пишет об «объединении горизонтов». Традиция проявляется в качестве непрерывности интерпретаций, которую должно признавать всякое понимание и любая интерпретация. Во-вторых, традиция может означать определенное содержание предания. Тогда говорят о традиции не в единственном числе а, скорее, во множественном— о различных традициях. Гадамер применяет это значение, когда он, к примеру, говорит о словесности традиции и утверждает, что в герменевтическом понимании позволяют говорить текстам. Его мысль состоит в том, что традиции всегда уже говорят нам нечто, прежде чем мы начинаем говорить в них, о них и с ними. Традиции принципиально открыты для других традиций и целенаправленны (*tendenziel*) в разговоре друг с другом. В-третьих, традиция, по Гадамеру, означает признание авторитета и его знаний. В этом смысле традиция для нашего понимания оказывается прежде всего голосом Другого, для которого следует быть всегда открытым. Ибо этот голос передает нам опыт и понимание

положения дел и ситуаций, которые мы пытаемся понять. Мысль Гадамера никоим образом не означает, что этот голос следует одобрять и принимать без критики. Наоборот, следует слушать голос традиции, всерьез принимать его и вступать с ним в разговор. Ибо только в традиции, а не вне ее, можно варьировать, возобновлять, продолжать и оспаривать голос Другого.

Гадамер хочет прояснить некоторые вопросы, когда он пишет об историческом опыте и действенно-историческом сознании. Прежде всего он спрашивает: что означает для понимания принадлежность к традиции? И отвечает, что неправильно схватывать герменевтический круг как диалектику частей и целого, как его полагала прежняя герменевтика. Сам Гадамер описывает круг понимания как историческую диалектику положений и их предпониманий. Он является не методологическим, а онтологическим кругом между живой традицией и ее интерпретациями. В этом повторении внутри предания Гадамер делает ударение больше на сближении, чем на дистанцировании, больше на доверии, чем на сомнении, больше на непрерывности, чем на прерывности.

Гадамер хочет подчеркнуть предрассудок исторического понимания иначе, чем Дильтей. Он не следует историзму, когда полагает, что временная дистанция есть скорее предпосылка, чем препятствие для корректного исторического понимания. Он считает, что временная дистанция скорее исключает самые сильные предрассудки и фактически делает понимание прошлого события более легким. Во всяком случае не следует пытаться разрушить эту дистанцию методами исторического исследования[36]. И напоследок Гадамер спрашивает: что происходит с историческим пониманием, если оно признает свою собственную историчность? Чтобы ответить на этот вопрос, он развивает принцип «действенной истории»: «Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством одного и другого— отношением, в котором состоит действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что я называю «историей воздействий»[37].

Если действенная история стала осознанной, невозможно больше думать, что понимание могло или должно было бы быть дистанцировано от своих объектов с целью достижения объективности. К пониманию всегда принадлежат предрассудки, но их следует сознательно признать и критически обсудить. Гадамер говорит о действенно-историческом сознании и хочет «сказать этим, с одной стороны, что наше сознание является действенно-историческим (*wirkungsgeschichtlich*), то есть конституированным благодаря действительному свершению, которое не оставляет свободным наше сознание в смысле противостояния прошлому. А с другой стороны, я полагаю, что следует снова и снова воспроизводить в нас сознание этой сделанности (*Bewirktheits*), так как и все прошлое, которое приходит к нам с опытом, принуждает нас быть вместе с ним наготове, чтобы верным способом принять на себя его истину»[38].

Чтобы определить точнее, как действенная история действует в нашем историческом сознании, Гадамер развивает понятие слияния горизонтов. Мы всегда в нашем понимании исторически расположены и ограничены горизонтом, из которого мы потом все интерпретируем. Обычно мы ограничены в горизонте настоящего с его предрассудками, но мы должны понимать, что также и настоящее принадлежит преданию: «Горизонт настоящего образуется вовсе не без участия прошлого. Не существует горизонт настоящего для себя, как не существует и исторических горизонтов, который нужно было бы обретать. Скорее, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов»[39]. Таким образом, не существует изолированных горизонтов, но другой всегда сплавлен с нашим настоящим. Но речь идет об исполнении понимания этого слияния, «о

бодрствовании действенно-исторического сознания». Гадамер называет это «проблемой применения, которая лежит во всяком понимании»[40].

Гадамер и Деррида

Гадамер часто работает с философскими темами и проблемами в форме разговора, в общем по модели сократовского диалога. Язык герменевтического понимания есть язык живого голоса, язык разговора. Гадамер вообще не интересуется языком как системой знаков и, в частности, влияниями означающих, которые имеют решающее значение для Деррида. Для него речь идет об означаемых, или о том, что сказано и имеется в виду. Впервые из этой перспективы он вступает в дебаты с Жаком Деррида в Париже в 1981г. Гадамер очень серьезно воспринял эти дебаты и даже сочинил после этого некоторые тексты, которые были опубликованы вместе с его статьями во втором томе полного собрания сочинений. Существует нечто общее и вместе с тем различное между ним и Деррида, что наглядно показывает сравнение проектов— герменевтического у Гадамера, и— антигерменевтического у Деррида.

Общим для герменевтики и деконструкции является прежде всего то, что обе они работают с текстами и вопросами их интерпретации. И еще, обе они хотят освободить нас от таких воззрений, которые приводят к установлению стандартных значений слов и сводят язык к пропозициональным содержаниям. Герменевтика и деконструкция, таким образом, принимают всерьез игру языка. Но здесь начинаются различия. Ибо с точки зрения деконструкции, Гадамер думает слишком традиционно и немного наивно, особенно когда он заботится об общем и, следовательно, о границах вариаций и конфигураций значений в текстах. Он рассматривает текст как тотальность, где есть название, начало и конец, а также автор и его подпись. Для Гадамера тексты являются средствами для разговора, в котором их можно присвоить.

По Деррида, тексты являются открытыми для гораздо более радикальной множественности и дифференциации значений. Он исходит из того, что до любого значения или понимания на функционирование языка уже всегда оказывает влияние *Differance*. *Differance*— это парадоксальная структура с двойным значением дифференции и сдвига; она и есть первоначальная дифференция, согласно которой ничто не может присутствовать само по себе. Процесс сигнификации, по Деррида, есть формальная игра дифференций, в которой каждый знак бесконечно указывает на другие отсутствующие знаки. Следовательно, элементы значения конституированы следами, которые оставлены другими элементами. Никакое значение не есть просто присутствующее или отсутствующее. Это касается не только знаков и их значений, но и автора, структуры и каждого события в тексте. *Differance* оказывает свое влияние везде, и, следовательно, никакой субъект не может господствовать над функционированием языка.

Соответственно этому пониманию языка, интерпретация для Деррида означает некий вид критики, который он называет деконструкцией. Следуя определенным ключевым понятиям и словам, она деконструирует центры и иерархии, которые находятся в текстах, и показывает, как они контингентно организуют производство значений. Деконструктивная критика является не только негативной, но и конструирует одновременно нечто новое. Она строит и перестраивает. Однако при этом она не оставляет после себя никаких прежних субъектов или значений неизменными. Вопрос тогда в том, не является ли герменевтика Гадамера с ее моделью разговора еще одним примером метафизики присутствия. Этот вопрос ставится в деконструктивной перспективе по отношению к любой герменевтике, которая представляет значения как нечто такое, что можно находить совместно и интерпретировать как найденное. Хотя Гадамер сдвигает центр производства значения от субъекта к разговору и подчеркивает повторение без твердых истоков,

целей или идентичности, можно рассматривать его герменевтику с точки зрения деконструкции как консервативную версию метафизики присутствия, с ее сильным ударением на традицию и на ее границы вариации значений.

Гадамер отвечает на эти вопросы в своих статьях, подготовленных для дискуссии, целиком с позиций обороны. Он видит, что его главное отличие от Деррида состоит в понимании текста. Для него речь идет не о выборе между деконструктивными стратегиями или герменевтическими поисками значений, а о разных— на фундаментальном уровне— пониманиях текста. Гадамер подчеркивает, что в герменевтической практике хотя и ищут значения, но их не фиксируют. Вместе с Хайдеггером он хочет деструктурировать метафизическую онтологию и ее фиксированную понятийность[41]. Но в отличие от Деррида, Гадамер указывает, что даже гегелевская диалектика способствует этой деструкции. Свою герменевтику он понимает как движение от диалектики к диалогу или разговору, от мышления логоса в субъективности к сократовскому анамнесису или к повторению Кьеркегора. « Наряду с его собственными (то есть Хайдеггера— Ю.К.) попытками оставить позади себя «язык метафизики» с помощью поэтического языка Гельдерлина, мне кажется, были только два пути, на которые можно вступить, и по ним пошли, чтобы вопреки онтологическому самоприручению, которое свойственно диалектике, указать на путь к свободе. Один— это путь от диалектики назад к диалогу, к разговору. По этому пути попытался пойти я сам в своей философской герменевтике. Другой путь— это прежде всего указанный Деррида путь деконструкции. Здесь как раз не должен был возрождаться озвученный живостью разговора смысл. В расположенном на заднем плане плетении смысловых отношений, которое лежит в основе всякого говорения, то есть в онтологическом понятии письма— взамен болтовни или разговора,— должна была быть разрушена единственность смысла вообще и вместе с тем должно было быть совершено собственное разрушение метафизики»[42].

В этой диалогичной диалектике сущность есть не свойство вещи, а временное присутствие, то есть что-то, что присутствует только в разговоре. В разговоре нет ничего абсолютно присутствующего, так как в нем все является конечным и всегда имеется возможность инаковости. Даже текст, по Гадамеру, всегда есть что-то множественное и многозначное, и не столько вследствие формы или содержания, сколько благодаря структуре самой интерпретации. Текст сбывается в интерпретации; он является и фазой, и коммуникативным партнером в интерпретации. Хотя он может быть относительно строго структурирован синтаксически и даже семантически, когда его начинают спрашивать из различных перспектив интерпретации, он становится многозначным.

Гадамер отличает тексты, всегда допускающие интерпретацию, во-первых, от антитекстов, которые осмысленны, если их обсуждают. Например, иронические тексты, понимание которых предполагает, что знают определенные культурные системы значений, являются такими несамостоятельными сущностями. Во-вторых, он отличает тексты от псевдотекстов, которые не передают никакого смысла, а являются чисто риторическими фигурами. И, в-третьих, он дисквалифицирует как предтексты разного рода мечты и идеологические утверждения, которые означают нечто другое и противоположное тому, что они говорят. Гадамер мыслит существенно иначе, чем Рикер и Хабермас, когда он исключает эти типы текстов из собственного поля герменевтики. По Гадамеру, правильные тексты не только открыты для интерпретации, но и нуждаются в ней. Ибо без интерпретации они не могут сделать то, на что они нацелены, то есть представить и повторить самих себя, передать смысл.

Если текст сбывается в интерпретации, то нет никаких абсолютных границ для его значений. Текст и его интерпретация, то есть его чтение или слушание, конституируют, по Гадамеру, круг или движение «туда и обратно», которое

совершается также в идеальности письма. По Гадамеру, эта идеальность означает прежде всего то, что написанный текст отделен от первоначального языкового события и поэтому его можно репродуцировать. Герменевтическую задачу интерпретации можно тогда определить как попытку трансформировать живой язык. Идеальность написанного текста есть, следовательно, отчуждение, которое должно быть «деконструировано» или снято в интерпретации. Текст, которому дается больше значений, является только «промежуточным продуктом в свершении сообщения».

Герменевтическое понимание текста является, по Гадамеру, повторением, в котором нет ни первого, ни последнего слова. В этом пункте Деррида мог бы с ним согласиться, но для деконструкции безнадежно наивным является прежде всего предположение, что общие значения могут выявиться в оживленном разговоре. Можно утверждать, как полагает Деррида, что в той мере, в какой Гадамер принимает соглашение или когерентность, его герменевтика является логоцентричной, ибо она направлена на то, чтобы слышать логос в тексте и сказать то же самое (*homologeïn*). Но Гадамер подчеркивает, что здесь речь идет не о метафизическом, а о герменевтическом логосе. Всегда есть возможности для разговора, и их следует держать открытыми. Никогда не следует прекращать спрашивать об основополагающих предпосылках. Следует всегда быть восприимчивым к другим голосам. Итак, Гадамер хочет подчеркнуть различие между метафизическим и герменевтическим присутствием, но этого недостаточно для Деррида.

Деррида намеревается поставить вопрос гораздо радикальнее. Он предпринимает метафизико-критические и деконструктивные интервенции для того, чтобы привести в движение все центры и иерархии и подорвать все иллюзии об их ценности. Он работает с предположением о том, что все тотальности прочитывают Другого и что нужно, следовательно, деконструировать все установленные тотальности. Каждое исключение, по Деррида, уже означает репрессию. Свобода для него означает прежде всего игру чистых дифференций. Однако Гадамер хочет спросить, чем является жизнь посреди чистых дифференций. Вообще, возможно ли и осмысленно ли это? Ведь даже сам Деррида должен хотеть того, чтобы его понимали, иначе было бы бессмысленно писать так много, как он. Для этого нужно, — хочет подчеркнуть Гадамер— чтобы было определенное согласие или когеренция. По его мнению, это совсем не значит, что логос должен иметь центр, определенную иерархию и твердую идентичность или что можно было бы вообще понять что-то полностью. «Более того, в этом есть еще нечто другое, так сказать, потенциальность бытия другим, которая лежит вне всякого сообщения об общем»[43].

Перевод Т.Б.Марковой

Примечания

[1] Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. Bd. 1, 2. Tübingen, 1990.

[2] *Ibid.* Bd. 1. S. 17-18.

[3] *Ibid.* S. 479.

[4] См.: Hirsch E. D. *The Aims of Interpretation*. Chicago, 1978.

[5] Также в противоположность и Рикеру, герменевтика которого интерпретирует тексты, то есть письменно зафиксированные дискурсы, Гадамер исходит из диалогических структур *Dasein*. Хотя в «Дискуссиях» с Деррида Гадамер занимается текстом и интерпретацией, статус текстов в его философской герменевтике в целом до некоторой степени неясен. Я возвращусь к этим вопросам в последней части моей статьи.

[6] Так, Поль Рикер утверждал, что книга Гадамера должна называться «Истина или метод», потому что он определил герменевтику так неметодологично. (Ricoeur P.

Hermeneutics & Human Sciences. Cambridge, 1981. P. 43-62). Критика Рикера важна, однако ясно, что он понимает герменевтику и ее важнейшие понятия намного более методологично в научном смысле, чем Гадамер.

[7] Gadamer H.-G. G.W. Bd. 1. S. 295.

[8] Gadamer H.-G. G.W. Bd. 5, 6.

[9] Gadamer H.-G.. G. W. Bd. 3. S. 3-104.

[10] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 270-386.

[11] См.: Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 9-176, а также введение Гадамера к «Истоку художественного творения» Хайдеггера.

[12] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 346-386.

[13] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 363-364.

[14] Куш М., опираясь на идею Хинтикки, утверждает, что язык у Хайдеггера и Гадамера есть универсальный медиум, семантические отношения которого нельзя представить или осмыслить в некоем метаязыке. У Гуссерля и также у Рикера язык есть исчисление, семантические отношения которого можно также и осмыслять. Это разделение разъясняет, например, некоторые различия между Гадамером и Рикером, но в целом оно весьма проблематично, особенно в перспективе Гадамера. См.: Kusch M. Language as Calculus v/s Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer. Dordrecht, 1992. О гадамеровском постижении языка как универсального медиума см. G.W., Bd. 1. S. 187-293.

[15] Risser J. Hermeneutics and the Voice of the Other. Rereading Gadamer's Philosophical hermeneutics. N.-Y., 1997. P. 185-208.

[16] Gadamer H.-G. Text und Interpretation //G.W. Bd. 2. S. 335-336.

[17] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 1. S. 460-478.

[18] Gadamer H.-G. G. W. Bd. 3. S. 105-170.

[19] См.: Risser J. Op. cit. P. 33-44.

[20] Kierkegaard S. Gjentagelse. Samlede vaerker. K., 1901. B. III. S. 173-175.

Gjentagelse. Samlede vaerker. K., 1901. B. III. S. 173-175.

[21] Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 61. S. 80.

[22] Heidegger.M. Sein und Zeit. Tub., 1979. S. 34.

[23] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 3. S. 422.

[24] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 3. S. 47-64.

[25] Gadamer H.-G.. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 363.

[26] Ibid. S. 268-269.

[27] Ibid. S. 236.

[28] Ibid. S. 282.

[29] Ibid. S. 275.

[30] Smith N. Н. построил интересную классификацию различных герменевтических позиций как реакций на «просветительский фундаментализм». Гадамер, Тайлор и Рикер защищали «сильную», Ницше, Рорти и некоторые постмодернисты— «слабую», а Хабермас со своими последователями— «глубокую» герменевтику. Герменевтика Гадамера, по Смиуту, является сильной в том смысле, что она защищает некоторый альтернативный тип знания и истины в противоположность методологическим наукам. См.: Smith N. Strong Hermeutics. Contingency and Moral Identity. London, 1997.

[31] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 284.

[32] Ibid. S. 280.

[33] См.: Gadamer H.-G. Destruktion und Dekonstruktion.// Gesammelte Werke. Bd. 2. S. 270.

[34] См.: Risser. op. cit., 71-73.

[35] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 477.

[36] Ibid. S. 301-302.

[37] Ibid. S. 305.

[38] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. S. 142-143.

[39] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 311.

[40] Ibid. S. 312.

[41] Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. S. 361-374.

[42] Ibid. S. 367-368.

[43] Ibid. S. 336.

Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс.

ШтегмайерВ.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В.
СПб., 1999. С. 68— 91

Часть I

В этом докладе предпринимается попытка подвести баланс философского мышления Жака Деррида. Балансы относятся к экономической сфере производства; их главная цель состоит в том, чтобы познать, как можно заниматься хозяйством с прибылью, или ущербом (убытком). Что это значит для мышления? Чему в мышлении соответствуют прибыль и ущерб? Если учитывают экономический баланс, то в случае хозяйствования с убытком, пытаются вести дела по-другому, или изменяют способы ведения дел. Возможно ли то же самое в мышлении? Как можно думать иначе, чем думаешь, или разрешить себе мыслить другое, на которое можно обменять свое? Что можно сказать о таком мышлении? Разве было бы мышление, которое дают мне другие, мышлением— таким мышлением, как мы обязаны думать о нем? Не есть ли само мышление— риск и долг «пользоваться своим собственным разумением»[1]? С другой стороны, никто не начинает думать без задания другого; не дано ничего иного, чем присоединиться к другому мышлению. Тогда выражением «пользоваться своим собственным разумением» обозначают именно то, что подводят под баланс другого мышления.

Этот вопрос, как будет показано, имеет дело непосредственно с деконструкцией и справедливостью, с мышлением Ж. Деррида. Однако, в его случае баланс одновременно и особенно деликатный. Речь идет о мыслителе, который позволяет себе без передышки, чуть ли не каждое мгновение, производить письмо и который поражает каждым новым текстом.

Деррида родился в 1930г. в Алжире, на краю прежней Франции, еврей, хотя и незаметный и не испытывавший внешнего давления[2]; юношей был помешан на том, чтобы стать профессиональным футболистом, отказавшийся от бакалавриата, но жадный до произведений Руссо, Жида, Ницше, Валери, Камю и все-таки хотевший сначала стать учителем литературы. Однако он изменил свое решение в пользу философии и после чтения сочинений Кьеркегора и Хайдеггера осуществил переезд в лицей Луи-ле-Гран в Париже, а после нового возвращения в Ecole normale получил в конце концов агрегацию, стал учителем в Ле Мансе, ассистентом в Сорбонне, а затем, после перевода и премированного представления сочинения Э. Гуссерля «О происхождении геометрии»[3], в 1967 г. выступил одновременно с

тремя темами. Во-первых, это была проблематика знака в феноменологии Гуссерля, раскрывающая основные предпосылки его концепции («Голос и феномен»)[4], во-вторых, его собственный оригинальный подход к философии знака, который основывается на письме («О Грамматологии»)[5], в-третьих, так называемый баланс — прежде всего современного французского мышления («Письмо и различие»)[6]. С 1964г. Ж. Деррида — профессор философии в Grandes Ecoles в Париже.

Оставаясь вне классической университетской карьеры, он в значительной степени участвовал в основании нового академического института, интернационального колледжа философии, призванного разрушить пирамидальный порядок знания (философия во главе наук и искусств), который в 1983г. начал свою работу. После публикации в 1972г. таких работ, как «Диссеминация»[7], «Marges», «Позиции», его имя стало как бы товарным знаком и, сначала в США, а потом в и Европе, находило все больший и больший отклик. Вскоре, уже после изобилия интернациональных почестей и обязанностей, во Франции ему все-таки предложили кафедру в университете.

В Германии его мышление отклонялось профессиональными философами как прежде, так и теперь. Это балансировалось постмодернистской популярностью таких работ, как «Колокол», «Археология фривольности», «Стили», «Почтовая открытка»[8]. Очевидно, что эти работы не увязаны ни в какой порядок. Сочинения Деррида не примыкают друг к другу, хотя выходят одно за другим, появляются многократно разбросанными на различных языках и в подвижной хронологии, — причем переводы нередко предшествуют публикации оригинала, который после этого уже более не является никаким оригиналом[9]. Это вызвано тем, что автор любит связывать особо основополагающие обсуждения с очень случайными поводами[10]. В длинном интерпретационном тексте, который называется «Микро-чтения», он старается действовать обстоятельно, утомительно маленькими шагами, но при этом, часто не соблюдая требование лабиринта, быстро приходит к цели, чтобы собраться с силами для еще более смелых философских тезисов.

В «нормальной» науке и в дебатах по ее темам на основе установленных предпосылок он едва ли принимал участие. Вместо этого он пробует привести в движение предпосылки самого мышления, преимущественно там, где никто не ожидает: особенно в письме и упрямстве знака, в пространстве записи, которое она открывает, и даже в движении и рассеивании смысла, которому она способствует, во времени, данному в ее стратегии, и особенно в смерти, благодаря которой это время ограничивается, — в общем, на «краях» мышления, как он это называет, которые узнаются в парадоксах и апориях[11].

Деррида однажды подвел баланс своего мышления и привел обоснования его основных положений в своей докторской диссертации, которую он наконец защитил в 1980г. в Сорбонне[12]. На первом месте, говорит он там, для него стоит не философское содержание тех или иных тезисов, не философы, поэмы, теологемы или идеологемы, а прежде всего неотделимые от них сигнификативные рамки, институциональные структуры, педагогические или риторические нормы, возможность права, авторитета, оценки, репрезентация их на фактическом рынке — стало быть, вообще условия философского мышления[13]. Подобные условия противостоят идее тетического представления[14]. Поэтому он быстро находит название своего мышления: «деконструкция». Деконструкция — это искусственное слово, которое он сам ввел (наряду с целым рядом других) и о котором он одновременно говорит, что ни разу не мог определить его и что сама достижимость этого досадно его удивила бы[15]. Если судьба уготовила его мышлению стать деконструктивизмом и с этим «-измом» обернуться стремлением к единому порядку, то это означало бы для него снова попасть в зависимость.

Когда «-изм» становится сбалансированным, он не принимается действующим

философским мышлением. Между тем, всякий философский «проект», по Деррида, структурируется, конструируется, очерчивается для того, чтобы свидетельствовать и указывать на другие проекты (прошлые, настоящие и даже будущие), на то, чем они обосновываются. Никакой философский проект не может ставить себя наряду с другими, он должен, можно было бы сказать, балансировать все остальные, чтобы быть философским проектом. Но это означает тогда, по Деррида, что он их «переступает», превышает, записывает их в себя[16]. Таким образом, появляется первое понятие «деконструкция»: реконструируя другие проекты на свой манер, проект одновременно деструирует и деконструирует их.

Мыслить философски, следовательно, всегда означает балансировать другие мышления и вновь балансировать, чтобы деконструировать. Считаются ли с другим мышлением, если его деконструируют? В экономике есть различные балансы: упорядоченные (как годовые балансы) и неупорядоченные (как дискуссионные, «объединяющие», «оздоровительные», «ликвидационные» балансы). Они могут служить разным целям (балансы успеха, способностей), принадлежать разным предписаниям (напр., в качестве баланса действий и управления), различаться согласно отраслям хозяйства и формам предпринимательства, и они предполагают различные вклады— Деррида имеет в виду при этом понятие стратегии. Вклады или стратегии баланса осуществляются благодаря тому, что они делают видимым одно и, одновременно, невидимым другое. Это свойственно, по Деррида, и деконструкции: она деконструирует так, что то, что деструируется, не является больше видимым и совсем не замечается. Однако, это не исключает справедливости: слово «баланс», которое происходит от латинского *bi-lanx* («двойная чаша»), стоит за справедливость. Экономический баланс можно осознанно сделать юридически предписанным актом, справедливостью в ведении дел, справедливостью в смысле правильно упорядоченного действия. При этом уже предполагается справедливость как стремление к точности, ясности и полноте баланса. Таким образом, баланс является предприятием (*Unternehmen*) справедливости, и она выступает в нем двояко: с одной стороны, как правильный порядок, с другой— как стремление к правильному порядку. Но так она выступает и в философском мышлении— только здесь речь идет о правильном порядке мышления.

Итак, уже близок первый вывод: деконструкция есть справедливость. Речь идет о главном положении Деррида, которое для него является необычно откровенным, необычно «тетическим» положением и которое он сформулировал в 1990 году, 10 лет спустя после попытки баланса своего мышления в письме «Возможности справедливости»[17]. Понятиями «деконструкция» и «справедливость» он определяет результат своего прежнего мышления, совесть баланса. Он предпринимает балансирование своего мышления— конечно, предварительное и относительное.

Часть 2

Где же должен установиться баланс его мышления, что нужно принять в расчет? Деконструкция, по Деррида, не есть справедливость, как следовало ожидать, но не потому, что она осуществляется без стратегии, а потому, что она сама является стратегией. Деррида подчеркивает в опыте баланса своего мышления, что он ее стратегически завершил: для того чтобы его письмо соответствовало порядку тезисов, он исключил из них те, которые с ней не соединились. Однако в конце своего баланса он говорит о деконструкции, что она была «слишком кодирована, слишком повествовательна», кроме того «скудна как знак пунктуации», «как апостроф в законченном тексте» и что в ней «слишком много стратегии речи». После того как он открыл возможности стратегии, он одновременно удаляется от нее. Злоупотребляя ранее словом «стратегия», поясняет он, его мышление выступало в

качестве «военноразжигательной операции» и «военноразжигательного дискурса»[18]. Ему следовало бы идти «за стратегией без целесообразности»[19], так, чтобы он удерживал ее, а она удерживала его.

Стратегия без целесообразности, очевидно, есть противоречие в себе, парадокс. Деррида понимает под этим стратегию мышления, которая имеет только одну цель: сделать видимой стратегию для открытия стратегий, которые, делая видимым одно, делают невидимым другое. Его микро-чтения в совокупности составлены так, чтобы открывать «трансформации и деформации макро- и микростратегий», благодаря которым проект пополняется другими проектами и стабилизируется при этом сам[20]. Таким образом, стратегия без целесообразности есть парадоксальная стратегия деконструкции, она является стратегией и не-стратегией, или стратегией настолько далекой, что она открывает другие стратегии. Кроме как таким способом, она не может и не должна ручаться, по Деррида, за то, «куда приведет». При этом она очень хочет быть— так Деррида заключает свой баланс— «радостным самопротиворечием, безоружным желанием, очень старой и одновременно веселой вещью, которая, как только родилась, непрестанно наслаждается»[21].

Здесь вспоминается Ф. Ницше, который так сильно подействовал на современное французское мышление. Прежде всего, в своей «Генеалогии морали» он исследовал «волю к истине» европейского мышления, которую реконструировал как «волю к власти», и даже признал самого себя как волю к власти и тем самым себя самого возвысил, себя самого деструктурировал— в смысле Деррида— или себя самого деконструировал[22]. Притом Ницше шел вперед со стратегически «агрессивным пафосом», как он говорит[23], и он также открыто декларировал «Генеалогию морали» как «полемическое сочинение» и разъяснял, что его «военная практика» тоже была только веселым самопротиворечием[24].

Еще более, чем ницшевское, вспоминается веселое самопротиворечие деконструкции у Сократа, каким его представил в своих диалогах Платон. Очень веселые сократовские стратегии, однако, кончились тем, что, будучи нецелесообразными и никуда не ведущими, действовали так «поджигаяще», что афиняне оказались принужденными осудить его на смерть,— Сократа, который, будучи беззащитным, насладился и этим. Отсюда девиз, который Деррида дает первой главе своего сочинения «О грамматологии»: «Сократ— это тот, кто не пишет», и который он приписывает Ф. Ницше[25]. Я думаю, что к Сократу как основоположнику европейского мышления стоит вернуться, чтобы оценить всегда текущую прибыль баланса мышления Ж. Деррида[26].

Часть 3

Что представляет собой деконструкция, если она есть справедливость, и чем является справедливость, если она есть деконструкция? Согласно Сократу, следовало бы спросить, какова дефиниция этих понятий[27], и тогда далее определить, имеется ли такое понятие, которое является общим для них и которое могло бы быть высшим для них понятием так, что они различались бы как низшие по отношению к нему понятия[28]. Деррида перечисляет ответы с помощью «*tertium comparationis*»— «компаративизма»[29]. Компаративизм становится возможным благодаря систематическому, закрытому пирамидальному порядку понятий, порядку, в котором они определены чисто «логически» и вследствие этого становятся независимыми от их употребления в любом контексте. Мышление, поскольку оно мыслит понятиями такого порядка, понимается как «логическое» мышление, которое, со своей стороны, делает себя независимым от данных обстоятельств.

Такое понятие мышления кажется само собой разумеющимся, но оно не является таковым. Сократ, который его взламывает, описывается самим Платоном как «странный» и «удивительный»[30], ибо он настаивал на дефиниции как раз там, где конкретные обстоятельства дают сильнее всего: в ситуациях действия,

добродетели[31] и, в частности, справедливости. И он продумывает, согласно изложению Платона в «Государстве», свою идею мышления на основе идеи справедливости, справедливости полиса и, наоборот, идею справедливости на основе своей идеи мышления. Он изначально мыслит мышление политически— как то, благодаря чему справедливость становится возможной в обществе. Деррида присоединяется к этому.

Если справедливость должна быть порядком общества (так Платон позволяет рассуждать Сократу), следовательно, все ее должны хотеть, она должна быть добродетелью всякого человека. Но поскольку каждый имеет в обществе разные задачи, то справедливость, таким образом, требует каждый раз нечто другое. Как тогда можно получить всеобщее знание о справедливости, о логико-политическом порядке общества? Подобное знание, с одной стороны, должно быть равнозначным для всех и, таким образом, абстрагироваться от индивидуальных обстоятельств, однако, с другой стороны, оно должно учитывать обстоятельства каждого отдельного человека. То есть оно должно одновременно и предвидеть обстоятельства каждого индивида и отвлекаться от них.

Платоновский Сократ не соглашается с подобным пониманием знания. Наоборот, по речению дельфийского оракула, никто не является мудрым, и Сократ упорствует в познании этических и политических вещей, чтобы убедиться, что он ничего не знает. Опять-таки парадоксально, но тем самым он говорит, что знает нечто. И так, что он знает? Он знает, во-первых, что есть или чем должно быть знание, у него есть всеобщий критерий знания, и он знает, во-вторых, что до сих пор ни одно конкретное знание не выполнило этот критерий. Так он ухватывает, или, как мы теперь говорим, конструирует критерий знания, согласно которому он деструктурирует все знание, до сих пор имевшее значение, он деконструирует все до сих пор считавшееся достоверным знание. Так европейское мышление начинает уже с Сократа деконструкцию, деконструкцию всего прежнего знания, отделяющую знание от незнания, деконструкцию, которую мы называем деконструктивным знанием.

Это деконструктивное знание, как ни парадоксально, действовало очень продуктивно. В платоновских диалогах от многих своих собеседников Сократ стремится добиться только признания одинаково действительного для всех всеобщего закономерного знания— и ничего другого. Он предлагает идеал, которому до сегодняшнего дня неумолимо следует европейское мышление: поиск совершенного всеобщего закономерного знания, о котором знают, что оно никогда не будет достигнуто. Ницше назвал его «аскетическим идеалом» европейского мышления[32], а Деррида— «сигнификативными рамками» и институциональными структурами современной науки. Всеобщее и законосообразное знание стало тем, что работает само на себя, без целесообразности в остальном. Оно стало аналогичным прибыли, для которой даже убыток учтен и одобрен при покупке, а совсем не принят во внимание как пропажа,— мы могли бы сказать: как убыток он забылся.

Положение «деконструкция есть справедливость» также можно найти у платоновского Сократа: деконструктивное знание, знание о незнании, является для него единственным находящимся в его распоряжении знанием о справедливости общественного порядка. На деконструкции Сократа основывается деконструкция Деррида. Ясно, что при этом речь идет не просто о деструкции, разрушении. Латинское *struere*, от которого происходят *destruere* и *construere*, означает «наслаивать», «приводить в порядок», например, складывать строительный материал, строить здания и даже выстраивать армию и систематизировать слова, откуда потом может проистекать зло. *Con* в *con-struere* подчеркивает «план— замысел— искусство», и потому в нем *destruere* означает не только разрушать, уничтожать, но и прежде всего упорядоченно сносить, расчищать. Деконструкция,

сообразно этому, оказывается надстраиванием и упразднением, сложением и разложением в некоем акте и, следовательно, перераспределением, только речь идет не о строительном материале, а о смысле, который иным способом не дается в руки[33].

Деррида снова деконструировал то мышление, которое конструировал Сократ. Это вызвано тем, что ставшее общепринятым понятие мышления сделалось как бы невидимым— настолько невидимым, что даже перестало замечаться то, что оно сделалось скрытым. Он приступил к этому в своих сочинениях: «Грамматология» посвящена собственно «грамме»- букве, письменному знаку, а быстро последовавшая за ней «Ousia et grammæ»[34],— «грамме», линии, штриху. При этом он снова непосредственно присоединится к платоновскому Сократу. Сократ, известный своей критикой письма, которую Платон излагает в диалоге «Федр»[35], ясно включил в свою конструкцию всеобщего знания деструкцию письма[36]. Письмо предполагает установление знания для всех и навсегда, потому что само оно доступно для всех и навсегда. Но фактически оно таким образом могло бы быть понятым каждым, кто берет его в руки, каждый раз по-другому, оставаясь незащищенным от недоразумений. Поэтому письму нельзя доверить истину. Вместо этого, она должна оставаться в разговоре, в котором можно прямо и непосредственно прийти на помощь всякому желающему в нем участвовать, если тот искажает истину.

Вследствие этого истина, по Деррида, располагается в конце концов в своем непосредственном «высказывании-становлении» (*Ausgesprochen-Werden*), в голосе, и только в голосе, так как голос, благодаря которому она звучит, тут же замирает, в то время как письмо, благодаря которому она остается, отдает истину на произвол судьбы, заглушает голос в высказывании истины и позволяет самой истине стоять в непосредственном присутствии[37]— истине, которая, оказавшись по ту сторону физического, благодаря которому она получает выражение, показывает письмо (равно как и голос) «мета-физически» в качестве «чистого логоса». Деррида говорит о «фоноцентризме» и «логоцентризме» этой конструкции мышления, знания и его истины и о «метафизике настоящего», в которой она господствует[38].

Такая конструкция стала канонической благодаря Аристотелю, который сам перешел от диалога к ученому тексту, снова дал письму место в конструкции, но уже на более высоком уровне. Он мыслит мышление так, что мысли оказываются образами и репрезентируют в душе вещи или положение дел. Эти репрезентации, выраженные в голосе и звуке, задерживаются в конце концов в письме[39]. Высказывание-становление как таковое играет для него существенную роль, так как уже не «голая мысль» (например, понятие оленя) может быть истинной или ложной, а лишь высказывание, например то, что он есть или что его нет. Сперва связь (*synthesis*) имени и глагола, субъекта и предиката в высказывании является знаком (*saemeion*) для вещи или положения дел (*pragma*), а затем эта связь переходит в мышление. Аристотель понимает этот переход чисто словесно так, что каждый, кто высказывает высказывание, приостанавливает свое мышление (*histaesi*), и что мышление того, кто его слушает, тоже затихает (*aeremaesen*)[40]. Его интересует только остановка мышления, а не то, в каких звуках потом артикулируется высказывание и в каких письменных знаках звуки вновь устанавливаются; последние должны быть безразличны мышлению. Ибо только если звуковой и письменный знаки безразличны мышлению, мышление может стать общепринятым.

Деррида, напротив, подробно показывает, что знаки не являются безразличными, что они имеют собственный смысл; иными словами, они имеют подлинный смысл, но нет средств четко отличать смысл, который они артикулируют, от подлинного смысла. Мы говорим и мыслим посредством знаков. Хотя мы можем заменять знаки другими знаками и впоследствии сделать узнаваемым подлинный смысл знака, мы

не можем заменять знаки одними значениями без знаков. Тем самым рушится конструкция общепринятого знания. Мы стоим перед новым парадоксом: знаки не являются мыслями, которые постоянны и — как бы то ни было — делают возможным общепринятое, устойчивое знание. Кроме того, знаки, даже если они постоянны, могут принимать другой смысл и этим делают невозможным общепринятое знание. Это и есть исходный парадокс деконструкции Деррида.

Итак, Деррида хочет не просто реабилитировать письмо в противопоставление голосу[41]. Письмо позволяет сделать исключительно легким «возвращение знака». Для этого Деррида вводит первичный текст или архи-письмо, предшествующее письму как таковому, которое тем не менее нужно понять не как письмо. Он мыслит его как то, чем вообще, даже в разговоре, является возможный язык. Эту возможность показал Сократ, который ничего не писал. В начале разговора он обычно требовал у своих партнеров дефиниции понятий, чтобы потом, погружая понятия в новые контексты, приостановить или отложить их до тех пор, пока они не станут противоречить первоначальным дефинициям и тем самым не покажут их неосновательность. Таким образом, он удерживает знак и откладывает смысл (значение), использует стратегию «удержания знака», чтобы деструктурировать знание своего собеседника. После этого уже нельзя просто возвратиться к первоначальному смыслу, так как он стерся благодаря сдвигу. По Деррида, он остается только как след, который вызывает найти его значение и оказывается истоком, первоначальный смысл которого уже никогда нельзя вернуть. Происхождение смысла нельзя понять как первоначальный смысл — так теряется первоначальность как таковая. Можно иметь дело только с временным сдвигом смысла, который Деррида называет *differance*, и с пространственным рассеиванием, которое он называет *dissemination*[42].

Часть 4

«Деконструкция делает свое дело, — сказал Деррида в одной беседе, — хотите Вы этого или нет»[43]. Поэтому нужно переписать конструкцию мышления, которая продержалась от Сократа до Гуссерля и в целом определила европейскую философию и науку. Она была нацелена на постоянство, целостность, бесконечность знания и давала возможность отличать общее от единичного, необходимое от случайного, вневременное от временного, трансцендентальное от эмпирического. На основе таких различий можно мыслить само мышление как чистое, для себя самого существующее, в себе самом прозрачное, себя самого удовлетворяющее. Конструкция со временем сложилась в онтологию самостоятельных предметов, в телеологию замкнутых систем и в теологию, которая основывала две первые в высшем безусловном существе.

Эта «онто-теология», как она называлась у Канта, затем у Фейербаха и, наконец, у Хайдеггера[44], постоянно подвергалась критике, и особенно острой — Кантом, а позднее Ницше и Гуссерлем. Деррида, со своей стороны, считает своим долгом заботиться о добродетели критической традиции, о том, чтобы сделать ее не предметом критики и вопросов, а предметом деконструктивной генеалогии, которая мыслит ее сущность и исходит из нее, вводя ее в игру[45]. То, чего придерживались Кант и Гуссерль (но не Ницше), было вообще возможностью чистого мышления, на котором они еще могли основывать собственные конструктивные проекты — трансцендентальную философию и, соответственно, трансцендентальную феноменологию. Они тоже становятся у Деррида, в соответствии с его теоремой архиписьма, предметами деконструктивной генеалогии. Он больше не предполагает чистоту и тем самым единство мышления, отказывается от конструктивного проекта, сознательно вписывает свое мышление в другое, предзаданное мышлению, — ограничивается балансированием с другим мышлением.

Поэтому деконструктивное мышление деконструкции является не упорядоченным,

а написанным от случая к случаю, не знаящим, куда он идет, разбросанным корпусом текстов о тексте. Оно не может действовать иначе с конструкцией мышления[46]. Деррида говорит о своих текстах как парафразах[47]— описании других текстов посредством выявления точек зрения, которые содержатся в них, но не являются видимыми, и которые стратегически исключают достижение целостности и завершенности. Интерпретация, осознавшая себя как деконструкцию, уже не стремится иметь внешнюю точку зрения на то, что она деструктурирует, и не может и даже не хочет прийти к дефинитивным выводам. Деконструкция не едина, а множественна, поскольку имеется множество предметов и точек зрения[48]. Она должна, по Деррида, по необходимости оперировать ими, субверсировать их, использовать стратегические и экономические средства старой структуры— и это означает, что, не имея возможности отделять от нее атомы и элементы, деконструкция ускоряется определенным способом работы[49].

При этом деконструкция не опровергает другое мышление, не предписывает ему лишь свое саморазумение. Она делает видимым то, что предпосылки выступают в мышлении в качестве решений, а решения— в качестве неразрешимостей. Так философия становится «апоретологией» или «апоретографией»[50]. Она вскрывает в считающемся достоверным мышлении «апорию», которая оказывается неразрешимой, и отнимает этим способом его достоверность[51]. Она переносит его в ситуацию Гамлета, которому является дух отца как призрак, а он не имеет достаточно строгого критерия, чтобы отличить их друг от друга[52]. Ф. Ницше описал сумерки этой неразрешимости как «европейский нигилизм»[53]. Она нагоняет страх, особенно когда вспоминают, чем кончилась история Гамлета и какую катастрофу пророчествовал грядущему веку Ницше.

Часть 5

Однако нельзя точно решить, что понимается здесь как убыток и что— как прибыль. Потеря неизвестной достоверности, быть может, есть даже прибыль. Прибыльность деконструкции или, скажем лучше, предусмотрительность деконструкции, которая всегда уже в движении, лежит для Деррида непременно в поле этики. Он открывает все больше и больше возможностей аффирмативной «да-деконструкции»[54]. Следовательно, здесь положена осторожность: «да»— тут не просто «позитивное»[55], а этика не является этикой, которая образовалась в онто-теологической конструкции мышления, и основана на общепринятых нормах и ценностях. Она должна быть переписана деконструктивным мышлением. Оно открывает этику другим способом, о котором Деррида говорит в конце концов, что деконструкция есть справедливость. В понимании этики он смыкается с Э. Левинасом[56].

Это и есть утрата чистоты и замкнутости самого мышления, которая дает возможность по-новому мыслить этическое. Если мое мышление больше не связывает меня с Другим *a priori*, то он есть совсем другой, то есть иной, чем может понимать его мое мышление, существующий по ту сторону моих понятий[57]. Я должен настроить себя на то, что даже мое мышление есть только мое мышление и оно, следовательно, неизбежно стоит в деконструктивном отношении к мышлению другого. Напротив, если я предполагаю, что мое мышление есть только логическое, я, быть может, игнорирую другое мышление Другого и подчиняю его собственному. Таким образом, мышление с самого начала должно было стать значимым как этическое. С самого начала оно включало «долг», состоящий, по Деррида, не только в том, чтобы принять «чужого», чтобы его присоединить, но и в том, чтобы принять его так, чтобы познать и воспринять его «инаковость»[58]. Тогда оно было бы мышлением «радушия» (*hospitalite*)— долгом гостеприимства, открытости мышления для другого, мышлением, не являющимся более лишь самостоятельной областью по отношению к этическому, а, как Деррида говорит в связи с Левинасом, этичностью—

целостностью и принципом этического[59]. В свою очередь, этика, если говорить о ее принципе, тоже стала бы этическим принципом деконструкции, непосредственная политическая актуальность которой все более очевидна ввиду всегда нового угнетения наций. Обстоятельства все больше принуждают как к «толерантности», так и к «терпению» к инаковости другого[60]. Если мы продолжаем проверять себя мышлением другого, то при этом собственное мышление должно быть рассеяно, деконструировано, сдвинуто.

Деррида особенно глубоко исследует инаковость Другого в связи с проблемой «дара»[61], в котором он и пытается найти след этического. Дар в этическом смысле был бы тем, что дается другому, при том, что не ожидается ни встречного дара, ни возврата, никакой взаимности или какой-то иной формы благодарности и признания, ибо в чистом даре даритель забывается, теряется в бесконечном самозабывающем благе[62]. При этом открывается новый парадокс: если дар, которым гордится дающий, осознающий его цену, уже не является более таковым, то дар, который не осознается дающим и который случаен, также не является им.

Если дар дается, как это без устали повторяет Деррида[63], в тесном игровом пространстве между невозможным и мыслимым[64] и реализуется только как след забвения, то он может быть понят мышлением деконструкции[65]. Он почитается этически как высокая жертва, еще более высокая, чем жертва самого дающего. Именно как жертва, с одной стороны, в смерти Сократа, с другой— Христа, он утверждается в качестве горизонта европейского этического мышления.

Такую жертву, такой дар невозможно требовать от каждого[66]. Традиционная этика обеспокоена тем, чтобы умерить и уменьшить этическое так, чтобы его исполнения можно было требовать как от одного, так, в равной мере, и от другого— словом, от каждого. Отсюда возникли проекты морали, основанные на взаимности. Принципом признания при этом выступает золотое правило: как ты мне, так и я тебе[67].

И все же мораль, основанная на взаимности, есть утверждение взаимного пользования, предполагающее экономию. Мораль становится тем, чем она не хочет быть по своему собственному разумению, то есть экономической моралью, а этическое становится разновидностью просто логического, которому оно соответствует в своей универсальности. По ту сторону универсальности, взаимности, обмена, экономии, где этическое не принадлежит принципу разума[68], где оно не имеет границ и меры, где его нельзя оценить и вычислить в его вкладах и затратах, где дающий может израсходовать себя до «абсолютной диссеминации»[69], дар оказывается в высшей степени спорным, ибо он отрывается от блага, которое кажется необходимым основанием этического и разумным масштабом для различия добра и зла.

Дискурс о нем, кажется, становится *alologos* и *atopos*[70]— так Платон охарактеризовал высказывания Сократа о смерти. Когда, начиная с интерпретации диалогов Платона, Деррида приступает к дискурсу о даре, он выражает его неподдающиеся учету характеристики в двусмысленности «фармакона»— понятии, которое употребляется в «*Pharmacie de Platon*»[71]. Позднее он проверяет его парадоксы историей Бодлера, в которой нищему дается фальшивая монета, историей, которая в деконструкции Деррида сама оказывается «фальшивой монетой»[72]. В дальнейшем, в неожиданном и для этики прибыльном смысле он интерпретирует его как дар смерти в горизонте мышления Э. Левинаса, Я. Паточки, М. Хайдеггера и С. Кьеркегора[73].

«*Den Tod geben*»— эта ошибочная с точки зрения языка формула главным образом означает, что всякому дана смерть: как толкование, понимание дара смерти, понимание возможности жить для смерти. Деррида здесь, ссылаясь на Паточку, придерживается мнения Сократа.

Сократ, согласно «Федону» Платона, смог принять смерть как дар потому, что дал себе новое толкование смерти, объясняя, что его мышление могло стать чистым лишь в случае смерти, так как благодаря ей оно освободилось бы из «тюрьмы своего тела». Смерть есть освобождение мышления[74]. Если философствование означает стремление к смерти, то деконструкция знания связана с даром смерти.

Сократ к тому же понимает смерть так, что мыслящий принимает и воспринимает ее как ответственность мышления, чистого мышления, которое обосновывает всеобщие этические принципы. Здесь снова устанавливается связь деконструкции Деррида с тем аргументом, что универсальность этического приводит к безответственности или, во всяком случае, далека от того, чтобы обеспечить ответственность. Она заставляет выговаривать, отвечать, оценивать и разрешать мою неповторимость как элемент понятия[75]. На самом деле, ответственность возможна без признания универсальности этического, без возможности оправдания на основе общих масштабов, где она является ответственностью отдельного, единичного перед всеобщим. Такую «абсолютную ответственность»[76] взял на себя Авраам, который слышал голос Бога, велевшего ему отдать в жертву своего сына, и оправдал свой поступок по отношению к ничто и никому. Она велит так, как это описал С. Кьеркегор в «Страхе и трепете», что казалось для всякой общепринятой этики «ненавистью и убийством»[77], то есть полной безответственностью[78]. Однако именно абсолютная ответственность, которую принял на себя Авраам, стала источником происхождения трех религий, иудейской, христианской и исламской, которые до сегодняшнего дня определяют нашу жизнь, ибо благодаря им мы вообще знаем об этическом и ответственности.

Деррида, как и датский мыслитель, не подчиняет ответственность всеобщему, не растворяет ее во всеобщем. Деконструкция осуществляет анализ всеобщего как такового, которое постоянно предполагается даже в актах его отрицания. Это имеет значение также для справедливости, и тем самым мы, в заключение, приходим к узкому контексту положения «деконструкция есть справедливость»[79]. Деррида ставит вопрос о соотношении права и справедливости. Справедливость как деконструкция предполагает право как всеобщий порядок совместной жизни и институт взаимности. Абсолютная ответственность и ответственность отдельного человека с самого начала встречаются в игре, а именно всегда там, где к игрокам присоединяются другие.

Справедливость должна быть признана единичным и всеобщим, должна поставить единичное в справедливое отношение ко всеобщему. То же самое мы видим еще раз у Сократа. Его освобождение в смерти кажется несправедливым даже ему самому. Он не ставит право как таковое под вопрос. Он признает преимущество судьбы определять справедливость даже тогда, когда его несправедливое судебное решение стоит чужой жизни. Многопрославленная справедливость Сократа сбывается в том, что он даже в своем случае не претендует на упорядоченное знание.

Но в то же время его случай, по Деррида, обращает внимание и на апоретические опыты справедливости, на то мгновение, когда правило не защищает и не гарантирует решение между справедливым и несправедливым[80]. Деррида подчеркивает слово «решение». Справедливость есть деконструкция, так как она должна быть всегда новым решением между справедливым и несправедливым, не имея возможности предположить всеобщее правило, всеобщий критерий, всеобщее понятие справедливости в качестве основы права. То же самое имеет значение для повседневной практики правосудия. Судьи созданы для того, чтобы в каждом конкретном случае принимать ответственное решение: что для «юридического казуса» представляет собой этот отдельный случай и по какому закону он должен оцениваться? Судьи должны каждый раз по-новому решать отношение единичного и

общего, которое никогда не является несомненным.

Вопреки мнению «справедливой идеологии»[81], остается такая основа «авторитета» права и власти, которая в своем имени содержит мистическое, как сказал Деррида вслед за Паскалем и Монтенем[82]. Это и есть то, на что указывает тезис «деконструкция есть справедливость», так как он одновременно предполагает право как элемент вычисления и рассчитывает на невычислимое.

Часть 6

От такой увлекательной философии трудно ожидать точных указаний— будь то для занятий философского мышления или для политики. Деррида все же «подарил» вопросу философской политики нарастающее внимание, с одной стороны, на примере философской политики, как она приблизительно дана М. Хайдеггером, В. Беньямином и Г. Коленом[83], а с другой стороны, на примере анализа самого европейского мышления как политического. Европейское мышление было уже при Сократе политическим мышлением; сравнительно недавно оно одинаково наставляло на правильный путь как либерализм, так и социализм, как капитализм, так и коммунизм, как национализм, так и глобализм; не нужно исключать и того, что в нем коренится и антисемитизм. По Деррида, долг (обязанность) состоит в возможности по-новому ставить вопрос Европы и европейских границ, которые следует изучать как философские, а не как географические[84]. Является долгом снова идентифицировать, что объявилось под именем «Европа» как «обещание», открыть Европу для каждого, кто не был и не будет европейцем, а также признать европейское наследие демократической идеи не как нечто хорошо обоснованное, а как нечто, что еще должно быть обдуманым и что еще пребывает в будущем; Деррида считает долгом почитать различие, идиому, меньшинство, единичность перед лицом всеобщности и универсальности формального права, сопротивление против расизма, национализма и отчужденности, во всем и всюду терпеть и уважать то, что не подчиняется авторитету разума, даже если это совершено на основе различных верований. Следует уважать и те формы мышления, которые ставят разум под вопрос и предпринимают попытку припомнить историю того, как принудительно склоняют к порядку разума, ибо такие формы мышления не являются неразумными и тем более иррациональными[85].

В недавнем балансе «Апорий», которые он распознал в мышлении, Деррида повторил эти положения[86].

Перевод Т.Б.Марковой

Примечания

[1] Кант И. «Ответ на вопрос: Что есть Просвещение?»// Кант И. Сочинения в 6 т. М., 1966. Т. 6. С.25-37.

[2] Биографию Деррида см.: Bennington G., Derrida J. Jacques Derrida. P., 1991. По-немецки: Jacques Derrida. Ein Portraet. Fr. a. M., 1994.

[3] См.: Гусерль Э., Деррида Ж. Происхождение геометрии, М., 1996.

[4] *La voix et le phenomene*. P., 1967.

[5] *De la grammatologie*. P., 1967.

[6] *L' ecriture et la difference*. P., 1967.

[7] *La dissemination*. P., 1972.

[8] Glas. P., 1974. *L' archeologie du frifole*. P., 1990. *Eperons. Les styles de Nietzsche*. P., 1978. *La carte postale de Sokrate a Freud et au-dela*. P., 1980.

[9] Derrida J. *Babilonische Tuerme. Wege, Umwege, Abwege*. B: *Difference in translation*. Ithaca, 1985 и в: *Ubersetzung und Dekonstruktion*. Fr. a. M., 1997, С.145: «Перевод поистине есть момент в возрастании оригинала; оригинал совершенствуется в переводе, он восполняет самого себя и совершенствуется, увеличиваясь».

[10] *Force de loi/ Force of Law: 'The mystical Foundation of Authority'*: Cardozo Law

Review 11, 5-6, 1990, *Gesetzkraft*. Fr. a. M. 1991. В этом тексте, в котором содержится положение «деконструкция есть справедливость», Деррида связывает связывает проблему справедливости с тем обстоятельством, что он принужден принимающими его американцами говорить на языке принимающей его страны. В *Adie a Emmanuel Levinas* (P., 1997, P.37— 211) он излагает— в связи со своим долгом гостя, приглашенного на симпозиум в память об Эммануэле Левинасе— философию его как философию гостеприимства.

[11] *Apories*. P., 1996. P.35.

[12] Сначала появилась на английском и испанском, а затем и на французском под заголовком *Ponctuations: le temps de la these // Du droit a la philosophie*. P., 1990 (P. 439— 459). Тогда Деррида наконец получил то, что соответствует габилитации в немецкой системе высшей школы.

[13] *Ibid.*, P.32.

[14] *Ibid.*, P.29.

[15] *Ibid.*, P.32.

[16] J. Derrida «Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms» In: David Carroll (ed.), *The states of 'theory'. History, Art, and Critical discourse*. N.Y., 1990.

[17] *Force de loi / Gesetzkraft*. P.35/30.

[18] *Ponctuations*. P.456.

[19] *Ibid.*

[20] *Einige Statements*. P.11.

[21] *Ponctuations*. P.459.

[22] Ницше Ф. *Генеалогия морали*.

[23] Ницше Ф. *Esse Homo*. «Почему я такой мудрый?»

[24] *Esse Homo*. Ницше формулирует свою «военную практику» в «четырёх положениях», которые можно прочесть равно как основоположения доброй практики аргументации: «Во-первых: я нападаю только на вещи, которые победоносны,— я жду, когда они при случае будут победоносны. Во-вторых: я нападаю только на вещи, против которых я не нашел бы союзников, где я стою один,— где я только себя компрометирую... Я никогда публично не сделал ни одного шага, который не компрометировал бы: это мой критерий правильного образа действий. В-третьих: я никогда не нападаю на личности— я пользуюсь личностью только как сильным увеличительным стеклом, которое может сделать очевидным общее, но ускользающее и трудноуловимое бедствие. ... В-четвертых: я нападаю только на вещи, где исключено всякое различие личностей, где нет никакой подоплеки дурных опытов». Вклад Деррида в интерпретацию Ницше см.: Behler E. *Derrida— Nietzsche, Nietzsche— Derrida*. Muenchen, 1988.

[25] Ср.: статью автора «Философствование как уклонение от учения. Межиндивидуальное ориентирование у Сократа и Платона, Ницше и Деррида» в Josef Simon (Hrsg.) *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Fr. a. M., 1995. P. 213-238

[26] Я не хочу подчеркивать столь важную для Деррида враждебность.

[27] Аристотель. *Метафизика* XIII, 4, 1078 b 17-25.

[28] Ср. дефиницию дефиниции (*definitio fiat per genus proximum et differentias specificas*): Аристотель. *Топика*. 1, 8, 103 b 15 и Фома Аквинский. *Сумма теологии*. I, вопр. 3, разд. 5, заключение.

[29] Derrida J. *Interpretation at war. Kant, der Jude, der Deutsche*. In: *Das Vergessen(e)*. Wien, 1997. P. 94.

[30] Платон. *Федр*. 229 с и 230 с.

[31] См.: Аристотель. *Метафизика*. Там же.

[32] Ницше Ф. *Генеалогия морали*. III часть.

[33] Деррида вводит это понятие в «Грамматологии» (*De la grammatologie*. P., 1967. P.21/23) как «деседиментирование» смысла— смысла, который имеет свой исток в смысле логоса: «не слом, но разложение, де-конструкция всех значений, которые имеют свой исток в значении логоса». Ср.: к этому понятие седиментированной истории у Гуссерля: Stroecker E. Husserls transzendente Phaenomenologie. Fr.a.M., 1987. P.170 f.

[34] Jacques Derrida «Ousia et gramme. note sur une note de Sein und Zeit»: Marges. P.31-78.

[35] Платон. Федр. 274b-278b.

[36] Деррида подробно занимается ею в «Фармацевтике Платона»: *La dissemination*. P.77-213.

[37] Деррида разъясняет эти взаимосвязи на примере Гуссерля: *Die Stimme und das Phaenomen*.

[38] Деррида различает между логоцентризмом и фоноцентризмом. «Логоцентризм— это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком, т. е. зависящее от логоса. Это— генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса ит.д.) в центре всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы. ... Это способ соединения и собирания всего. Способ европейский, греческий по своему происхождению. ... Однако фоноцентризм, как я бы сказал, более универсален, а я провожу различие между логоцентризмом и фоноцентризмом. Последний можно обнаружить даже в китайской культуре, где никогда не было логоса и где письмо по своему типу не является фонетическим; тем не менее и там заметна власть голоса». (См.: *Философия и литература*.// Жак Деррида в Москве. М., 1993. С. 171-172).

[39] Аристотель. Об истолковании. 1. 16 а 3-18. Деррида цитирует это место в «Грамматологии» (P.21/24).

[40] Аристотель. Об истолковании. 3. 16 b 19-25. Аристотель говорит последнее об именах, но это тем более действительно для высказываний.

[41] *De la grammatologie*. P.82/98.

[42] *La Différance*. In: *Marges de la philosophie*. P. 1-29, *La Dissemination*, P.349-414. Деррида трактует об архи-письме только в течение короткого промежутка времени, с 1966 до 1968 гг., чтобы затем разрушить его в других фигурах. Detlef Thiel: «Urschrift systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der archi-écriture». Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt a. M. 1997. P.60-98.

[43] *Философия и литература*.// Жак Деррида в Москве. М., 1993. С.165.

[44] Кант И. Критика чистого разума. А 632/ В 660. Фейербах Л. Изложение и критика лейбницевской философии. Сущность христианства. Heidegger M. Nietzsche. 1961, Bd. 1-2, P.321, 348.

[45] *L' autre cap, suivi de la democratie ajournée*. P., 1991. P.76.

[46] *Donner le temps I: La fausse monnaie*. P., 1991: «Мы уже более не можем столь легковерно полагать, что мы исходим из самих вещей, обходя «тексты», просто уклоняясь от цитирования и от появления видимости «комментирования». По-видимости, прямейшие, самым прямым способом имеющие конкретную, личную и якобы непосредственную хватку на «сами вещи» сочинения существуют «в кредит»: подверженные авторитету комментария или повторного издания, которые они сами не способны прочитать».

[47] *Interpretation at war*. P.115.

[48] «Я настаиваю на том, что не существует одной-единственной деконструкции. ... Деконструкции совершаются повсюду, и они всегда зависят от особенных, локальных, идиоматических условий. ... я знаю и часто напоминаю моим читателям

о том ... , что деконструкция должна быть единичной и зависеть от различных конкретных условий, в которых она возникает»: *Философия и литература.*// Жак Деррида в Москве. М., 1993. С.165.

[49] *De la grammatologie.* P.39/45.

[50] *Apories.* P.35.

[51] *Force de loi.* P. 48: «Вообще, исполнение деконструкции следует двум разным путям или стилям, которые оно по большей части прививает друг к другу. Первый стиль обосновывающего и, по-видимости, неисторического рода: высказываются и выводятся формально-логические парадоксы; другой— исторический и анамнестический, кажется, есть стиль чтения текстов, стиль заботливой интерпретации и генеалогического метода».

[52] *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale.* P., 1993. P.17-19.

[53] Nietzsche F. *Der europaeischen Nigilismus.* KGW, Bd. VIII, 5 (71)/ KSA. Bd. 12. P. 211-217.

[54] *Философия и литература.*// Жак Деррида в Москве. М., 1993. С.173.

[55] *Ibid.*

[56] Так сильно, что на мышлении Левинаса деконструкция почти утрачивает свою деструктивную сторону: «Но относительно мышления— такого как мышление Левинаса— я не имею никаких возражений. Я готов подписаться подо всем, что он говорит». (J. Derrida. *Alterites.* P., 1986. P.29-33 и 70-94) В своей работе в память о Левинасе год спустя после его смерти, Деррида заменяет деконструкцию подчеркивающей интерпретацией. К противопоставлению и взаимозаимствованию между Левинасом и Деррида смотри доклады Роберта Бернаскони (Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hrsg.): *Einsaetze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida.* Frankfurt a. M. 1997) и статью автора «Время и письмо. Соприкосновения между Левинасом и Деррида» (Allgemeine Zeitschrift fuer Philosophie. 21.1. 1996).

[57] *Apories.* P.49.

[58] *L' autre cap.* P.75.

[59] *Adieu a Emmanuel Levinas.* P.94. Деррида истолковывает мышление Левинаса в целом как мышление радушия. Левинас, со своей стороны, глубоко укореняет открытость для чужого в еврействе (там же).

[60] Сравни с: Derrida. *Adieu,* P.133 и с Кант И. Что такое просвещение? Кант называет толерантность «гордым именем», в котором еще отсутствует «дух свободы».

[61] «В центре моей работы последних десяти или пятнадцати лет находится структура «дар-яд». См.: Деррида Ж. *Философия и литература.*// Жак Деррида в Москве. М., 1993. С.172.

[62] *Falschgeld.* P.24: «При каком условии имеется добро по ту сторону исчисления? При том условии, что добро забывает само себя, что порыв есть порыв некоего отказывающегося от самого себя дара, то есть порыв бесконечной любви».

[63] *Ibid.* P.16.

[64] *Ibid.* P.20.

[65] *Ibid.* P.29.

[66] В традиционной этике шла речь об этом как о «перерасходующем», как о добром сверх той меры, в которой его можно требовать. Ср.: Heyd D. *Supererogation. Its status in Ethical Theory.* London. 1982.

[67] Насколько это соответствует также кантовскому категорическому императиву, мы здесь оставляем открытым. Кант выразительно отводил отождествление категорического императива с «золотым правилом». Ср.: *Основы метафизики нравственности.*// Кант И. Сочинения в 6 т. М., 1965. Т. 4(1). С.271.

[68] Falschgeld. P.200.

[69] Ibid., P.135. Деррида полемизирует с М. Моссом (см. его работу «Дар», вышедшую в русском переводе в 1997г.)

[70] Ibid. P.51.

[71] La dissemination. P.77-213 («Фармацевтика Платона»). Один из фармаконов, согласно Деррида, есть само письмо, а другой— сам Сократ.

[72] Derrida J. Falschgeld.

[73] Derrida J. Donner la mort/ Den Tod geben.

[74] Ср.: Derrida J. Donner la mort. P.19 и далее.

[75] Ibid. P.62.

[76] Ibid. P.66.

[77] Ibid. P.62.

[78] Ibid., P.65.

[79] Это имеет значение также и для дара. Деррида понимает его так, что он превосходит все масштабы экономии и тем самым их деконструирует, но при этом их одновременно уже и предполагает. Falschgeld. P.45.

[80] Force de loi. P.38.

[81] Ibid. P.32.

[82] Ibid. P.29. В деконструкции этих Деррида открывает также «раскрытие, освобождение, разложение осадков правовой надстройки, структуры которой скрывают и одновременно отражают экономические и политические интересы господствующих общественных сил». (P.32/27).

[83] Ср.: Derrida J. De l'esprit. Heidegger et la question. P., 1987.

[84] Derrida J. Apories. P.39.

[85] Derrida J. L'autre cap. P.75-77.

[86] Derrida J. Apories. P.40.

Об авторе

Вернер Штегмайер (Werner Stegmaier)— профессор, директор института философии (Institut für Philosophie) Грейфсвальдского университета им. Эрнст-Моритц-Арндта (Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald), Германия.

См. также <http://www.uni-greifswald.de/~philoso/Stegmaier.htm>

Деконструкция логики— логика деконструкции?

ФранкХ.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В. СПб., 1999. С. 92— 104

Деконструкция и логика

Слово «логика» довольно часто встречается в текстах Деррида. Однако, при чтении текстов, в которых речь идет о логике, нельзя не заметить некоторой амбивалентности в использовании им этого слова: такое впечатление, что Деррида использует слово «логика» так, что оно должно характеризовать одновременно как деконструкцию логики, так и саму деконструкцию по себе. Это порождает вопрос: есть ли нечто типа логики деконструкции?

Если была бы какая-то логика деконструкции, то она, вероятно, должна быть логикой, деконструирующей логику.

Но разве не была бы это логика, сама себя деконструирующая, другими словами, была бы вообще еще логика в каком-то осмысленном употреблении этого слова?

Итак, вопрос в том, что деконструирует деконструкция, когда она деконструирует логику.

Деконструкция, говорит Деррида, «подрывает метафизику логоса, присутствия и сознания в ее самой бесспорной очевидности». «Таким образом,— выводит он,— речь идет о том, чтобы деконструировать идею знака»[1], метафизическое понятие знака. Для этого необходимо совершить разрыв, «разрыв с симметрией»[2], во власти которой находятся все оппозиции метафизики.

Логос, присутствие и сознание в метафизической традиции мыслятся в аспекте их единства, единства бытия. Это единство в свою очередь продумывается как Dasein, подручность, наличие, то есть всегда в каком-то смысле как присутствие теперь (Gegenwärtigsein). Поэтому к «бесспорной очевидности» метафизического мышления относится то, что сущее (то, что есть) когда-нибудь да современно: или оно современно сейчас, или было современным в прошлом, или будет современно в будущем. И наоборот, что не было никогда современным и современным не будет, равным образом никогда не есть сущее. Со времен Аристотеля именно в этом состоит основополагающая очевидность западной метафизики.

«Современным» же в метафизике сущее мыслится либо в чистом присутствии, либо в данности сознания, либо в логосе:

присутствие— это просто наличие в смысле присутствия теперь, как это понимается непосредственно, что подразумевается, когда говорят, что нечто здесь, подручно, дано.

сознание— это наличие в смысле самого по себе присутствия теперь. Что я осознаю, о чем я знаю сейчас непосредственно, что я это сейчас знаю.

логос— это наличие в смысле присутствия теперь для другого.

Логос есть речь и мысль, то есть продуманная речь, осмысленная речь. Но ведь осмысленная речь не есть самоцель, а должна быть осмысленной как раз оттого, что в ней ведется о том, что само никогда не будет вновь чистой речью, а именно о деле. Слова речи, таким образом, ручаются за дело, о котором ведется речь. А речь о деле имеет место лишь постольку, поскольку не имеют дела непосредственно с самим делом. О деле говорят, если оно отсутствует (иначе делают его), но тем, что о нем говорят, оно вновь в наличии, наличествует в речи. Но в речи наличествуют, присутствуют в первую очередь только слова, те знаки в речи, которые должны означать дело. То есть, наличные знаки должны представлять нечто, что отсутствует, а именно дело. Фигура метафизики состоит как раз в том, что в логосе, то есть в речи метафизики, отсутствующее (дело) должно превратиться в наличное посредством наличного (слов, знаков). Так наличие знаков становится наличным присутствием для другого.

Эта идея знака, являющаяся идеей знака в метафизике, должна быть деконструирована. Деконструкция метафизического понятия знака— это совершение разрыва, «разрыва с симметрией», во власти которой находятся все оппозиции метафизики. Ибо идея знака покоится на оппозиции наличия и отсутствия. В метафизике эта оппозиция симметрична: отсутствующее— это то, что не налично, и это определение можно обратить: наличное— это то, что не отсутствует, то есть, что не неналичное, то есть наличное. Ось симметрии есть обращение посредством «не», негацией.

Так можно было бы переиграть все оппозиции метафизики, в игре, которая основана в метафизике на тавтологическом противопоставлении бытия и не-бытия.

С этой симметрией нужно порвать. То есть деконструировать противопоставление бытия и небытия, которое разворачивается в противопоставлении метафизических оппозиций. Определенные противопоставления теряют определенный смысл, когда

«не» не чисто противопоставляет, а как-то связывает и тем самым не является более чистым «не».

«Деконструкцией,— говорит Ж. Деррида,— понятия приводят смысл, который им впечатал метафизический дискурс, «к скольжению».., чтобы с ним разойтись и от него отклониться»[3]. Понятия, смысл которых скользит, Деррида называет знаками в «бесконечном обмене знаков»[4].

Если мы в соответствии с этим спрашиваем об отношении деконструкции и логики, мы должны исторически и систематически начинать очень рано, а именно, с истока западной метафизики, а значит, со сцепления западной логики и метафизики. Ибо логика мыслится в метафизике из логоса, который сам уже определен оппозицией бытия и небытия, или наличия и отсутствия. Это определение логоса в метафизике проявляется в метафизических предпосылках понятия знака, согласно которым знаки должны представлять отсутствующую вещь, то есть в наличии знаков должна быть наличной отсутствующая вещь.

Отсюда, деконструкция логики должна быть всегда и деконструкцией этого понятия знака, и его метафизических предпосылок.

Тем самым мы можем дать первый предварительный ответ на наш исходный вопрос о том, что деконструирует деконструкция, когда она деконструирует логику:

Деконструкция деконструирует логику тем, что она деконструирует метафизическое понятие знака. Но это значит, что деконструкция деконструирует логику тем, что она выявляет знаковое в знаке.

Знаковая функция знака

Знаки имеют значение. То, что они имеют значение можно понимать так, что знаки указывают на что-то. В зависимости от того, как это нечто определяется, само определение знакового отношения будет давать разные результаты.

1. Знаки нечто означают, поскольку они обозначают. Они обозначают постольку, поскольку они нечто представляют, репрезентируют. Это происходит тогда, когда их понимают как знаки. То, что они представляют, когда они обозначают, именуют в устоявшейся философской терминологии понятием.

2. Знаки нечто означают также тем, что они нечто именуют. Названное должно быть чем-то, что противостоит знаку в знаковом отношении. Это обычно называют предметом или объектом.

3. Наконец, знаки нечто означают, когда они для чего-то что-то значат. Здесь знаки дают основание для толкования или интерпретации. То, чему знаки дают основание для интерпретации,— интерпретант. В нем происходит интерпретация, он есть то, что находится в основе интерпретации. Такое находящееся в основе в философии Нового времени именуют субъектом.

Тем самым, знаковое знака существует в триединстве: обозначение, именование, интерпретирование. Согласно Ч.Пирсу только эти три момента вместе и образуют в целом знак[5].

Окажись репрезентация отсутствующей вещи наличным знаком успешной, употребление знака должно быть— таково уж требование метафизики— однозначным и определенным. Чтобы достичь этих однозначности и определенности, триада— обозначение, именование, интерпретирование— должна быть стабильной. Однако стабильной она остается только тогда, когда варьируется самое большее один момент (отношение) этой триады.

(1) Обозначение удастся тогда, когда знаки являются константами, имеют постоянное значение. При этом интерес употребления знаков не в самих знаках, а скорее знаки превращаются в чистое средство для единственно интригующего отношения субъекта и объекта (как, например, в проблеме познания в философии Нового времени).

(2) Если же интерес, напротив, в именовании, то субъекты (интерпретанты)

должны предполагать свою нормированность самим употреблением знаков и как раз поэтому могут в этом отношении от себя абстрагироваться (например, в подходах теории референций).

(3) И наконец, различные интерпретанты могут успешно дискутировать об интерпретации, например, текста только тогда, когда они предполагают, что у объекта интерпретации (именно, у самого текста) есть нечто инвариантное (герменевтическая ситуация).

В западной философии (метафизике и логике) стабильность знаковой триады, а тем самым определенность и однозначность в употреблении знаков, должна быть обеспечена тремя логико-онтологическими законами— тождества, непротиворечия и исключенного третьего.

Таким образом, деконструкция метафизического понятия знака должна будет поставить в диспозицию деконструирования также и эти три принципа.

Логика деконструкции

Теперь я буду действовать следующим образом:

Я возьму эти три здесь так названные функции знака, которые получаются в результате развертывания пирсовского понятия знака, свяжу их с тремя логико-онтологическими принципами, а потом исследую, как они могут быть деконструированы. Это произойдет путем возврата к Аристотелю и Деррида. Этим я бы хотел показать, как можно понимать логику в ее знаковом характере, когда от метафизического понятия знака отказываются. Также может стать ясным, какой логикой деконструкция деконструирует логику.

А. Идентичность и знак как таковой в понимании метафизики.

При употреблении знаков речь должна идти о вещах, которые обозначают знаки. Однако мы имеем вещи не иначе, как через знаки. Но речь не должна идти исключительно о знаках. Стало быть, нужно всегда через знак или за знаком уметь увидеть вещь. То есть, знаки— единственное, что у нас есть в употреблении знаков, должны быть исчезающими, преходящими, чтобы прийти к вещам, которые мы имеем не иначе, как в знаках. Знаки должны исчезнуть в вещах. И тогда вещь должна быть тем, что остается, что собственно есть. Метафизически за это со времен Аристотеля ручается акцидентально-субстанциальное отношение. Знаки должны иметь свое значение в вещи, в объекте. Без этого отношения к вещи или своему объекту они, таким образом, не будут иметь никакого значения, они будут, как говорится, чистыми знаками, не более чем слова, звук и дым. Если знаки имеют свое значение только в отношении к объектам, которые сами не должны быть знаками, то объектное отношение должно быть однозначным и определенным. Ибо, если бы знак относился одновременно к различным, даже противоположным объектам, не выявляя в самом знаке, когда к чему он относится, откуда бы тогда знать тому, кто использует знак, для чего именно он его использует? Знак, как отсюда получается, может быть использован успешно в качестве знака только тогда, когда он обладает однозначным отношением к вещи, которую он обозначает. Итак, нужно обозначать вещь так, как она действительно есть сама по себе. Тем самым предполагается, что вообще есть вещь сама по себе, как нечто сущее. Как раз в этом-то и состоит очевидность метафизики присутствия.

Первая деконструкция логоса: деконструкция метафизического понятия знака касательно обозначения

Ж.Деррида показывает, что не знак исчезает в своем объектном отношении к вещам, а исчезают вещи или объекты, относительно которых предполагалось, что они уже не знаки. Они исчезают в знаке, то есть сами они должны быть поняты как знак.

В понимании метафизики знак должен к вещи быть только довеском, то есть он будет иметь значение лишь постольку, поскольку он ручается за вещь. Это значит,

что знак как знак будет находить свою идентичность не в том, что он есть— не в знаковом знаке, а в вещи. Но ведь вещь мы имеем не иначе, как в знаке, и только в знаке можем мы ее иметь, поскольку сам знак есть нечто, а именно как раз знак. Только своей идентичностью как знаком знаки могут обозначать, но при обозначении как знаки они не должны иметь, в понимании метафизики, никакой иной идентичности, чем идентичность вещи. Для знака при обозначении идентичность наступает порознь в неидентичности, знак как знак обладает всегда избытком идентичности по сравнению с тем, сколько может проявиться при обозначении. Знак, по Деррида, оказывается дополнением. Понятие дополнения (супплемент), с которым работает Деррида, имеет два внешне противоположных значения. Дополнение— это добавление, «surplus», оно обогащает наличную полноту тем, что оно ее «кумулирует и аккумулирует» до «избытка присутствия». Но дополнение— это также и замещение, оно «незаметно располагается на-место-чего-то», добавляет, «как если чувствуется пустота». «Дополнение дополняет»[6].

Знак есть дополнение. Он дополняет тем, что он интерпретирует. Он обладает surplus по отношению к обозначенному, и в этом излишке становится возможным нечто другое, а именно, его возможный интерпретант, как сказал бы Пирс.

Знак как означающее Деррида называет «сигнификант», то, что знак обозначает, он называет «сигнификат».

Сигнификант в своей противоположности сигнификату является дополнением в метафизическом понятии знака.

Решение, из которого смогло произойти это противостояние сигнификата (означаемого) и сигнификанта (означающего) в метафизическом понятии знака, требует дальнейших решений, принуждает к умножению означающих для того, чтобы обеспечить идентичность означаемого. Ибо знак есть повторяемое. Однако повтор должен повторять не тождественность означающих, а тождественность означаемого. Но означающее в повторе должно быть признано тем же самым знаком, чтобы повторить тождественность означаемого, к которой он должен отсылать. Повторяемость означающих должна служить тому, чтобы в повторе сохранилась идентичность означаемого. Знак должен быть подчинен «вещи», ее «значению». Так означающее превращается в знак для другой идентичности. В этом смысле оно есть «нехватка самотождественности»[7]. Но знаком для другой идентичности оно может быть только в силу своей идентичности, то есть благодаря излишку по отношению к чуждой идентичности означаемого. В излишней нехватке или в недостаточном излишке заложена возможность для означающего выделиться и отгородиться от означаемого в своей собственной идентичности— идентичности знака[8].

Дополнение, таким образом, может становиться опасным. В повторяемости знака заключается его возможное употребление в качестве означающего, но также и его злоупотребление против означаемого. В качестве дополнения он должен в повторе отсылать к тождественности означаемого, замещать ее в знаковом процессе, однако может это делать, только повторяя себя, добавляя свою собственную тождественность и, следовательно, выделяясь из означаемого.

Следовательно, нужны новые знаки, чтобы каждый раз заново гарантировать границу между полезным употреблением означающих— в повторе тождественности означаемого, и их опасным злоупотреблением— в выделении из означаемого и его имитации в повторе.

Однако «сама граница между обоими повторами в пределах самого повтора не может быть репродуцирована, высказана, ей нельзя придать значение, не производя при этом того, что она исключает»[9]. Ибо границу между правильным употреблением знаков, где они не должны делать ничего иного, кроме как значить другое (самих себя), то есть означать означаемое, и их злоупотреблением как раз

против этого означаемого, когда знаки значат что-то сами по себе, а не только другое (а именно, означаемое), можно попытаться маркировать только снова с помощью новых знаков. Однако именно вследствие того, что проведение границы может происходить только в знаках, проблема размежевания появляется вновь, только теперь уже для разграничивающих знаков. Таким образом, мы никогда не дойдем до означаемого, до его однозначного и определенного обозначения, а всегда будем пребывать в знаках.

Дополнение дополняет, означающее «незаметно располагается на месте» означаемого, наполняет это место и тем самым демаскирует его как пустое место. Поэтому означаемое находится «всегда уже в позиции означающего»[10].

Значение, вещь, которая предполагалась за знаком, никогда не могут быть наделены ничем иным, ибо в качестве знака они есть «только» некий знак.

В. Непротиворечивость и объектное отношение знака.

Поскольку означаемое оказывается означающим, поскольку обозначенное, вещь, может всегда превратиться снова в знак, то объектное отношение, в котором знак должен иметь только одно значение, всегда вновь растворим в знаковом процессе. Смысл знаков скользит, если знаки могут отсылать только к знакам, и этот отсыл не находит когда-то окончательной опоры/остановки в незнаковом, поскольку окончательная фиксация— чистая фикция. Но если нет последней остановки для смысла знаков, то смысл может ускользнуть и в свою противоположность, при этом такое скольжение нельзя будет обозначить как противоречивое. По Деррида, оно происходит до всякого противоречия, так как не имеет опорной точки для того, чтобы фиксировать то, что могло быть названо противоречием.

Вторая деконструкция логоса: деконструкция метафизического понятия знака относительно называния

Деррида говорит о понятиях, которые непротиворечиво выражают свою противоположность. Они на это способны, поскольку они имеются раньше, чем любое мышление, которое может помыслить противоречия и именно поэтому хочет себя дисциплинировать до непротиворечивости. Деррида демонстрирует это на Декарте, он отсылает к Фрейдю и психоанализу. Однако весьма иллюстративный для логики случай, не названный у Деррида, насколько я знаю, находится уже у Аристотеля, который считается не только основоположником западной логики, но и изобретателем самозапрета мысли на противоречивость. Он провел различие между противоречивыми понятиями и понятиями, которые выражают свою противоположность непротиворечивым образом, и даже положил это различие в основу своего философствования.

Эта точка очень интересна потому, что здесь может быть продемонстрировано, что то, что имеет в виду деконструкция, всегда является также и конструктивным начинанием. Я могу быть только краток. Для Аристотеля важно, что исключение противоречия может быть потребовано только там, где речь и мышление имеют дело с Сущим. Ибо только то, что есть, т.е. Сущее, может быть фиксировано именами. Но то, что может быть фиксировано именами, должно быть названо однозначно, требует Аристотель. Именно это содержится в положении о непротиворечии. И при том не потому, что оно иначе было бы названо неправильно, — ведь этого вовсе нельзя знать,— а потому, что иначе не было бы коммуникации:

«...если сказали бы, что слово имеет бесчисленное множество значений (то есть, что отдельное имя для каждого понятия, которое может обозначать слово, установить невозможно— Х.Ф.), то, совершенно очевидно, что речь была бы невозможна; в самом деле, не означать что-то одно— значит ничего не означать; если же слова ничего [определенного] не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против, а в действительности— и в свою защиту, ибо невозможно что-то мыслить, если не мыслят что-то одно; а если мыслить что-то одно возможно,

то для него можно будет подобрать одно имя»[11].

Когда сущее называют сущим, то получают истинное высказывание, когда же не сущее— сущим, то ложное. Истина и ложь уже предполагают называемость, а значит и отношение к сущим и не сущим. Не сущее есть только дефицитный модус сущего в сфере называемого, то есть в сфере действия требования непротиворечия.

Для Аристотеля, стало быть, другое бытия не есть небытие (небытие есть лишь отрицание бытия в сфере называемого), но становление. То, что становится, еще не есть, именно поскольку оно становится; и оно также не не есть, именно поскольку оно становится. И вот здесь-то нельзя фиксировать что-то именами, так как ведь мы имеем дело не с сущим, и поэтому здесь требование непротиворечия не представляется осмысленным. Для этой сферы мышления Аристотель развил другой понятийный инструментарий, а именно мышление в понятиях, которые непротиворечиво выражают свою противоположность. Здесь самым важным понятием для Аристотеля является понятие *dynamis*. Можно было бы попытаться проследить осмысливание сущего и становления от Аристотеля до Деррида как продолжающуюся деконструкцию, то есть конструкцию и деструкцию функции называния (именной функции) знака.

С. Исключение третьего и интерпретирующее испытание знаками.

Излишек знака по сравнению со значением, означающего по сравнению с означаемым, оказывается излишком, который открывает пространство для интерпретации знаков. Интерпретант— это третье между знаком и объектом, которое, однако, должно бы быть исключенным, если отношение между знаком и объектом должно оставаться однозначным (то есть стабильным) и сущим (то есть имеющим свое значение в объекте). Здесь также уместно обращение к Аристотелю: в «Метафизике» 1007a10-20 он поясняет, что если не будет исключен излишек интерпретации, который относительно отношения между знаком и объектом оказывается произвольным и случайным, то вся речь будет носить случайный, акцидентальный характер. Но тогда будет невозможна коммуникация[12].

Аристотель изобретает метафизику и ее логику, чтобы придать интерпретации знаков определенное направление (а именно, на сущность (*ousia*) и на определенное бытие сущности (*ti en einai*)) и тем самым исключить внешне возможный произвол интерпретации и таким образом гарантировать удачный исход коммуникации.

Третья деконструкция логоса: деконструкция метафизического понятия знака относительно интерпретирования

У Деррида логика сама становится интерпретируемой[13]. Этим не подразумевается, что есть различные интерпретации логического формализма или что есть различные логические формализмы, которые сами уже являются интерпретациями того, что должно быть логикой, но то, что в зависимости от условий, при которых происходит коммуникация, то, что должно быть логикой, может быть всегда неожиданно чем-то другим. И что поэтому не может быть никакой вышестоящей логики, никакой металогики для когда-либо случающейся коммуникации. Это значит: деконструкцией сама логика превращается в знак. Таким образом, когда Деррида повторяет слово «логика», он сдвигает его смысл, он отсылает каждый раз по-другому к тому же самому знаку. Он отсылает к логике, которая именно этим отсылком обнаруживается как знак, как повторяемое, которое в деконструкции повторяется всегда по-другому. Деконструированная логика тогда была бы каждый раз новой интерпретацией логики. В таком случае можно было бы сказать, что нет логики, вообще определяющей всеобщие условия для возможности коммуникации. Но это не значит, что коммуникация становится нелогичной или даже невозможной, скорее этим Деррида хочет указать на то, что каждая коммуникация всегда может иметь в диспозиции логику коммуникации и имеет ее. И это имеет силу

и для ситуаций коммуникации, в которых речь идет о самой деконструкции. Логика деконструкции должна быть всегда новой, другой, в зависимости от коммуникативных предположений, при которых деконструируется.

Таким образом, сама деконструкция получает скользящий смысл, становится понятием, которое должно непротиворечивым образом выражать свою противоположность. Приставка «de-» стоит в противоположность приставке «con-»: «рас-» по отношению к «над-» у строения, то есть расстраивание/разбор надстройки и надстройка расстроенного. Нечто надстраивать, нечто конструировать (состраивать)— это всегда в какой-то мере креативный процесс. Это верно, конечно, и в отношении надстройки разбора, то есть в отношении деконструкции. Таким образом, деконструкция сама находится в традиции конструкции. Деррида это знает. Если для Деррида есть логика деконструкции, то она имеет свое место в этой традиции. Ибо конструкция— это нечто третье по отношению к знаку и его объекту. Но место третьего Деррида называет призрачным, так как это место испытания знаками, в котором знаки раскрывают всю свою силу в интерпретации, возможной каждый раз заново. Логика деконструкция была бы возможна как логика испытания призрачным знака, которое всегда уже было здесь и сейчас, не будучи здесь и сейчас никогда. Оно ни в наличии, ни в настоящем, поскольку его появление есть исчезновение. Речь идет о том, что Деррида назвал следом, следом призрачного знаков, которому можно только следовать, не умея это призрачное ухватить.

Но именно это могло бы быть метафорой, подходящей для интерпретации.

Лео Шпитцер в своем очень поучительном докладе на этой дискуссии описал литературный жанр подобных стихов о вещах и убедительно указал их место в истории литературы. Хайдеггер, со своей стороны, с полным правом отметил взаимосвязь понятий «прекрасно» и «кажется», что звучит и в знаменитом гегелевском обозначении прекрасного как чувственно воспринимаемой видимости идеи. Но есть и имманентные причины. Как раз из совместного действия звучания и значения слов следует дальнейшая ясная инстанция решения. Так же, как в данном стихотворении звук «s» образует звуковую ткань («was aber schön ist, selig scheint in selbst») или как метрическая модуляция стихотворения конституирует мелодическое единство фразы (метрический акцент падает на schцn, selig, scheint, in, selbst), так для рефлексивного вторжения, напротив, не имеет значения, как может быть представлено прозаическое «кажется». Оно, напротив, означало бы прорыв обыденной прозы в язык стихотворения, искажение поэтического понимания— то, что постоянно угрожает всем нам. Ведь мы все обычно говорим прозой, что привело в удивление мольеровского господина Журдена. Это же привело современную поэзию к в высшей степени герменевтическим стилистическим формам, которые выдерживают вторжение прозы. Данному стихотворению Мерике подобный прорыв не вполне чужд. Язык этого стихотворения порой приближается к прозе («Wer achtet sein?»— кому она видна?). Но положение этой строки в целом, а именно то, что она представляет собой концовку стихотворения, придает ему особый вес гномы. И в самом деле, стихотворение иллюстрирует с помощью того, о чем в нем говорится, почему стихотворение не есть указание или информация, а обладает ценностью само по себе. Свет не только понимается, но и излучается всем видом этой лампы, что висит в тишине и забвении и нигде более, кроме как в этом стихотворении, не светит. Внутренний слух улавливает здесь соответствие «прекрасно» (schön) и «одушевленно» (selig), «кажется» (scheint) и «само» (selbst), и наконец, это «само», которым завершается ритм и которое смолкает, позволяя удержать это иссякшее движение для нашего внутреннего слуха. Оно же позволяет вспыхнуть тихому струящемуся свету в нашем внутреннем зрении— свету, который мы и называем «светить» (scheinen). Таким образом, мы умом понимаем не только то, что сказано о прекрасном, и то, что автономия произведения искусства не зависит от какого бы то

ни было его использования,— наше ухо слышит и наше понимание улавливает свет прекрасного как его истинную сущность. Интерпретатор, осознающий основания, на которых он базируется, исчезает, но текст говорит.

Перевод В.В.Савчука

Примечания

[1] Derrida. *Grammatologie*, Frankfurt am Main, 1990, 128 f.

[2] Derrida. Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus, in: Derrida. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main, 1972, 412.

[3] Ibid. 413.

[4] Derrida. Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, ebd., 424.

[5] Vgl. z.B. Charles Sanders Peirce. Neue Elemente, in ders.: *Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*, Frankfurt am Main, 1991, 344f.

[6] Derrida. *Grammatologie*, ibid. 250.

[7] Derrida. *Ellipse*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, ibid. 446. and A.Sica, 1984.

[8] Derrida. *Die Archäologie des Frivolen*, 129f.

[9] Derrida. *Die Archäologie des Frivolen*, 129.

[10] Derrida. *Grammatologie*, 129.

[11] Аристотель. *Метафизика*. 1006b5-10.

[12] «Конечно, ничто не мешает, чтобы одно и то же было и человеком, и бледным и имело еще бесчисленное множество других свойств, однако в ответ на вопрос, правильно ли, что вот это есть человек (а именно, какой-то определенный человек— Х.Ф.) или нет, надо сказать нечто такое, что имеет одно значение, и не нужно прибавлять, что оно также бледно и велико: невозможно перечислить все привходящие свойства, поскольку их имеется бесчисленное множество; так пусть спорящий или перечислит все эти свойства, или не указывает ни одного. И точно так же пусть даже одно и то же будет сколько угодно раз человеком и не-человеком,— в ответ на вопрос, есть ли это человек, не следует еще присовокуплять, что это в то же время и не-человек, если только не добавлять все другие привходящие свойства, какие только есть и каких нет; а если спорящий делает это, то уже нет обсуждения».

[13] Vgl. Derrida. Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ibid. 394.

Чистая критика Вальтера Беньямина

Савчук В.В.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб., 1999. С. 105— 135

Вальтер Беньямин, не принимая критику в духе Канта как проверку всего того, что выносится на суд разума на действительность существования, полагал, что «задачу критики насилия можно описать как представление его отношения к праву и справедливости. Ибо действующая причина становится насилием в точном смысле слова только тогда, когда она вступает в нравственные отношения»[1]. Но единственна ли плоскость, на которой обнаруживает себя феномен насилия как таковой? И даже оказавшись на этой плоскости по воле Беньямина, мы не можем запретить себе вопрос об однозначности оппозиции права и справедливости. Может

ли право само по себе не служить субститутом несправедливости? История дает нам многочисленные примеры их инверсий и взаимообращений. Однако такой путь анализа не привлекает Бенямина. Решая свои проблемы, он оставил без внимания неразрывность двух аспектов насилия в трактовке Аристотеля[2] (насилие в физическом и нравственно-психологическом смысле). Оставив другим размышлять о насилии воспитания и формообразования, канона красоты и боли возвышенного, самонасилии (аутодеструкции), которые дают ясность и определенность знаний об этом мире, он сконцентрировал внимание на противопоставлении чистого и мифического насилия.

Избранное им направление поиска имеет биографию. Бенямин говорит о справедливости исходя из своего собственного чувства несправедливости (да и может ли быть иначе), говорит из ситуации еврея в Германии начала века, из двойственной ситуации человека, воспитанного в и на немецкой культуре, но ей чужеродного, постоянно чувствующего себя таковым, благо внутренний мир притязаний и внешний мир неприятия его идей тому способствовали постоянно. Место своего возможного реванша он ищет то в России, то в Париже, то в марксистских и большевистских кругах, то среди интеллектуалов, собирающихся вокруг «Коллежа социологии». Его понимание справедливости питалось стремлением привести в соответствие с реальностью свои претензии на интеллектуальное лидерство и успех[3].

Жажда успеха на ниве мысли (которая в Германии той поры была ограничена стенами университета) и неприязнь к существующему порядку предопределили его личную историю. Философ по образованию, искусствоведа по теме диссертации, критик и эссеист по форме письма, художник по технике наблюдения, фланер по убеждению, он обладал способностью видеть в мелочах жизни как характерные черты настоящего, так и манифестации будущего. Внешние обстоятельства отвлекли его от проекта логики и системосозидания, на который ориентировало его университетское образование, выработавшее критерии научной работы. К тому же положение еврейского ученого требовало следовать определенной жизненной стратегии, которую очертил Ницше: «Взгляните с этой точки зрения на еврейских ученых— они возлагают больше надежды на логику, стало быть, на принуждение к согласию посредством доводов; они знают, что с нею должны победить даже там, где против них налицо расовая и классовая ненависть»[4]. Уход с проторенной дороги логики, которую, к слову сказать, основательно расширили и обустроили к тому времени немцы,— поступок не только решительный, но и провидческий.

Работа «К критике насилия» была написана в 1921 году, после защиты докторской (в переложении на отечественную табель о рангах— кандидатской) диссертации «Понятие художественной критики в немецком романтизме». Внешне респектабельный, недавно женившийся доктор философии (замечу, что все гуманитарные дисциплины располагаются на философском факультете, и посему ученые, вне зависимости от своей дисциплины, получают степень доктора философии) пишет подряд две работы: «К критике насилия» и «О судьбе», которые Ю.Хабермас тематически объединяет[5]. Собственный опыт литературной критики и устойчивый интерес к проблемам иудаизма, накладываясь на еще не остывшую память о первой мировой войне, являли собой контекст работы о насилии.

Критика насилия осуществляется им до всех преступлений, вменяемых правовой властью, вовлекшейся в национал-социалистский проект (ведь Гитлер не отменил ни одного закона, существовавшего до него, не изменил ни одной строчки, за исключением известной поправки к конституции, согласно которой было запрещено принимать евреев на государственную службу), до того, как пришлось бежать коммунистам и евреям, до всех ужасов концентрационных лагерей. Можно только удивляться беняминовской интуиции, которая, задолго до проявления правового

насилия во всей его доступной и недоступной представлению полноте, предварила современную критику тоталитаризма— правовой формы насилия— второй половины XX в.

Исключительный инстинкт самосохранения— оборотная сторона тонкой интуиции — вел по жизни Беньямина: предчувствуя в 1921 году магическую неотвратимость правового насилия, он бежит от него до тех пор, пока оно не достигло его на границе, у самых Пиренеев. Глядя на фотографии Беньямина, вижу неизменно грустные и настороженные глаза. Глаза без радости. Для него точными и пророческими оказались слова Хайдеггера: «Похоже почти уже на то, как если бы от человека под господством воли к воле закрылось существо боли, равно как и существо радости. Может ли переизбыток страдания принести тут еще некое изменение?»[6]. Иначе чувствовать Беньямин не смог, ни новые страдания, ни опыт страха и ужаса не открыли ему иного существа насилия: он не осознал, например, что насилие есть не только проявление инородного, но и земного способа существования. Что насилие может быть благом: без него нет ни воспитания, ни формообразования. В это же время на стороне «правового насилия» опыт ужаса и страха продумывался под видом экзистенциала Хайдеггером, признававшим проект силы, укорененный в почве, а также Э.Юнгером, который был, пожалуй, единственным, кто шел навстречу страху и боли, ощущал вкус жизни в сверхнапряжении, кто смотрел на боль и насилие не только с теоретических позиций, но и на позиции[7].

От желания справедливости к насилию критика

Чаяние какой справедливости движет Беньямином, когда он образует дихотомию «право— справедливость», парадоксально соотнося чистое насилие исключительно со справедливостью? При явно модернизированном/архаичном прочтении гнева Божия как проявления чистого насилия (можно ли в традиции, например, мусульманства говорить о насилии Бога, а не о гневе, суде, возмездии?), Беньямин точно попадает в болезненное место самоидентичности европейской цивилизации, в которой понятие о справедливости восходит к римскому праву. Он разрушает добропорядочный образ всеобщего права, уравнивательный и демократический потенциал которого столь часто превозносится и которое в доправовых пространствах, как идеальное состояние, ставится целью борьбы по сей день.

Исходный тезис беньяминовской критики таков: «Правополагание устанавливает власть и одновременно является актом непосредственной манифестации насилия»[8]. В основе права лежит бесправие. Здесь у Беньямина имелись предшественники, например Ж.Сорель, который «коснулся не только культурно-исторической, но и метафизической правды, когда полагал, что в основе любого права было «первоправо» короля или старейшины, иначе говоря, властвующего. Дело в том, что это *mutatis mutandis* сохранится в будущем до тех пор, пока есть право. Ибо перед лицом насилия, которое только и может гарантировать право, нет равенства, а в лучшем случае есть равное по величине насилие»[9]. Однако эта мысль в общем виде была заявлена лишь Беньямином. Он различает два момента права: право в момент установления его записанной формы— правоустановление— и право в его осуществлении— правоохранение; и тот и другой момент требует насилия. Тем самым Беньямин опровергает расхожее мнение о святости права, как впрочем, и мнение о надличностной природе справедливого порядка, основывающегося не на силе и личной прихоти господина, но на законе, которому в принципе подвластен и его непосредственный учредитель (штифтер).

Следующий шаг Беньямина— полагание оппозиции: насилие как средство (правовое) и чистое (справедливое) насилие. Он начинает с того, что направляет энергию традиционного противопоставления Бога мифу на различение двух видов насилия— мифического и божественного: «Справедливость есть принцип любого

божественного целеполагания, власть— принцип любого мифического правополагания... Мифическая манифестация непосредственного насилия в глубине проявляет себя идентично любому правовому насилию и доводит представление о его проблематике до понимания губительности его исторической функции, уничтожение которой тем самым становится непосредственной задачей»[10]. Он разводит их до противоположности по всем пунктам. Если мифическое насилие— правоустанавливающее, то божественное— правоуничтожающее; если первое устанавливает границы применимости, то второе безгранично и нелегитимно; если мифическое является источником вины и одновременно позволяет искупить вину, то божественное— вне вины, принуждая платить сполна; наконец, первое— грозяще и кроваво, второе— разяще и бескровно.

Божественное насилие не прочитывается Беньямином как правоустанавливающее и тем самым оказывается вне чувства вины. Последнее порождается тем, что Беньямин называет мифическим насилием (первородный грех и тотальное чувство признания вины— краеугольный камень христианской догматики— не входят в определение чистого насилия). Обвиняя правовое сознание в том, что старательно замалчивается,— в несправедливости, в насилии, лежащем в его основании,— Беньямин в классическом стиле психоанализа вменяет правовому сознанию чувство вины. Противопоставляя мифическому насилию чистое божественное, он выпытывает у правового бессознательного признание того, что своим рождением оно обязано «грязному» насилию. Так дезавуируется самодовольство власти. Вина же, впечатавшись в сознании европейских мыслителей второй половины XX века, воспроизводится в формуле «неразрывной связи мифа и современности», которая ведет к самоблокированию мышления и поступка, как, например, у авторов «Диалектики просвещения». Выход из круга, в который вовлекает себя мысль, признавая порочность связи современности и мифа, в том, что выходит за границы мифа, права, порядка, ответственности и вины: в инородном (Ж.Батай), во всеобщей забастовке (Ж.Сорель), в чистом насилии и языке (Беньямин) в движении «назад-в-до» миф или «вперед-за» современность, в постсовременность[11].

Позиция человека, по Беньямину, оказывается безысходной— божественное (справедливое) и мифическое (правовое) исчерпывают все возможности выбора. У человека есть лишь альтернатива: «Если он принял мифическое насилие, то он живет всю жизнь как вечно безмолвный носитель вины, которая имеет свой исток в мифическом правоустановлении; если же отдается божественному, то его жизнь становится священной, справедливость ее лежит в божественном целеполагании его (этого насилия) основы»[12]. Таким образом, чистое (целеполагающее) божественное насилие есть единственная справедливая реальность.

Попробуем установить истоки различия Беньямином мифического и божественного насилия, понять основу неожиданного отождествления правового насилия с мифическим и обнаружить тем самым точку опоры его критики. Те, кто, читая Беньямина, полагает, что чистое божественное насилие является насилием Бога, который пришел на смену кровожадным богам язычников, а значит, думает о временной последовательности,— те оказываются во временной воронке, поглощающей в себя «до» и «после», так как рано или поздно застигают себя в ситуации одновременности и современности Бога и языческого мифа. Ибо, по логике Беньямина, христиане, с именем доброго Бога Нового Завета отказавшись от нравов и обычаев порочного Рима, в итоге наследовали его Право. Это и позволило Беньямину уравнивать Право христианской Европы с мифическим правом, а мифу противопоставить Бога Иудеи, Бога, в актуальном времени противостоящего Праву. Противостоящего как тогда, так и сейчас. Современные носители римского права унаследовали, в свою очередь, и мифическое насилие— насилие Рима.

Жестко заданное Беньямином коловращение насилия заявляет о себе в момент установления Права и в процессе его воспроизводства. Тотальность и неустранимость мифического насилия может расколоть только то, что ему инородно, что судит из вневременного. По Беньямину, установление чистым насилием справедливости прерывает гегелевский ход истории такой ситуацией, в которой гнев иудейского бога (или, в угоду времени,— всеобщая забастовка) отменяет необходимость исторического процесса и универсальность римского права— проект европейского разума. Суд традиционной (в том числе и еврейской) общины, разрывая линейную историю и нарушая гомогенность демократического общества, возвращает (ветхо)заветное время. Воскрешается суд общины, традиции, безличного тела. Тот суд, у которого нельзя спросить, кто первым бросил камень. Все и никто, коллективное тело рода, руководствующееся ритуальными формулами суда— суда, построенного на представлении о симметрии ран, искупающих и очищающих от зла и нарушений установившегося порядка.

Таким образом, беньяминовская критика насилия опирается на еврейскую традицию, которая стоит вне христианской (питающейся идеей мирового, вненационального разума) истории и разворачивается вопреки сильному уравнительному потенциалу основополагающих идей западной цивилизации. Ансельм Хаверкамп отметил, что критика существующего порядка осуществляется Беньямином «в другом порядке величин, который, разумеется, схватывает не меньше, а именно: конфронтация мифического и божественного насилий, которую он разыскивает или же на которую намекает, состоит в спекулятивной противоположности «евреев» и «эллинов», аскетического спиритуализма и жизнеутверждающего сенсуализма»[13]. Отчетливо такое прочтение Беньямина мы обнаруживаем и у корейской исследовательницы Ким Йонг-Ок— не потому ли, что она также находится на сторонней позиции: не только вне европейского, но и вне христианского мифа? Не связанная немецкой политкорректностью, она трактует место, из которого говорит Беньямин, как «область вне родины». В своей книге «Автопортрет в тексте другого» она полагает, что «Беньямин, как Кафка и Фрейд, всегда был чужим... Чужой— это область вне родины. Но где находится родина— символическое имя для спасенного мира, в котором правит чистое, божественное насилие вместо «грязного» мифического насилия»[14]. Теоретическая дистанцированность имела своим истоком инородность Беньямина культуре, в которой он был воспитан.

В итоге Беньямин редуцирует всю сферу значений насилия к нравственно-религиозной проблематике. Было бы естественно обвинить Беньямина в игнорировании целого пласта исследований о становлении права, о кровавых расплатах и жертвоприношениях, прекращенных развитием правового сознания, в волюнтаристической трактовке божественного насилия и многом другом. Все это так, но, одновременно, все это оказывается несущественным на фоне его интуиций, которые остаются актуальными в критике европейской цивилизации. Беньямин, опережая время, ставит под вопрос фундаментальные ценности западной культуры. Его отказ от рационально-правового проекта, его неприятие фундамента правового государства— правоустановления— неожиданным образом совпадают с критикой европо- и логоцентризма западной цивилизации, которая на рубеже тысячелетий вновь проблематизирует свои истоки.

Принадлежа к гонимому народу, он обладал обостренным чутьем, регистрировавшим самые незначительные симптомы будущих «землетрясений», которые разрушают социальные тела, сцепленные и удерживаемые тем же римским правом. Но тогда же, в 1921 году он находит для себя единственную возможность властвовать, подвергнув критике основание европейской идентичности— основание демократии и правового государства— римское право. Право империи. Право

первогорода.

Нельзя не заметить, из какого места конструируется претензия Беньямина на власть критика. На него, как могильная плита, давил немецкий порядок, предъявляющий требования институции, которые, уместно напомнить, отказали ему в защите второй диссертации. Согласно тем критериям, которыми руководствовалась немецкая философия (чей дух выковал и закалил себя в трудную для нее эпоху; экономически и политически уступавшая своим соседям нация не могла быть на европейской сцене главным актером и компенсировала это претензией на власть метафизическую) в отношении собственных произведений, докторская работа В.Беньямина «Немецкая трагедия эпохи барокко» (1925) была оценена как «маловразумительная». Стоит ли быть снисходительным к этому отзыву в силу высокого рейтинга, который приобрел сегодня соискатель научной степени. Не обладавший склонностью к строгой мысли— системосозидание и логическое доказательство были противны его темпераменту,— он избирал свой путь: «Поступать всегда радикально и никогда не последовательно»[15]. Ведь ценен он оказался другим. Жалю самосознание западного общества в самое травматичное, и потому вытесненное, место— исток права,— но жалю не изнутри, не с сократовской любовью к Афинам, Беньямин упрекает правовое сознание так, как это, например, делают всевозможные «меньшинства»— от партий до сект, от нац- до секс-,— которые под видом требования справедливости к угнетенным настаивают на безоговорочном праве быть своему сообществу (Gemeinschaft), а в пределе осуществлять экспансию его ценностей на все общество (Gesellschaft). Такая справедливость вновь использует мифическое насилие, для которого характерна сила установленного закона, структуры, института— все то, что этнологи и социологи именуют структурным насилием.

Критика— изнанка претензии на власть. Беньямин заявляет ее столь открыто и проводит столь определенно, что остается неуязвимым для критики в свой адрес (и это следствие парадокса очевидности). Настойчиво акцентируя внимание на неправовом насилии, лежащем в основе любого права, он занимает экстерриториальную правовому пространству точку. Он говорит от имени всеобщности и тем самым выступает предтечей тех идеологов, которые претендуют на власть в информационном обществе— обществе, где, подтверждая провидение А. Кожева, реальность есть лишь то, о чем говорят, что интерпретируют, что обсуждают, обернувшаяся последовательным рядом идей об исчерпанности и фальсифицируемости искусства, культуры и означиваемой реальности[16]. Отчуждение права, передающегося в традиционном обществе по рождению,— результат тяжелого труда ученых, которые мнили себя адвокатами природы. Недаром история борьбы за право, блестяще проанализированная Рудольфом фон Иерингом в работе «Борьба за право» (“Der Kampf um's Recht”), сводится к постепенному признанию естественности уравнивающего, всех права[17]. Другую сторону, сторону «доправовую», становящуюся правовой, юристы обходят своим вниманием. Но, как замечает Беньямин, борьба за написанное право есть одновременно насилие против права неписаного: традиции, обычаев и преданий. (К тому же, как часто бывает, насилие во имя светлой идеи всеобщего права осуществляют одни, а плодами его пользуются другие.) Позже в этой игре «развала» традиционного тела выходит на сцену интерес единственно никогда и нигде не разваливающегося тела— тела сцепленного внутренним сродством тех, кто начал действовать и предпринимать. Например, тела Буржуазии.

В воспоминаниях друзей о Беньяmine неоднократно подчеркивался его интерес к теме иудейства, который был оборотной стороной ощущения своей «чуждости». «У меня нет ничего общего с евреями, / которые отчаиваются не начав,»— слова из стихотворения Вернера Крафта, младшего друга Беньямина (отметим характерную

деталь: у Беньямина почти все дружеские отношения выстраивались по типу «учитель— ученик», «старший— младший»; само собой разумеется, учителем был он), которые, по воспоминаниям поэта, вызвали негодование Беньямина (дело происходит в начале 20-х гг.). Крафт поясняет: «Это было совершенно ошибочное понимание. Речь шла, конечно, не обо всех евреях, а о тех, которые, прежде чем осмелиться, уже отчаиваются»[18]. Следующий пример: Беньямин выписывает и многократно цитирует важные для него слова Гельдерлина, который сообщал в канун нового 1799 года своему брату: «Кант— Моисей нашей нации, которую он вывел из египетского соиздания в свободную одинокую пустыню своей спекуляции и которой он принес энергетический закон со святой горы». Германн Коген, которого Беньямин также высоко ценил, в своей последней книге о Канте вышел на проблемы иудейства, на энергетический закон из первых рук. К тому же, когда Беньямин был уже ангажирован Марксом, он никогда не терял из виду ни Канта, ни иудейства. Мощный свод моста между Старым и Новым он представлял в своем лице и в своем письме»[19].

Ощущение собственной чуждости имело и другую— позитивную— сторону, оно позволяло ему встать над ограниченностью взгляда национальной культуры и осознать свою миссию соединения различных культур, языков, наций. Отсюда же произрастает его внимание к переводам, осмыслению фигуры комментатора, к соединению разнородного, к эстетическим понятиям мимезиса и подобия. Власть символического капитала, которым обладает переводчик, критик и интерпретатор осознана им одним из первых. Ее обретению способствовал свежий взгляд свободного писателя и критика.

Критика и интерпретация. Жест. Имя. Автор

Избранный им метод— критика— вовсе не случаен. Проштудировав критики Канта в университетах Фрайбурга и Берлина (1912-1915), Беньямин всю последующую жизнь от них отталкивался. Кантовским критикам он противопоставил критику искусства и литературы. Работа «К критике насилия» также была заявлена им в пику Канту, что, впрочем, не ускользнуло от исследователей: «Предлог «к» в названии работы поставлен намеренно. Точно также есть существенное различие между замечаниями «о» или опытом «чего-либо» и критикой предмета, который, как, например, насилие, значительно отдален от «разума» и «суждения». Нет большей дистанции, чем дистанция между разумом и необоснованным насилием, которое не только не позволяет рефлексии условий возможности самого разума (критическое оборачивание разума), но, напротив, представляет собой оборачивание на его слепое подобие, «чистое насилие»[20].

Беньямин последовательно избегает разговора о насилии как феномене жизни, как онтологическом условии существования человека, поступая так в силу особенности взгляда художественного критика, которая усиливается его укорененностью в иудейской традиции. На последнее обратили внимание Норберт Болц и Вильгельм ван Райен: «“Фигура комментатора” у Беньямина— пограничная форма в критическом спектре его эстетики— относится к иудаистской традиции комментирования, которая поэтому привлекается на службу литературного комментирования. Прообраз этого метода— экзегеза библейских тестов»[21]. Не ведая опыта войны, боли и ранения, как, скажем, Э.Юнгер, предпочитая вести речь о чистом Божественном насилии, о мифической Ниобее и ветхозаветных Кореях, Беньямин критикует корпус существующих текстов правового насилия, основание дискурса о насилии; оставляя за скобками многообразие реального насилия, он нащупывает зоны умолчания и болезненные точки легитимной власти.

Истоки его подхода к критике насилия можно увидеть не только в специфике литературно-критического взгляда и иудейской традиции комментирования, но и в личных притязаниях и внеличных обстоятельствах. Возможно ли проводить свою

волю, реализовывать себя, если традиционные институты власти не оставляют надежды выстроить обычную карьеру ученого? Изживание этой травмы вылилось в утверждение сверхзначимости критики.

Внутренняя дистанция к кантовским критикам, обозначенная в первой диссертации «Понятие критики искусства в немецком романтизме» (1919), планы выпускать журнал «Angelus Novus» (1921), цель которого — «возврат критическому слову его власти (Gewalt)» [22] (в том же году выходит работа «К критике насилия», имеющая повышенный градус злободневности), и, наконец, провал диссертации (1925) [23], позволивший ему на себе ощутить всю тяжесть критического слова и тем самым, полагаю, окончательно укрепиться в представлении о могуществе и власти критики, — вот главные этапы становления критической позиции Бенямина.

Стремление Бенямина выйти из круга кантовских критик, прорвать неукоснительность исторического процесса установлением справедливости привели его к поиску точки, из которой он мог бы властвовать безболезненно. Выработанная им позиция критика давала возможность обрести не только точку опоры, но и, что более важно, пространство реализации полномостного господства — язык. Последний предстает двояким образом: во-первых, инструментально — как орудие критики и средство вынесения приговора художественному произведению; в отношении текста Бенямин выбирает господствующую роль «подлинного и врожденного произведению критика», и «герменевтическая изощренность Бенямина состоит в том, что он узнает собственные намерения как подразумеваемое в тексте» [24]; во-вторых, самобытно — как то, что скрыто; в этой второй ипостаси языка, дело которого наследуется и власть которого перенимается критиком, он неподсуден, недоступен для ответа критикуемых, как чистое божественное насилие и всеобщая забастовка, неперсонален и деяние его нецелерационально. Таким образом, критик — бог, разящий Кореев. Он судит и неподсуден, утверждает первоправо и задает смысл.

Если взять литературный текст (который, согласно Бенямину, вбирает в себя рассеянное знание и опыт времени) как предмет критики, то критике «в конечном счете», как любил говорить Ф.Энгельс, подлжит вся действительность. Однако смысл искусства Бенямин понимает иначе. Поскольку произведение искусства концентрирует весь опыт человека, а в форме сюрреализма, в его бессмысленных актах и экспрессивных действиях «снимает разделение между поэтическим и политическим действием» [25], то критика его есть критика всей жизни, в том числе и политической. К тому же критик может «интерпретацией важнейших литературных свидетельств инструментировать» [26] свои собственные общественно-политические взгляды. Научный объективизм академической критики, который, согласно Бенямину, убивает удивление (исток философии от Аристотеля до Хайдеггера), также устраняется позицией интерпретатора и художественного критика. Значение критики радикально переосмысливается: рассуждая об искусстве, критик вершит суд над всем миром.

Актуальное дело критики (ко времени Бенямина критика разума жестко институционализирована) переносится им в область современного искусства и литературы. С одной стороны, такая критика искусства стала возможной потому, что оно само изменило свои функции, слившись с жизнью и разрушив дистанцию между политическим и художественным действием, а с другой стороны, Бенямин прежде других отнес к искусству то, что общественное мнение таковым (например, сюрреализм, дадаизм) не считало. То, что традиционно подлежало разбору, исследованию, оценке, было уже признано произведением искусства, было отвоевано художниками у предрассудков предшествующих поколений, стало легитимным [27]. Ведь в подходе традиционного критика парадоксальным образом полноценно существует лишь то, что было вчера, что находило отклик в

предыдущем поколении, что в конце концов стало настоящим (читай: подлинным, признанным, музеефицированным) искусством. Интерпретатором же и художественным критиком нового поколения движет энергия, почерпнутая у провоцирующего, раздражающего и спорного искусства. Как заметил Р.Якобсон, новому искусству требуется новый тип критика, взгляд которого— это взгляд современника, взгляд изнутри.

Критика владеет умами современников тогда, когда она выбирает художественные явления, вызывающие общественный резонанс. Беньямин одним из первых осознал, что возрастает популярность и авторитет (сегодня это одно и то же) таких фигур, как критик и комментатор, к которым добавились ныне аналитик, куратор, телеведущий. Но вот что любопытно: за власть первого критика Беньямин не боролся— скорее, он «бесстрашно становится господином того, чего еще нет, тем самым помогая ему родиться» (А. Арто). Он открыл никому не ведомый мир искусства, который допропорядочные и академически ангажированные критики таковым не считали и стал первокритиком. Господином.

Легитимность позиции и обоснованная уверенность в праве занимать место критика, обретается через магию имени: не знанием, но обладанием. Назвал имя— вызвал из небытия, бросил вызов судьбе. По праву первооткрывателя присвоил неизвестные европейцам земли. От страха. И имя ему Walter. Страх свой он часто облекал в форму безрассудной смелости судить, исходя из истины, которая «с самого начала представлялась Беньямину “откровением”»[28]. Откровением, бывшим ему лично.

Имя автора

Второе имя, даже целых два, данных Беньямину родителями, ради того чтобы уберечь от чрезмерной открытости и представленности инородному миру, ему не понадобилось: «Предосторожностями, которыми они хотели встретить судьбу, тот, кого эти предосторожности касались, пренебрег. Вместо того чтобы со своими сочинениями предать огласке и эти причудливые имена, он поступил с ними так, как евреи со вторым именем своих детей, хранящимся в тайне». Однако благочестивым евреем он не был: «А тому, кто не благочестив, с новым возмужанием может вдруг открыться иное, измененное имя. Как мне»[29]. Публичным отказом от второго имени не уподобил ли он себя Спинозе, который отказался от доли, предназначенной при рождении, был изгнан, но имя свое сохранил в истории, тем самым произведя подтверждающее удвоение: изменив предначертанное по рождению, но сохранив имя свое в переводе, стал господином своей судьбы.

Деррида приводит яркий образ Беньямина, поясняющий различные стратегии перевода: »Предложение (Satz)— вроде “стены перед языком оригинала“, тогда как слово, слово в слово, буквализм (Wörtlichkeit)— как бы «аркада» в ней... Аркада поддерживает, пропускает свет и позволяет увидеть оригинал... Эта привилегия слова, очевидно,— одновременно удостоверяет и сомневается Ж. Деррида— поддерживает привилегию имени»[30]. Привилегия имени была реализована Беньямином сполна. Полная подпись— формальность, обычай, подтверждение права на авторство. К тому же, как костюм на приеме или маска на карнавале, она говорит о согласии с правилами игры. Подписываясь полным именем автор как бы удостоверяет свою готовность научного или философского сообщества к критическому сомнению в обоснованности излагаемых взглядов. Напротив, через слово-арку, через имя, отсеченное от фамилии, которое встроено в силовые линии контекста, видно нечто к фамилии не относящееся, но— к боли Вальтера и изживанию этой боли, к разрешению противоречия между доверием Канту и неприятием тех, кто, считая себя его наследниками, отверг «невразумительность» Беньямина. В имени Walter— провидение, которое одарило родителей решимостью дать ему такое светское имя, несущее тайный смысл, до поры и времени ему

самому неведомый. Уязвленный, Беньямин хочет господствовать, отталкиваясь от насилия и с ним сливаясь. Критикующий насилие да властвует над ним.

Автор пишет и подписывается. Ставит знак. И чем значительней автор, тем больше он значит. Символический капитал добывают кровью— автор пишет кровью и кровь обнаруживает в изнанке букв. Ставит печать, присваивает и означает. Открывает себя в своей воле к властвованию над материалом, над вниманием и временем читающего, над его проекцией и самоидентификацией. Актом самодеструкции— символически отсекая часть себя, выставляя обнаженным в своем желании и открытым критике, вызывающим, в полном соответствии с программой модернизма,— Беньямин делает жест художника. Ломая печать, сокрывающую тайну права, он ставит свой знак. Очевидно тайный. Интенция критики Беньямина вписывается в проект авангарда, поэтому подпись его осязаема, персонифицирована и доступна.

Критика Беньямина есть осуществление власти, ибо она обнаруживает единственно возможный смысл, самому автору произведения неведомый. Однако Беньямин не только претендует техникой своей работы на единственно верное толкование, но и обнажает свой метод— «иду на вы»: «Насилие есть слепое подобие разума». Вызов свой он не облекает в форму разумного обоснования истины и справедливости, а, подобно талмудистам, декларирует: «так следует». В своем стремлении к Справедливости он опознаваем как Walter, как представитель модернистского проекта, как каннибал.

Впоследствии выясняется, что это— метод «угнетенного народа» устанавливать справедливость. Он позволяет реализовать претензию «малого мира» судить большой мир. По сути, Беньямин предлагает метод критики европоцентристской позиции, основ западной цивилизации, ее права, которое, как выяснили критики модернизма, есть право белого человека, мужчины, европейца, гетеросексуала, христианина. Где «отвоевываем» право, а где беря произвольно то, что не было опознано как ценность, он создает прецедент для всех борющихся за свои права. Другими словами, заявляя о своих правах от имени тех, кто чувствовал себя чужим, он открыл способ добиваться «Прав человека», указав, как возможно быть правым, будучи женщиной, черным, гомосексуалистом, сектантом, радикально левым. Он развязывает язык тем, у кого прежде были связаны руки.

Исходя из им же самим порожденных фантомов «прав меньшинств», во имя осуществления которых все чаще и чаще ущемляются права наций на самоопределение в праве на насилие, Запад теперь уже не считает себя с норм Римского права, но право тех, кого оно прежде не касалось,— право меньшинств— диктует ему свои законы, которые не являются законами ни имперского, ни модернистского, ни западного устройства мира.

Беньямин, впустивший насилие в самое сердце своей критики, идентифицировавшись с ним, создает матрицу, которая будет воспроизводиться на протяжении всего XX века. Насилие, закодированное в критике Беньямина[31], сделавшее из Вальтера Беньямина Walter'a, становится образцом, с которым будет соотносить себя— пусть и неосознанно— чуть ли не каждый добивающийся своих прав. Речевая фигура, провозглашающая чистоту насилия и его господство над теми, кто виновен в применении насилия как средства для существующего мифического права (и здесь Беньямин соотносится с марксистской формулой об экспроприации экспроприаторов), являет собой насилие как обретение справедливости. Эта символическая речевая фигура воплощается позже в действии, в бессмысленной террористической акции, в аутодеструктивных жестах художников.

Критика и деконструкция

Деконструкция интересна нам не «сама по себе»— в смысле очевидности,

разыгрываемой для нас в работах Ж. Деррида и мыслителей, попавших в сферу его влияния. Поддерживая накал споров вокруг определения деконструкции— что это: искусство или метод, философия или литература, справедливость или право, имеет подпись или производится самим языком,— он всеми силами противится стараниям последователей ограничить ее и тем свести дело к арсеналу приемов, правил и техник. Деррида настаивает на своей автономности по отношению к направлению, им самим порожденному: деконструкция есть искусство деконструкции, от автора ее неотчленимое,— имплицитная посылка Деррида[32]. Но, как известно, в его системе значений завуалированный тезис— это более чем прямое утверждение.

Нас же деконструкция интересует в перспективе смены имени критикующего на имя деконструирующего. Повторим, наряду с божественным гневом, который, с одной стороны, творит насилие не имея цели, а с другой— неподвластен человеку, Бенъямин внес в число неподсудных критике инстанций всеобщую забастовку (дань увлечения Ж. Сорелем) и язык, который дословно: «совершенно недоступен для насилия» (sie [die Sprache] der Gewalt vollständig unzugänglich ist). Деррида оценил это: в отношении имени и языка он не мог остаться равнодушным. Из всех позиций он более всего обжил язык, как реальность, критике не подверженную, но, подобно чистому божественному насилию, насилие творящую. Язык предоставляет возможность «выражать интересы угнетенных», и к тому же говорить от имени языка «самого по себе». В этом контексте вывод Деррида: «деконструкция есть справедливость»— в той же мере справедлив, в какой прежде справедливостью были Бог, критический разум, Природа. Деконструкция представляется как место без власти. Она отсылает к пустоте, к стертому знаку, к неуловимости. Как ранее нельзя было осудить Бога, разум, природу, критику Бенъямина— в силу того, что она «врождена произведению»,— так сегодня неподсудна деконструкция Ж. Деррида, играющая роль справедливости.

Деррида с самых ранних своих работ проявлял интерес к творчеству Бенъямина. Однако, во всех других случаях внимательный к деталям и совпадениям, Деррида опускает совпадение своей и Бенъямина дат рождения— 15 июля, следующий за Днем взятия Бастилии. Второй день Революции— момент отрезвления и символ запуска механизма новой власти. Что приходит следом за свободой? Что угодно, но только не невесомость. Оставив имя Бенъямина, Деррида довольствовался его рефлексам, тем, что было выработано в режиме противостояния чужака культуре, его сформировавшей; он адаптировал их к своей стратегии осуществления «справедливости»,— надо ли говорить, что эта формула кодирует самое насилие,— к деконструкции опор (порядок, целостность, метафизика) западного Духа. Не восточного. Ибо его «деконструкция сама находится в традиции конструкции. Деррида это знает»[33].

В том, что Деррида наследует внимание к языку, к тексту, можно увидеть наследование проблем, обозначенных у Бенъямина. Усиленных именем Walter. Но теперь остающихся неуловимыми, ибо подписываются Именем— именем языка. «В духе такой справедливости деконструированный текст, «когда он прощается с Бенъямином или говорит ему до свидания», может быть подписан Деррида, «тем не менее последнее слово Бенъямину. Я оставляю подпись ему, предполагая, что он может,— пишет Деррида.— Так должно быть всегда, что подписывает другой, и это всегда другой, кто подписывает последним. Другими словами: первым»[34].

Ж. Деррида делает следующий, уводящий за горизонт видимости шаг не столько по линии усиления открытой власти критика, сколько в направлении неопознаваемости и недостижимости для ответной критики инстанции— не инстанции суда, конечно же, ибо деконструкцию он манифестирует как работу самого языка. Анонимное, но неминуемое разоблачение насилия дискурса власти стало его главной стратегией. Здесь Деррида окончательно сливается с

«божественной фигурой», осуществляющей чистое насилие. Текст его интересует постольку, поскольку является критикой чего-либо (есть его, как Беньямина Каннибал он не хочет, скорее, сам Каннибал вызывает у него аппетит[35]— ведь признался же он в Москве: «Деконструкция логоцентризма— дело куда более медленное и сложное, и, конечно же, нельзя просто говорить: «Долой!». Я этого никогда не говорю, я люблю язык, люблю логоцентризм»[36]), ибо «деконструкция не является критической операцией, критика является ее предметом... Деконструкция есть деконструкция критического догматизма»[37]. Она есть критика критики, рана ранящего, есть подразумеваемое и как бы само собой осуществляющееся саморазоблачение критика. Как бы играя, она разрушает, словно гераклитовский ребенок, все, что вызывает ее интерес, и, как и ребенок, неподсудна.

Деррида пошел дальше Беньямина во многих отношениях. Беньямин остался в Европе, из которой его теснили внешние обстоятельства; он был очарован Парижем, полагал его центром, стремился к нему. Деррида же из Парижа, Европы устремился туда, где производится распространяемый по всему миру «американский образ жизни», где в полную мощь, невзирая на кризисы и спады в экономике, работают «фабрики грез», где находится центр «мировой паутины» и где, наконец, масс-медийная власть— власть средств массовой информации— все настоятельнее подменяет собой все другие ее формы. СМИ и деконструкция сегодня комплементарны и труднопредставимы друг без друга. Масс-медиа для обретения полноты власти нуждались в механизмах деконструкции и разоблачения существовавших структур власти, в том числе власти европейской традиции. Косвенным свидетельством этого можно считать позицию Р.Рорти: «деконструкция — это американское творение»[38].

Будущая игровая концепция языка, по правилам которого разыгрывается сцена деконструкции, не заявляется Беньямином. Он определен эпохой модерна. Но, замечу в сторону, интуиция его оказалась много сильнее ее идеологических рамок— в первую очередь из-за того, что Беньямин провозгласил начало конца того периода, который означил термином «modernité» столь сильно его привлекавший Ш.Бодлер. Но в противовес Бодлеру, для которого, как это можно прочесть в его манифесте «Плавание», необходимо отправиться «в глубь неизвестного, чтоб новое найти» (новое, таким образом, неотделимо у него от уникального, подлинного), для Беньямина новое в эпоху технической воспроизводимости произведения искусства утрачивает ауру подлинности, аутентичности. Более того, эта утрата касается опыта человека в целом. В конечном итоге, это и приводит к произвольности девалоризации одних и валоризации других продуктов товарного производства. В том числе и духовных.

Если Беньямин уходит от «контактных» взаимоотношений с действительностью, критикуя тексты и художественные произведения, то Деррида увеличивает дистанцию за счет игрового отношения к тому, что может открыться для «врожденного произведению критика». «Подразумеваемое в тексте» никоим образом не единственно; деконструкция отказывается от преимуществ любой интерпретации, сколь бы привлекательна и убедительна она ни была. В случае насилия Деррида более последователен: если Беньямин отказывается исследовать и критиковать реальный феномен насилия, переключаясь на критику текста или художественного произведения, то у Деррида отношение с текстом замещается отношением с критикующим. Если Беньямин значит сам, то рука-деконструкция— рука Мидаса— разрушает, взламывает печать, рассеивает смысл, сжигает межевой столб, растирает в пыль и развеивает означающий границы и власть камень. Но задевает она не столько означающее, сколько означающего— того, кто знак ставит, ранит наносящего знаки— того, кто присваивает территорию и производит смыслы; она растворяет в иронии определенность знака и обнажает механизм

осуществления власти, авторства.

Институциональная власть критики и масс-медийная власть деконструкции

Беньямин не избежал общих для духа того времени вопрошаний об истоках социальной общности или сообщности, которые были, например, важным пунктом размышлений Ж.Батая. М.Бланшо— продумывавший идею неопишемого, неблагоприятного и непризнаваемого сообщества— красноречиво заметил, что Батай «добрый десяток лет стремился— в мыслях и в реальности— к осуществлению требований общности... всегда готовый превратиться в отсутствие общности»[39]. Беньямин искал формы своей общности— говоря иначе и в духе современности, инстанции идентификации— с позиций, от лица и от тела которых вел речь. Таковым безличным телом было для него тело пролетариата, тело всеобщей забастовки. В деконструкции же тело Деррида децентрировано и в такой же мере рассеяно для нас, в какой требует для своего дела кристаллизации реальной силы, которую Деррида, подобно Марксу и Беньямину, обнаруживает в инородном: как и Маркс, он говорит не от своего имени, а от имени угнетенных. Неподвластный правилам, которые сам же продуцирует, Деррида избегает идентификации с телом, которое по принципу симметрии ран можно было бы ритуально отметить, чтобы восстановить «общечеловеческую» справедливость, а не только ту, которая есть деконструкция.

Тотальная кабинетная пыль, помноженная на бумажную власть деконструкции,— маска, снимающая маску маски и на пути бесконечно вьющихся субститутов и подмен,— проблематизирует саму возможность автора и сокрывает последние знаки его присутствия. Но что это за тело, которое не подвластно воздаянию, что это за инстанция, которая недостижима и одновременно всеобща? Быть может, это доведенное до стерильности «чистое насилие», в миру взявшее себе новое имя? Лукавый пересмешник, джокер, у которого— бестелесного— нет точек живого тела, которого невозможно ранить или поймать в ловушку человеческого: радости соранения, сочувствия, сострадания, ответственности? Чистое божественное является инверсией дистанцированного насилия, тело которого симулякр, а дело— репрессия интенций контекста быть и значить. Рыхлое тело текста, руины смыслов, растерянная истина, десакрализованная власть, девитализированный контекст, инвалидность ответственной интонации— дело деконструкции, силу которой питает сплоченное вне времени и пространства, вне законов местной традиции коллективное тело, неизменно собирающее себя поверх топосов и регулярностей. Его сборка столь повсеместна, что невольно вызывает Дух Гегеля, отформатировавший последующую мысль аксиомой тождества все и ничто. Посему право места и традиции, их силовые линии для деконструкции лишь легкий бодрящий спарринг-партнер, необходимый в деле разрушения любых форм. Презумпция «невинности» деконструкции гарантирована тем, что она всегда находится вне отношений текст— контекст, вне событий, вне происходящего.

Деконструкция— это разоблачение ауры, разгадка тайны, девальвация искренности, разочарование в общем проекте. Она гасит любые проявления, десакрализует тайну и бьет точно в сердце жреца, отводя желание жертвы, отвращая ее. Но что может быть оворотительнее слабости инстанции, продуцирующей власть, силу, боль и смысл? Лишь пустота[40]. Сегодня идеология буржуазно-либерального общества начинает ощущать себя чужой самой себе, обороняющей свое благополучие от натиска инородного. Чувствуя эту безысходность и слабость власти, попавшей под огонь критики и ощущающей себя цирковым фокусником, который вынужден показывать свой трюк, хотя знает, что тайна его разоблачена, люди стихийно увлекаются туда, где механизм власти и насилия уже/еще работает. Ненасилие демократического общества толкает массы в объятия сект, наркотиков, к аутодеструктивному поведению, но его десакрализация, его оправдывающаяся и защищающаяся позиция, повсеместное отсутствие

деспотичности и иерархии. Покидая поле равноправия— равноудаленности и независимости друг от друга,— многие уходят в упорядоченные и плотно сцепленные насилием и властью зоны. Желеобразная и вялая сцена общества, утратившего стержень, реагирует самоорганизацией сообществ с жесткой вертикалью, с видимым *axis mundi*, с персонифицированной властью, с жестом и словом, вызывающими смесь страха и почтения, боли и радости, гнева и воодушевления; подобное происходит на территории бывшего СССР, в самостоятельных государствах, где власть местных элит выстраивается по архаическому и тем самым более понятному для родового сознания принципу. Так топос мстит демосу. Так массы дают увлечь себя волей, силой, страхом и величием фигуры.

Беньямин неоднократно повторяет, что насилие— «слепое подобие разума». Разум обустроивает все целерационально, насилие же бесцельно, слепо в отношении своих целей— декларативно. Однако оно «разумно» в своем стихийном стремлении к естественно-природному состоянию равновесия. Насилие— разум, цели своей не видящий, разум на ощупь: способ собирать коллективное тело. В стандартизированном стерильном современном мире возрастает демонстративное насилие в отношении собственного тела, ставшего объектом чрезмерного внимания и заботы, тела, которое в масс-медиаизированном обществе считает себя с рекламных роликов. В актах самодеструкции[41] современный художник-акционист манифестирует невыносимость тактильной депривации и постылость ненасилия.

Сколь ни актуальна работа Деррида по дезавуированию метафизического способа мышления, однако позиция деконструкции уязвима в точке серьезности, в точке, которую означил топос своим листом дерева (так был отмечен Зигфрид). Топос не только терпит/допускает несерьезность, игру, свободу и неопределенность, трату в определенных дозах не угрожающих выживанию, но и жизненно нуждается в этом. Если говорить не из того места, которое удалено, не от имени тела, которое рассеяно, то забота о топосе, на котором и благодаря которому тело твое есть, о семени, которое необходимо сохранить и взрастить, не может властно не захватывать того, кто в нем, не может не вызывать ответственности и сочувствия.

После 1968 года прошло тридцать лет. Стратегии ускользания и разрушения любых инстанций власти обесценились. В нынешней ситуации тело культуры тотально обескровлено стерильными отношениями, воплощенной проекцией на социум этой стерильности и опосредованности; реальность исчезает, растворившись в гиперреальности, в мультиплицированном мире и постмортальном пейзаже, который достался нам после деструкции целостности жизни и ценностей, ее скрепляющих. Отовсюду ускользнувший, то есть рассеянный по дискурсивным практикам и растворившийся в сетях и потоках информации, современный человек ищет точку опоры и подлинной жизни, момент самоидентификации, но натывается на ватное безразличие окружающего мира, на отсутствие непосредственной власти и непосредственных отношений. Эту тенденцию еще «на заре капитализма» зарегистрировал К. Маркс: буржуазия «не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость...»[42].

Дело в том, что рациональный проект Запада с его экспансией стерильных зон ненасилия на все общество, о которой писал Элиас Каннети, побуждает к поиску соприкосновений с реальной жизнью— с болью, шоком, насилием. Стокгольмский синдром (когда жертвы становятся на сторону террористов)— новация для политологов— в искусстве существует давно. Жизнь, преисполненная регламентом, комфортом и дозированными удовольствиями, прорывается в точках своего

сгущения, в точках боли, сострадания и ответственности. В противном, и неприятном, случае— случае полного обезболивания— человек обречен блуждать в кафкианском мире вязкой неопределенности инстанции власти в поисках ее лица. Характерно, что в эпоху расфокусированного субъекта— «человека без свойств»— формируется неприятие идеологии протеста против власти; стратегии ускользания приводят человека к растерянности и тоске: он ускользнул тотально, выброшен из мира, из экзистенциальной ситуации. Наиболее продуктивные творческие машины— боль и радость— не работают. Совращение миром вне- и безнадзорным, миром без власти, без центра, без ответственности приводит к всезаполняющей пустоте и скуке навязчиво повторяющихся серий событий, к торжеству всеобщности, к бескровности коллективного тела.

Современная цивилизация настойчиво соблазняет симулировать жизнь (компьютерная техника и телевидение весьма способствует этому), но реальное бытие культуры настойчиво указывает на стихийное образование мест, где человек оказывается в личной зависимости от другого, несет бремя усилия по производству иерархии на микроуровне. Человек не хочет и не может проживать жизнь в стерильных условиях. У него есть невостробованная потребность в сильных эмоциях и насыщенных переживаниях. Глубокоэшелонированная (за счет многочисленных институтов и ветвей), адаптированная к политической корректности и обставленная множеством гуманистических ловушек, власть провоцирует бунт тела, и оно сражается за зоны зависимости, за зоны свободного воле- и кровеизъявления. Люди идут к экстрасенсу, к гуру, сбиваются в плотную «душевную» массу на сеансах психотренинга или в группах восточных единоборств. Ради свободы, т.е. ради избавления от мучительного принятия решений, люди стремятся к психоаналитику; за плотным и цельным ощущением себя, своего тела (пусть и через боль), за радостью идентификации идут в мазохистский клуб; отказываясь от своей атомарности и одиночества, они «собираются» в коллективное тело футбольных или рок-фанов, сбиваются в сообщества, стихийную форму которых оперативно переписывает современная индустрия развлечений (замечу, формы эти почерпнуты в подавляющем большинстве случаев из предшествующей волны протеста), культивируют «новую» искренность. Человеку необходимо периодическое забвение себя, мощь экзистенциального напряжения и риска. В этом режиме запускается механизм воли к жизни, который своим конкретным целеполаганием репрессировывает большие идеологии и актуализирует подлинность переживания объединяющего всех события.

«Быть в раю— значит видеть, не понимая»[43]. Характерной чертой настоящего, райского ли?, времени является усталость от бремени многообразия смыслов. Предчувствие литературы последнего читателя совпадает с завуалированной претензией деконструкции на подлинную преемственность власти. Чтение все последовательнее подменяется образом, картинкой, столь же последовательно, как дереализуется четкость позиции власти, которая упреждая приуготовленную ей судьбу, как бы «сама собой» убывает, фрагментируясь, рассредоточиваясь и деперсонифицируясь. Такая политика лишает протест цели, лишает левых прямого и ясного врага; власть более не притягивает к себе агрессию и не разбивает о «стены» своих институтов повседневное раздражение. Неискоренимой воле к протесту ничего не остается кроме как самоорганизовываться в «свободные» сообщества по интересам. В таких маргинальных государственной и официальной власти сообществах пирамида власти перевертывается— официальные бюрократические институции девалоризируются, отвергаются, а их место занимает персонифицированная власть, на которую претендует тот, кто показал себя в процессе борьбы: кто имеет силу, авторитет и харизму. Из руин, произведенных деконструкцией, кристаллизуются комьюнити, внутренняя картография которых, с

одной стороны, воспроизводит, усилив непосредственностью, власть (авторитет радикальности, инородности, протеста), а с другой— не попадает поэтому в поле действия деконструкции, поскольку сама власть авторитета, стоящего в оппозиции, возможна лишь как эффект деконструкции. Самоорганизованная власть— слепое пятно дела деконструкции. Ибо ресурс аргументов в пользу необходимости развала любых властных структур был растрочен Деррида с легкостью мота. Наследникам же его, словно специалистам по физике микромира, скорее приходится искать микроструктуры и элементарные образования власти, собирать и означивать ее, чем производить деконструкцию.

Современник устал от хорошо известного метода критики, от модернистской по своей интенции техники деструкции и, наконец, от сработанной по образцу масс-медий, но погруженной в текст деконструкции, которая перезагружает мышление другого. Устал от пустоты тотальной игры. Выход же видится в опыте ответственности, который может дать топологическая рефлексия, сочувствующая топосу, в котором она способна производиться. И это уже не за горами.

Примечания

[1] Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt// Gesämmlte Schriften. Bd. II. 1. Frankfurt am Main, 1977. S. 179.

[2] Обратим внимание на то, что Аристотель использует понятие насилия в том смысле, в котором мы понимаем сегодня естественно-природную закономерность, и одновременно, не разводя областей применимости, включает в него психологический и эмоциональный план человека: «Насилие и принуждение, а таково то, что мешает и препятствует в чем-либо вопреки желанию и собственному решению. В самом деле, насилие называется необходимостью; поэтому оно и тягостно...» (Аристотель. Метафизика. V 5, 1015a 25).

В «Физике» Аристотель часто использует термины *biai* и *biaios* в значении «насильно» или «насильственно» в естественно-научном смысле: «Из [предметов], которые движутся сами по себе, одни [приводятся в движение] сами собой, другие— чем-нибудь другим; одни движутся по природе, другие насильственно и против природы... Животное в целом движет само себя по природе, однако его тело может двигаться как по природе, так и против природы» (Аристотель. Физика. VIII 4, 254b 15; 255a. См также: О небе. I 8, 276a 20-25).

[3] Как заметил Т. Адорно, «Беньямин отличался сознанием своего умственного превосходства задолго до того, как оно стало очевидным» (Adorno T. W. A l'écart de tous les courants// "Le Monde", 31 mai 1969, N 7582. Пер. С. Л. Фокина).

[4] Ницше Ф. Веселая наука// Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 670.

[5] Habermas J. Bewusstseinmachende und rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamin// Zur Aktualität Walter Benjamin. Fr. am M., 1972.

[6] М. Хайдеггер. Преодоление метафизики// Время и бытие. Москва, 1993. С. 92.

[7] Убежав из дому в 17 лет, Эрнст Юнгер записался во французский иностранный легион, отправлявшийся в Африку. Раненный 14 раз в первую мировую, он прожил 103 года. Не свидетельствует ли это о жизни в согласии с природой, как у долгожителей девственных гор и долин?

[8] Benjamin W. Op. cit. S. 198.

[9] Ibidem.

[10] Ibid. S. 199.

[11] Kamper D. Zeichen als Narben. Gedanken zur "Materie" der Signifikation// Elementarzeichen / Idee und Konzeption: Lucie Schauer. Berlin, 1985.

[12] Kim Young-Ok. Selbstporträt im Text des Anderen. Fr. am M., 1995. S. 100.

[13] Haverkamp A. Ein unabwerbarer Schatten: Gewalt und Trauer in Benjamins Kritik der Gewalt// Gewalt und Gerechtigkeit Derrida— Benjamin. /Hrsg. von Anselm

Haverkamp. 1. Aufl. Fr. am M., Suhrkamp, 1994. S. 166.

[14] Kim Young-Ok. Op. cit. S. 98f.

[15] Walter Benjamin. Briefe. Hrsg. von G. Scholem und T. Adorno. Fr. am M., 1978. S. 425.

[16] Дословно «Для нас имеет значение только реальность-о-которой-говорят; это субъект-познающий-объект, или, что то же самое, объект-познанный-субъектом» (Kojève A. Introduction a la lecture de Hegel. Paris, 1947. P. 448). Эта мысль А. Кожева оказала влияние на таких великих критиков западной цивилизации XX века, как Ж. Батай, Ж. Лакан, Ж. Деррида, что подтверждают историко-философские и литературоведческие исследования. Ее новые оркестровки, например: «Речь идет о том, что человек не способен оставить в забвении язык, не способен нарушать (трансгрессировать) игру репрезентации, не обратившись ... монстром» (Heimonet J.-M. Negativité et communication. Paris, 1990. P. 76. Пер. С. Фокина),— указывают на «нечто», лежащее в ее основе и задевающее исследователей по сей день. Это «нечто» может быть осмыслено мифологически: реальность, о которой говорят, и есть нерасторжимая, непроницаемая реальность, есть единственная реальность человека, помимо и вне которой не дано ничего. Поскольку в информационном обществе, обществе глобального рынка, движение капитала во многом зависит от информации о политической стабильности той или иной страны, постольку власть, все более срачиваясь с критикой и интерпретацией происходящего, воскрешает, часто не рефлексировав это, архаическую реальность. Для такой трактовки дает повод А. Кожев, соединивший через дефис субъект, объект, познание, реализовавший в самом начертании слов неразрывность и плотность реальности, которая охватывает человека, а также Хеймоне, монстр которого— каннибал, устроитель человеческих жертвоприношений, трупоед— репрезентирует все то, что не входит в набор самоидентификации человека разумного.

[17] «Аппарат, с помощью которого государство осуществляет свои цели, совершенно тот же самый, которым пользуется и природа в своих целях. Он основан на двоякого рода принуждении: прямом (механическом) и косвенном (психологическом). Обращение крови, пищеварение и многое другое природа вынуждает механическим путем, она сама заботится о них; точно так же поступает и государство по отношению к исполнению наказаний, решений судов, взысканию податей... Другие же акты и действия, напротив, и государство и природа поставили в зависимость от собственного решения отдельного лица» (Рудольф фон Иеринг (Ihering). Цель в праве. Санкт-Петербург, 1881. С. 36).

[18] Цит. по: Werner Kraft. Über Benjamin //Zur Aktualität Walter Benjamin. Fr. am M., 1972. S. 63.

[19] Ibid. S. 69.

[20] Haverkamp A. Op. cit. S. 164f.

[21] N.Bolz, W. van Reijen. W.Benjamin. Campus Verlag, 1991. S. 21.

[22] Benjamin W. Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus// Gesämmlte Schriften. Bd. II. 1. Fr. am M., 1977. S. 242.

[23] Закрыв Беньямину путь в университет, академическая среда спровоцировала его, как в свое время К.Маркса, на самоутверждение на внеуниверситетском поприще; собственно говоря, косность академического сообщества и удовлетворенность профессорским местом зачастую просто препятствуют интересу к актуальным проблемам и не(от/у)стоявшимся дискурсам. Если генералы всегда готовятся к прошлой войне, то университетские профессора, «внутривидовая» конкуренция которых закрывает проблемы мира внешнего,— к вчерашнему миру.

[24] N.Bolz, W. van Reijen. Op. cit. S. 20.

[25] Habermas J. Bewusstseinmachende und rettende Kritik. Die Aktualität Walter

Benjamin //Zur Aktualität Walter Benjamin. Fr. am M., 1972. S. 214. Американская исследовательница Сьюзен Бакморс настаивает на русских корнях концепции искусства Бенямина. Его зависимость от русского авангарда 1920-х годов, который в радикальной форме поставил вопрос о выходе искусства в жизнь из музейных залов, отказ Бенямина от искусства для искусства и, что важнее, тот факт, что он первым стал рассматривать художественные акции как политические, обосновывается посещением России в 1924-25 гг., а также беседами и полемикой с Асей Лацис— все это серьезно повлияло, по убеждению С. Бакморс, на формирование его концепции искусства. (Ex libris Н. Г. Книжное обозрение, 24.07.1992, с. 1).

[26] Walter Benjamin. Briefe.S. 796.

[27] Вспомним слова Бенямина об искусстве дадаистов: они «составляют натюрморт из билетов, катушек ниток, окурков, связываемый живописными элементами. Все это помещается в рамку. И тем самым публике демонстрируется: посмотрите, время разрывает ваши рамки; крошечный фрагмент повседневной жизни говорит больше, чем живопись. Точно так же, как кровавый отпечаток пальца убийцы на странице книги говорит об убийстве больше, чем текст» (“Versuche über Brecht”. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Rolf Tiedemann. Fr. am M. 1966. S. 106).

[28] Аренд Х. Вальтер Бенямин// Иностранная литература. 1997. N 12. С. 182.

[29] Бенямин В. Agesilaus Santander// Там же. С.186.

[30] Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен// Комментарии. 1997. N 11. С. 101.

[31] Возвращаясь к сравнению правого Э.Юнгера с левым Бенямином, заметим, что Юнгер своей прозрачно брутальной лексикой выражает самоощущение человека империи, исполняющего свой воинский долг, и это самоощущение роднит его с солдатом любой другой армии (русской, австрийской, наполеоновской). То, что принадлежит истории, питает Дух и собирает империю в единое целое. Понимание Юнгером того, что эта эпоха осталось в прошлом, вылилось в жест отчаяния (выброшенная в 1936г. в океан рукопись романа в духе «Стальных гроз»). Бенямин же говорит о стратегиях воли к власти малого сообщества, меньшинства, которое в своем безудержном стремлении к праву равенства (читай: исключительности) использует любые средства, в том числе и в первую очередь, не прямые тайные, террористические и демагогические, а сегодня еще и масс-медийные. Подобное прочтение работы «К критике насилия» как изображения «теоморфного, самоцельного, не ведающего границ террора» можно обнаружить у Игоря Смирнова (Обмен и террор// Художественный журнал, 1998, N 19/20. С. 37).

[32] «Любые попытки определить «деконструкцию» наталкиваются вскоре на множество самых различных препятствий, которые Деррида предусмотрительно разместил на их пути... Деконструкция не есть, она не утверждает ни «метода», ни «техники», ни вида «критики». Также у нее нет ничего общего с текстовой «интерпретацией»... (Norris C. Derrida. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1987. P. 18.) См. также, например: Culler J. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. Cornell University Press, 1982; Norris C. Deconstruction: Theory and Practice. Revised edition. London & New York: Routledge, 1996.

[33] Frank H. Dekonstruktion der Logik. Logik der Dekonstruktion? (См. в данной монографии).

[34] Цит. по: Rodolphe Gasche. Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion: Der Fall Benjamin// Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida— Benjamin. / Hrsg. von Anselm Haverkamp. 1. Aufl. Fr. am M., Suhrkamp, 1994. S.215.

[35] Ж. Деррида, видимо, разделяет каннибальские аппетиты Бенямина, определенно, насколько это возможно в системе его значений, высказываясь о сродстве «между жертвой хищнику, которая обосновывает нашу культуру и наше

право, и символической (или несимволической) фигурой каннибала, которая структурирует интересубъективность... поскольку эта проблема актуальна, я бы хотел когда-нибудь в процессе деконструкции связать ее с рядом вопросов, которые касаются фалло-лого-центризма хищника или мясо-фалло-лого-центризма» (J.Derrida. *Gesetzskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*. Fr. am M., Suhrkamp, 1991. S. 38-39.

[36] Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М. 1993. С. 168. Здесь не избежать напоминаний об интриге скорости, которая сегодня стала прерогативой мысли П.Вирилье, но и ранее была предметом неизменного внимания. И. Кант в работе «Ответ на вопрос: «Что такое просвещение?» отметил преимущество постепенности: «Публика может достигнуть просвещения только постепенно». Ему вторит Гегель в лекциях по истории философии: «Постепенная отмена рабства лучше внезапной», — что было охарактеризовано Лениным как «архипошлый идеалистический вздор». Тот Деррида, который приезжал в Москву в 1990г., — как и подобает лидеру, ответственному за дело, им заведенное, и тело, за счет которого (на котором) дело есть, — ответственен за сохранение своего предприятия в будущем (пусть и ближайшем). Впрочем, мотивы его можно прочесть не только экономически, но и «этологически». Этологами подмечено, что хищник скорее умрет сам, чем съест последнего представителя популяции, составляющей его основную пищу.

[37] Derrida J. *Ja, ou le faux-bond*// *Digraphe*. 1977. N 11. S. 103.

[38] Барроди Д. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, Мак-Интайром, Куном. М., 1999. С. 140.

[39] Бланшо М. Неопишное сообщество. М., 1998. С. 10.

[40] По мере того как становится нормальным нигилизм, символы пустоты становятся ужаснее, чем символы власти» (E. Jünger. *Über die Linie*. M. Heidegger zum 60. Geburtstag. S. 273).

[41] Как заметила немецкая исследовательница Ута Ричел, половина из перформансов, показанных на Западе, делалась с большим или меньшим риском для жизни. Известен смертельный исход.

[42] Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. Соч. Т. 4. С. 426.

[43] Чоран Э. М. Записные книжки// *Иностранная литература*. 1998. N 11. С. 236.

Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида

ВитцлерР.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В. СПб., 1999. С. 136 - 166.

Деконструкция и этика

Деррида занимается топосами дара (Don), закона (loi), справедливости (justice), гостеприимства (hospitalite), дружбы (amitie), тайны (secret) и ответственности (responsabilite), которые традиционно считаются областью этики и подразумевают, что вопрос об «этике деконструкции»[1] не только обоснован, но без сомнения и вирулентен[2]. Тем самым речь о «Деконструкции этики» или «Этике деконструкции» проблематизируется. Сам Деррида с оговорками будет подразумевать под понятием

«этика» часть своих размышлений, выносящихся на обсуждение[3]. В конце концов сложное отношение деконструкции к этике основано не на том факте, что этика и поныне продолжает мыслиться и востребоваться в русле метафизической традиции европейской философии.

Деконструкция, понимаемая прежде всего как специфический способ чтения текста, содержит момент деструкции метафизических предположений и следствий. Следовательно, этика прежде всего должна была бы спрашивать о своем отношении к метафизике и к тому, что та молчаливо предполагала. Она начинает со всем известных конвенциональных значений и использует существующий текст для того, чтобы выявить его возможные предположения. При этом она стремится обнаружить решения, которые лежат в основании исследуемого текста. Деконструкция пытается маркировать непререкаемые исходные пункты, которые кажутся настолько само собою разумеющимися, что полагают, что можно руководствоваться ими, даже не обосновывая. Надежность знания может строиться, только основываясь на само собою разумеющихся исходных пунктах. Однако решение в пользу того или иного основания уже не объясняется никаким знанием. Быть может, основание могло бы быть выбрано иначе. Уже это рассуждение имеет огромное этическое значение, т. к. ответственность за это основополагающее решение нужно брать на себя, а не оставлять за основывающимся на нем знанием. Понятая таким образом ответственность представляет собою наиболее трудное место в дерридианском «Дарить смерть»[4].

Обусловленность знания вовсе не является поводом для пренебрежения им. Оно случается как раз на основании бескомпромиссных решений. Применение деконструкции рядом с другим способом мышления не исчерпывается разлагающим анализом, но является попыткой преодолеть этот способ мыслить. В этом заложен конструктивный момент деконструкции. Она прибегает к другому мышлению, рассматривая чужой текст с возможно не предусмотренных прежним автором точек зрения, создавая связи с другими текстами. Своим способом чтения деконструкция превращает текст, который она деконструирует, в новые контексты. Словно он принимает импульсы другого мышления для того, чтобы развить собственное. Все-таки собственное мышление, получив однажды импульс, не развивается в пустоте, не продолжается в ничем не связанной свободе, но вновь и вновь наталкивается в своем дальнейшем ходе на другое мышление, которое предоставляет деконструирующему мышлению определенное преимущество и дает возможность мыслить по-новому. Именно это существенно для стиля деконструкции, документирующему связи с чужим мышлением[5].

Дар

Текст Деррида «Дарить смерть» посвящен «этике» дара. Дерридианская идея дара обсуждается также в текстах, которые предшествуют исследуемым здесь[6]. Деррида впервые поставил вопрос о даре[7] в работе «Фальшивые деньги. Время дает». Дар, согласно Деррида, есть то, что не входит в циркулирующие структуры обмена и экономии, не соответствует эквиваленту: дар - ответный дар.

Общее «предпонимание» дара, утверждает Деррида, исходит из того, что «для того, чтобы событие дара случилось[...], «кто»-либо должен «что»-либо [quelque «chose»] «кому»-то другому подарить, иначе, что ни говори, «дарить» останется бессмысленным»[8]. Деррида показывает один из парадоксов, лежащих в основании этой точки зрения: «Эти условия возможности дара, а именно («кто»-либо «что»-либо «кому»-либо другому дарит) означают одновременно условия невозможности дара. [...] эти условия возможности приводят [produire] к аннулированию, уничтожению, разрушению дара»[9].

Дар, который получает ответный дар, уже больше не дар: «Если другой отдал или задолжал мне то, что я ему дал/подарил (gebe), это значит, что нужно отдавать

обратно, что никакого дара нет [...] Это совершенно ясно, если другой, получивший дар, отдает мне непосредственно то же самое»[10].

Ничего не меняется в этом аннулировании дара и в том случае, если отвергнуть ответный дар. Ибо согласно Деррида, если дар однажды признан в качестве такового, то, попадая в циркуляции экономики, он побуждает аннулировать себя ответным даром, который может быть дан или отдан в качестве долга. Уже в признании дара как дара лежит «символический эквивалент»[11], который исполняет функцию ответного дара.

Для Деррида дар должен быть «антиэкономичен», т.е. в известном смысле разрывать циркулирующую структуру экономики. Он так и остается не полностью разделен вами. Понимание дара, хотя только лишь предварительное и парадоксальное, можно получить посредством отношения к экономии. Деррида говорит об известном парадоксе «безотносительного освоения отчужденного». «И в этом смысле дар невозможен»[12] - добавляет он.

Речь о даре (die Gabe), о том, что - как снова и снова подчеркивает сам Деррида - то, что он дается (dab es sie gibt), можно рассматривать как парадигму деконструирующей философии. Если решиться на попытку мыслить дар по ту сторону экономики, по ту сторону обмена, по ту сторону ответного дара, то этот опыт мышления изменит устоявшееся понимание дара. Попытка мыслить дар (тем самым, устанавливая конструктивный момент деконструкции), ведет не к тому, чтобы отвергнуть или уничтожить дар внутри экономики. Наряду с мышлением чистого дара, речь идет у Деррида еще и о том, чтобы не убежать в некий род поклонения, «в голую веру, в то, что выходит за пределы опыта, познания, науки, экономики и даже философии, превосходя их»[13].

«Но знай же еще, что хочешь сказать, даря, умей дать, что ты хочешь и что ты хочешь сказать, когда даешь, знай, что ты имеешь в наличии, знай и как аннулировать дар, включив в него себя, даже если это самовключение разрушит дар посредством дара, ты дашь экономике шанс»[14].

Только с помощью двойной стратегии, которую де-кон-струкция заключает в своем ядре, можно было бы избежать того, чтобы «в конце концов трансгрессия дара, когда он дается (es gibt), не привела к такому внешнему, которое было бы совершенно невыразимо, трансцендентно и ни с чем не соотносимо»[15].

«Дарить смерть»

В работе «Дарить смерть» Деррида связывает технику дара с техникой смерти. «Давать смерть» может означать различное[16]. Можно кому-либо дать смерть в смысле лишиться жизни, убить. Это может произойти против воли другого. Это также может произойти по тому соглашению, что обсуждается на дебатах «активной помощи умирающим» в случае смертельной болезни. «Давать смерть» употребляется также в формулировке «отдать себя смерти» в случае самоубийства, или жертвенно «отдать себя смерти за кого-либо или что-либо», как в случае «смерти за отечество». Особое значение приобретает дар смерти в жертве, где умервщляется Третий, чтобы «подарить/отдать» эту «смерть» совершенно другому, Богу. Однако «дарить смерть» для Деррида имеет также смысл «давать истолкования смерти», новый способ рассмотрения, новое восприятие или другое понимание, когда предполагают другую интерпретацию смерти, исходя из которой вся жизнь и все мышление требуют нового смысла, нового направления и новой оценки такого положения.

Дар как дар смерти представляет особый интерес для Деррида потому, что является даром который не может быть аннулирован никаким ответным даром и в отношении которого остается неясно, какой ценностью как в экономическом, так и в моральном смысле он обладает. Смерть, явно отличающаяся от умирания как перехода от жизни к смерти, является чем-то неизвестным, чему из-за его

непостижимости и неизвестности дается и должно даваться толкование. Деррида понимает, что смерть выигрывает, что объяснить дар смерти может только «приближение» к смерти, о котором он говорит: «Приближение» или «*apprehension*» смерти [...] - всегда способ увидеть то, что увидеть нельзя, и сказать то, что несомненно никогда скромно и просто сказать нельзя. И каждый раз Я избегает свою смерть, благодаря тому, что оно придает ей другое значение, благодаря тому, что оно в действительности отдает то, что обратно присваивает, что не может обрести простым путем»[17].

Деррида не дает простое объяснение смерти. Прежде всего ему нужно дать толкования. В «Дарить смерть» Деррида ссылается на целый ряд различных текстов, ведущим из которых является эссе Яна Паточки «Обречена ли техническая цивилизация на упадок?» Кроме того, Деррида привлекает тексты Мартина Хайдеггера «Бытие и время» (1928), Эммануила Левинаса *La mort et la temps* (лекции 1975-76)[18], Серена Киркегарда «Страх и трепет», иудейскую Библию (Gen 22), Шарля Бодлера *L'ecole raienne* (1952)[19] и Фридриха Ницше «К генеалогии морали» (1887)[20].

В первой главе «Тайны европейской ответственности» Деррида спорит с Паточкой. Интерес Деррида к Паточке обусловлен прежде всего тезисом, который он использует в качестве завязки для собственной постановки проблемы. Он читает созданную Паточкой историю ответственности одновременно как историю тайны. И в следующей главе Паточка исчезает не полностью и все еще продолжает оставаться объектом розыгрыша Деррида. Сначала внимание обращается к «Бытию и времени» Хайдеггера, прежде всего к главе «Возможность полноты бытия *Dasein* и Бытие к смерти», оттуда - к критике Левинасом хайдеггеровского способа мыслить/дарить смерть. Хайдеггер мыслит ответственность за свою смерть. В незаместимости моей смерти, которую я и только я могу на себя взять, становится явной моя уникальность, именно отсюда, от моей смерти (т.к. никто не может встать на мое место за меня) я узнаю ответственность. Левинас критикует Хайдеггера за центрацию на собственной смерти. Скорее, он хочет «обратить внимание на то», согласно Деррида, «что ответственность - это прежде всего не ответственность меня самого передо мною самим, что она мне самому назначена другим [...], т.к. другой смертен, моя ответственность не передаваема»[21]. У Левинаса говорится об этом, и Деррида цитирует это место: «Я ответственен за смерть другого настолько, насколько я включаюсь в смерть. «Я ответственен перед другим, поскольку он смертен». Смерть другого при этом - первая смерть»[22].

Место в тексте древнееврейской библии (Gen.22), где описывается жертвоприношение Исаака его отцом Авраамом по повелению Бога, и «Страх и трепет» Киркегора, связанный с этим библейским сюжетом, находятся в центре внимания Деррида. Жертва на горе Мориа презентует фигуру даруемой смерти, которая имела большое влияние внутри иудейской, христианской и исламской культур.

В конце Деррида обращается к тексту Бодлера[23] и Ницше. Он подчеркивает, не приходя к определенному заключению, что тайна опыта веры для того, чтобы быть верой, а не знанием, нуждается в тайне.

«Еретические эссе» Паточки

«Еретические эссе к философии истории»[24] Паточки возникли в 1973-1975 годах и впервые вышли в печать в 1975г. в Праге[25]. Речь идет о ряде текстов, которые группируются вокруг темы философии европейской истории. Наиболее значительным в отношении к «Давать смерть» является эссе «Обречена ли техническая цивилизация на упадок?», заимствованное Деррида[26] вплоть до исключения кавычек.

Паточка ставит вопрос: чревата ли европейская цивилизация XIX-XX вв., вооруженная наукой и техникой, упадком? Грозный упадок заключается в «отчуждении» современных людей от их «собственного бытия»[27]. «Человек, - пишет Паточка, - не может быть в само собой разумеющемся внечеловечески сушим, он должен сам делать и нести свою жизнь [...]»[28]. «Отчуждение», к которому приводит требуемая для этого работа, исключая собственно человеческую жизнь, было бы как раз «уклонением, бегством, отступлением в неподлинность, в более легкие условия»[29]. По отношению к этому подлинная жизнь, согласно Паточке, есть сопротивление упадку. Ответственность, которая тяготит и экспонируется[30], не бежит от себя самой [...] в обыденную повседневность»[31].

Наряду с бегством от ответственности в повседневность, упадок может принимать и другую форму. В отличие от «самоотчуждения», она состоит в «подавленности», [32] «захваченности экстраординарностью», «торжественностью», «демоничностью», под которыми Паточка понимает сакральные действия или оргиастические празднества. С демоническим в нашу жизнь проникает «нечто более сильное, чем свободная возможность и ответственность», оно иллюзорно «дарит смысл [...], который был нам еще неизвестен»[33]. И «отчужденная жизнь», и «увлечение демоническим» представляют, согласно Паточке, возможность перехода к упадку. Однако он придает значение тому, что измерение демонического необходимо другим образом связать с ответственностью, побег не просто может быть преодолен (в противоположность уклонению от ответственности - Р.В.), он может быть включен в ответственную жизнь[34].

В конце описания обеих возможностей прихода жизни в упадок Паточка формулирует тезис, который Деррида делает исходным пунктом своих рассуждений в «Давать смерть». Паточка понимает «религию» как ту область, в которой человеку, с одной стороны, удается преодолеть уход в безответственность повседневности и которая, с другой стороны, вовлекает экстраординарность в ответственность. Воздействие культово-сакральных практик, вырывающих человека из повседневности, кажется очевидным. Однако как раз это воздействие «вовлекает», т.е. интегрирует, и не дает быть подавленным демоническим оргазмом. Это действие у Паточки становится критерием различия демонического культа, оргии, с одной стороны, и религии, с другой: «Религия не является самим сакральным, и не возникает непосредственно из опыта сакральных оргий и церемоний; напротив, она иссякает там, где сакральное полностью превращается в демоническое. Сакральный опыт тотчас переходит в религиозный там, где предпринимается попытка интегрировать ответственность в сакральное или регулировать сакральное с помощью ответственности»[35].

Вступление человека в поле напряжения между полюсами сакрального и профанного и длительное избегание попадания в один из них означает для Паточки начало истории. Это положение между экстремумами различается в появлении слова «Я». «Мы считаем, что Я существует в этом смысле с начала истории, и его сущность состоит в том, чтобы не потерять его в святом [...], и «чтобы преодолеть повседневность, не опрокидывая ее в еще одно манящее затмение»[36].

Ход истории, который Паточка описывает всегда как европейскую историю, начинается эпохой, которая еще не есть собственно история. Это «предыстория». В сущности, речь идет о репродукции жизни «до-историческим» человеком в составляющих ее формах, которые, как можно предположить, поддерживались всеми повседневными усилиями. Зазор между предысторией и историей пролегает там, где, согласно другому эссе Паточки, «живут уже не просто для того, чтобы жить, но где открывается возможность жить для чего-то другого»[37].

Причину этого качественного скачка в развитии европейского человечества

Паточка видит, ссылаясь на анализ Ханны Аренд[38], в выражении политической жизни внутри греческого полиса. В полисной деятельности человек открыл новые возможности самого себя. Формально устоявшийся смысл жизни стал, не исчезая полностью, проблематичным. Это изменение переживается «до-историческим» человеком как катастрофическое потрясение. Однако Паточка понимает это развитие позитивно. Одновременно с открытием смысла жизни как проблемы возникла попытка разрешить ее, попытка, преодолевающая чувство самосохранения: философия. Главный тезис «Еретических эссе» гласит: «Западный дух и мировая история связаны друг с другом с начала своего возникновения: это дух свободного дара смысла, это потрясение жизни как простого восприятия и тем самым передача духа новых возможностей жизни: духа философии»[39].

«История», «философия» и «Я» возникли одновременно. Ибо история растет вместе с философией, которая в своей первоначальной форме выступает как забота об индивидуальной душе некоего «Я». Поскольку философия является усилием возместить потерю заранее установленного смысла, она, в сущности, состоит в том, чтобы брать на себя ответственность за душу[40].

Только постоянные поиски смысла Dasein, согласно Паточке, возвышают человека до свободы и ответственности за свое Dasein. Этим признается сократическая тема «заботы о душе» (epimeleia thV yuchV)[41]. Особое положение Сократа заключается не в том ответе, который он дал, но в основании этоса заботы.

Философия Платона возникла, согласно Паточке, как попытка преодолеть потерю осмысленности Dasein. С одной стороны, философия превращается здесь в заботу о своей душе, а именно, в ответственность за свое Dasein, с другой стороны, она пытается здесь, снова отодвигая ответственность приближением идеала блага, оформить и ввести некое руководство своей жизнью. Решающим элементом платоновской мысли было стремление «подвергнуть ответственность объективному познанию»[42]. Другими словами, Платон пытается познать и таким образом отнять тайну у того, что скрыто от ответственности за свое Dasein, поскольку не может быть схвачено объективным познанием и вменено ответственности как четкому решению Я. Можно отвергнуть тайну посредством познания. Усилия платонизма направлены на избегание ответственности. Только то, что ясно в своей объективности, в своей предметности, превращено в объект и может быть исчислено, является шансом для экономии и, безусловно, будет с очевидностью приговорено к суду математики. Ответственность за соответствующее решение лежит в так-бытии (So-sein) предмета, а не в области выносимых о нем суждений. Решение, выносимое на беспрецедентном основании объективного положения вещей, должно было бы быть принято тем же самым способом любым индивидом в той же ситуации - таково решение Платона. Однако тем самым отрицается индивидуальный момент решения, то, что не схватываемо объективно, оставшееся скрытым в темноте персоны.

Платоновское учение об идеях, как его прочитывает Паточка, являет одну из форм метафизики (наряду с атомизмом Демокрита), ответственных за утрату философией смысла. Оно стремится «проникнуть в тайну фундаментального вопрошания [...], однако мы узнаем его в форме загадки плюральности метафизического концепта [...]»[43]. Вначале метафизика требовала вернуться на твердую почву, к надежности «до-исторического» человека.

Опыт разочарования в метафизике, согласно Паточке, создал историческую сцену для христианской веры и привел ко второму «переходу» в развитии европейской ответственности от платонизма к христианству. То, что не в силах дать человеку философия, легко может дать бог. «Христианская вера является смыслом, чаемым человеком, однако обретается он не своими силами, но диктуется из высшего мира; поэтому к христианской вере сущностно принадлежит то, что мы не найдем в греческой жизни, а именно, размышление о немощи человека, который не в

состоянии создавать смысл из самого себя [...]»[44].

Только христианство устанавливает истинную ответственность человека. Ее стержневой пункт основывается на том, что ответственная жизнь определяется иначе, чем у Платона, а именно как дар, т.е. принимается из рук другого, который принципиально «недостижим» для человека и делает его зависимым от этого дара. На этой зависимости человеческой жизни от запредельного основания основывается «*mysterium tremendum*». Эта мистерия создает «трепет», т.к. в ней человек угадывает связь с абсолютным величием. Душа направлена не на вещь, как это предполагала идея Блага у Платона, но вступает в связь с «персоной, которая пронизывает все, оставаясь невидимой»[45]. В отличие от вещи, эта персона является тем, что заглядывает в меня и вынуждает к ответу, к реакции на ее взгляд. В сравнении с ней, вещь пассивна, неизменна, исчислима настолько, насколько это позволяют мне мои возможности. Персона, которую я не могу увидеть, но которая видит меня, вынуждает меня к ответу, однако попытка исчислить ее для того, чтобы соответственно отреагировать, никогда не может привести к результату, в правильности которого нельзя было бы усомниться. Паточка определяет то, по отношению к чему выступает Я в христианской мистерии, как «благо самозабвения и самоотрицающая себя (неорганистическая) любовь»[46], которая остается для индивидуума «*mysterium tremendum*». «*Tremendum*, т.к. ответственность вменяется более не осознаваемой человеком эссенции блага и единства, а неосознанной связи с абсолютной, высшей формой *Dasein*, которая владеет нами не только во внешнем, но и во внутреннем»[47].

Преодоление платоновской традиции было существенным достижением христианства, однако Паточка сожалеет о том, что в христианстве продолжает действовать известный момент платонизма. Учитывая свой исходный вопрос об упадке технической цивилизации, Паточка исследует последствия «христианского поворота» платоновской традиции. Для этого он составляет генеалогию «неплатоновского рационализма», который питается в основном элементами, заимствованными из платонизма и христианства. Решающий элемент платоновской традиции - уже упомянутое стремление «подвергать ответственность испытанию объективным познанием»[48]. Христианским элементом новой рациональности является «позитивное значение практической жизни в противоположность теоретической»[49]. Понятая по-платоновски природа противостоит человеку, т.к. схватывается им взглядом, брошенным сквозь призму идей. Благодаря практическому элементу христианства стало возможным увязать это «платоновское господство» над природой с практикой и, благодаря этому, создать знание, которое равным образом есть наука и техника, - современную естественную науку»[50]. Если бы производственный процесс в христианских странах избавился от своей личной моральной определенности и освободился от религиозного импульса, тем самым отодвинулась бы на задний план и существенная духовная составляющая пути к индустриальной революции: «То, что у Платона было первоначально дамбой против оргиастической безответственности, теперь стало на службу повседневности»[51]. Проникающий оргазм вернулся как спутник уступке повседневности. Войны XX столетия были исходом и кульминационным пунктом этого развития[52]. Резюмируя, Паточка говорит о современной цивилизации: «Она просит суррогатов там, где было бы необходимо оригинальное. Она отчуждает человека от себя самого, делая его непригодным для бытия в мире, обманывая его альтернативой повседневности, которая не нуждается в усилении, но лишь в скуке, миром дешевых суррогатов и брутального оргазма»[53].

Наконец, Паточка пытается ответить на свой главный вопрос: предопределено ли падение индустриальной цивилизации? В связи с проведенным анализом ответ кажется очевидным. Жизнь в индустриальной цивилизации находится в упадке, так

как отдается повседневности или освободившемуся от оков оргиазму. Однако Паточка все же уступает «этой цивилизации [...] возможность, которая никогда раньше не предоставлялась человечеству: единственный из множества шанс жить без насилия». Никогда прежде это невозможно было осуществить, только мы располагаем всеми средствами для этого. «Впервые история предоставляет шанс поворота от прежнего случайного господства к господству того, что знают, о чем идет речь в истории [...]. История есть не что иное, как разрушение уверенности в предзаданном понимании»[54]. Дополнительное основание (поэтому и нельзя безоговорочно настаивать на вынесенном в заголовок вопросе) заключается в том, что явление упадка не могло быть только делом технической цивилизации, но, как представляется, является также наследством прошедшей эпохи. И, наконец, решающее значение приобретает вопрос: может ли человек исторической эпохи подвергнуть сомнению данность смысла в его знании и принимает ли он за смысл свою ответственность? Паточка заканчивает замечанием: «Современная цивилизация страдает не только от собственных ошибок и недальновидности, но и от неразрешенности общих проблем истории. Однако проблема истории должна оставаться неразгаданной, продолжая существовать как проблема. Сегодня опасность заключается в том, что объемлющие все единичные знания приводят к забвению ситуации задавания вопросов и того, что задается вопросом (es Frage gibt), и тому есть основания. Может быть, сам вопрос об упадке цивилизации поставлен ложно. Цивилизация не дана сама по себе. Вопрос в том, утверждает ли исторический человек, что он ручается за историю»[55].

Вписывание (Einschreibung)[56] Деррида в эссе Паточки

В целом эссе Паточки могут быть прочитаны как проект истории европейской ответственности. Он пытался показать, что способность ответственности дана вовсе не всегда и не во всякое время, но обладает определенной генеалогией, т.е. указывает на переплетение условий, при которых она может возникать и развиваться. По причине своего специфического возникновения, европейская ответственность не может быть просто перенесена на внеевропейский культурный ареал. Исходя из положений Паточки о том, что Европа не взяла на себя ответственность за свою историю, Деррида спрашивает о причинах, по которым Европе стало так трудно ручаться за свою историю. Эти причины появились не случайным образом, они сами коренятся в европейском понимании историчности и ответственности.

В первом приближении понятие ответственности, как и понятия свободы и принятия решения, понимают вне зависимости от их исторических предпосылок. Ответственности, которую можно было бы полностью вывести из ее обусловленности, не существует, т.к. она была бы лишена свободы и принятия решения, за которые только и нужно брать на себя ответственность. Для того чтобы могло случиться ответственное, т.е. свободно принятое решение, нужно оставить само решение «вовне» его истории. Поскольку история этой ситуации не должна детерминировать решение, иначе оно не ответствовало бы, не было бы свободным поступком, то трудно ручаться за историю. Эта трудность возрастает, когда история, как проектирует ее Паточка, связывается с историей религии, «тем более», добавляет Деррида, что, как правило, «вся этика ответственности есть придание ценности тому, что извлекается этикой из религиозного откровения»[57]. Религиозное откровение, или эпифания бога в понимании этой этической традиции, было бы как раз тем, что устанавливает способность человека отвечать внешней силе, т.к. откровенное закрыто для человеческого рассудка и отвергается только в вере. Человеческая ответственность состоит как раз в том, чтобы давать отчет о своих действиях, исполненных по причинам, над которыми - согласно этой традиции - не властен разум.

Следующий мотив для возражения против ручательства за историю состоит в том, что «историчность в качестве всегда нерешенной проблемы должна оставаться открытой»[58]. Т.о., Деррида очерчивает ключевой момент цитируемых им текстов Паточки. История должна уклоняться от полного присвоения. Другими словами, единственное действительно ответственное абсолютное решение случается тогда, когда оно «не состоит в континуальных связях с наукой или данными/дарованными нормами [...]»[59]. В других случаях решение было бы всегда «уже всеобщим, будь то знание или норма, защищенная, оправданная и, следовательно, ответственная по ту сторону индивидуально принятого решения. В этом смысле, история должна «оставаться открытой», нерешенной проблемой», потому что в ней остается нечто скрытое, незащищенное, неисчерпаемое, таинственное. Деррида формулирует: «История не может стать ни объектом вынесения решений, ни господствующей тотальностью, т.к. она связана с ответственностью, с верой, с даром. [...] Дарованная смерть была бы этим союзом ответственности и веры. Эта чрезмерная открытость является условием того, чтобы история существовала/дарилась» (dass es Geschichte gibt)[60].

Ответственность и история продолжают быть связанными с тайной. Поскольку смертью невозможно фактически и с определенностью завладеть, присвоить ее, каждое истолкование должно продолжать фрагмент жизни и истории. Смерть принадлежит ко всеобщности Dasein. Истолковать или присвоить ее удастся всегда только гипотетически, т.к. она продолжает оставаться в себе неизвестной и, тем самым, в каждый момент открытой для нового толкования. Каждое ее истолкование является шагом «по ту сторону знания и достоверности»[61]. Поэтому также нельзя судить и о Dasein в целом, ибо оно свершается по ту сторону знаемого. Однако вера в такое истолкование необходима для того, чтобы совершать поступки, следовательно - для жизни. Т.о., дар смерти, ответственность и вера взаимосвязаны. Принципиальная незавершенность каждой констелляции этих взаимосвязей делает возможной историю.

Религия у Платона предназначена тому, чтобы овладеть тайной оргиастичности на основании ответственности. Деррида излагает эти мысли непосредственно в начале своей статьи. Ответственная жизнь была понята Паточкой как некий «дар»[62], который для Деррида является также и «даром смерти». Разве включение индивидуума в ответственность через божественное можно разрешить знанием о смертности индивидуума, которая становится ясна перед лицом божественного, собственное значение которого все же остается в тайне? Ответственность начинается с осознания смертности, делающей меня неравным благу дара. Эта осознанная смертность означает возобновление дара смерти. Теперь я знаю, что я смертен, я знаю о моей смерти, которая была подарена мне в этом знании. «Дар, который стал моей долей от бога, поскольку он возлагает на меня свой взгляд и свою длань, в то время как сам остается недостижим для меня; асимметричный дар этой *mysterium tremendum* призывает меня к ответу, побуждает меня к ответственности, которая дается мне только в тот момент, когда он дарит мне смерть, тайну смерти, новый опыт смерти»[63].

Историю тайны, или тайн, как историю европейской ответственности, заимствованную у Паточки, Деррида превращает в свой лейтмотив. Изложенная история «связана с культурой смерти, другими словами, с различными фигурами смерти»[64].

Деррида обращает внимание в этом месте на некоторые значимые для европейской культуры формы дарованной смерти. Уже не останавливаясь более подробно на взаимосвязях, не указывая на различные виды знания о дарованной смерти, он напоминает о Сократе, Христе и некоторых других - тех, кто был заложен в основание новой фигуры смерти. В конце концов, Деррида формулирует ряд

вопросов, которыми он помечает поле, где будет пролегать дальнейший путь его изложения: «Как - из какой заботы, из какого понимания или предчувствия выводит себя смерть, как вообще относиться к возможности смерти [...]? Какая связь между «данной себе смертью» (sich den Tod geben) и жертвой? Между данной себе смертью и умиранием для Другого? Между жертвой, самоубийством и экономией дара?»[65]

Прежде всего, Деррида начинает с того, что поведение Сократа перед лицом назначенной ему смерти (которую он принял и за которую он, как это описано в платоновском Федоне, принял ответственность), можно прочесть как форму дарованной смерти. К тому же, Деррида пользуется паточкианской интерпретацией Платона, в которой он расставляет акценты в соответствии со своими интересами. Фигура дарованной смерти у Сократа толкуется двумя способами: во-первых, Сократ жертвует своей жизнью, он добровольно отдает себя смерти; во-вторых, своей мыслью он дает новое изложение смерти, новое представление о смерти, новую фигуру смерти, которая очерчивается в дискурсе Федона и которая оказала влияние на основания европейской культуры.

Решающая примета платоновской философии, которую демонстрирует фигура Сократа, - забота философа о своей считающейся индивидуально бессмертной душе. Образ жизни платоновского философа ориентирован на смерть, которая может быть понята только как отмирание тела или как освобождение души, пригодной для истинного познания. Ориентация на благо представляется в образе внутренней беседы души с самой собою, которую в платоновском понимании поддерживает в ней Dasein заботы. Платоновская философия связала и «дисциплинировала» оргиазм, как говорит Паточка, и ввела ответственность. С этим соглашается и Деррида[66]. Фигура эроса символизирует этот процесс. Эрос, который первоначально занимал центральное положение в хаотическом сценарии античной космогонии, стал теперь гонимой, подчиненной определенным целям силой философа в его философских поисках. Что изобрел Платон, - так это экзистенциальный образ философа, который ведет жизнь, ориентированную на смерть, которую он в известной мере предвосхищает. «Федон дает здесь название философии: она является заботливым предвосхищением смерти, заботой, обращенной на умирание, размышлением о лучшем способе принять смерть, дать смерть или отдаться ей [...]»[67].

Эта забота о смерти - не просто новое мышление, но, как подчеркивает Деррида, новый способ мыслить смерть, «новый опыт дарованной смерти». И даже более: «Эта забота о смерти, это пробуждение внимания к смерти, наблюдения за нею, это сознание, которое смотрит смерти в лицо, есть другое название свободы»[68].

В дальнейшем Деррида рассматривает политическое измерение «общей генеалогии тайны и ответственности». Он вновь исходит из дискурса Паточки, который он воспринимает «немного формализовано и более рельефно»[69]. Деррида различает три мотива исследуемой генеалогии, из которых я бы хотел остановиться на двух[70]:

1. Оргиастическое хотя и было аннексировано и вытеснено, однако не устранено и не погашено в действительности. Став осознанным, оно приобрело существенное политическое значение, т.к. не угасло, а лишь скрылось, и продолжает существовать возможность того, что оно вновь появится или достигнет могущества: «Оргиастической мистерии присущ атрибут бесконечного возвращения, оно продолжает действовать постоянно, не только в платонизме, но и в христианстве, и даже в пространстве Просвещения и секуляризации»[71].

Эта формулировка Деррида непосредственно примыкает к формулировке Паточки. Она рекламирует возвращение отмены личной ответственности и

распространение ее на сверх-личное. Паточка даже обращается к доводам Дюркгейма, который говорит о способностях общества создавать богов, как это, например, происходило в ходе французской революции с профанацией таких вещей, как свобода, отечество, разум[72]. В дальнейшем эти искусственные боги снимают личную ответственность. В отличие от Паточки, который связал с этими размышлениями тематику упадка современного общества, Деррида использует положения Дюркгейма для того, чтобы подчеркнуть политическое измерение тех обстоятельств, которые у него описываются, и чтобы представить их как момент генеалогии тайны и ответственности. Тематика упадка не возобновляется у него.

2. Реминисценции платонизма в христианстве, о которых неоднократно жалеет Паточка, имеют два следствия для европейской ответственности. Это, во-первых, тенденция и стремление подчинить ответственность знанию. Здесь Деррида солидарен с Паточкой в формулировке, которая позволяет одновременно совместить дистанцию, согласие и собственную интерпретацию: «Даже подчинение ответственности объективности познания означает - что очевидно с точки зрения Паточки, но здесь лишь подразумевается - аннулирование ответственности»[73].

Далее Деррида помещает апории ответственности в поле конфронтации платоновского понимания ответственности с христианским[74]. С одной стороны, согласно платоновскому пониманию, ответственное решение должно руководствоваться знанием. Нужно знать, что делать, почему и для чего это делается для того, чтобы иметь возможность принять ответственность за поступок. С другой стороны, согласно христианскому пониманию ответственности Паточкой, решение, которое было принято на основании знания, является вовсе не ответственным решением, а механической реакцией на определенную констелляцию условий. Т.о., наука лишь однажды могла бы быть условием возможности принятия ответственного решения, в другой же раз - условием его невозможности.

Изложенные апории необходимы для понимания ответственности в Европе, которая сложилась, согласно Паточке, из этой связи платонизма и христианства. Деррида обращает внимание на то, что рассуждение Паточки само обнаруживает последовательность этих апорий. Паточка жалуется на подчиненность ответственности познанию. Одновременно это может быть понято и как христианская критика платоновской традиции. С другой стороны, он также жалуется (и это было бы вывернутой наизнанку критикой христианства, исходящей из позиции принадлежности платоновской традиции) на недостаточную в христианстве тематизацию того, что является личностью[75]. Личность, как представляется Деррида, должна быть тем, что назначается взглядом другой «личности как трансцендентного другого», которое само не видит эту личность[76]. Жалобу Паточки на «неадекватное тематизирование» личности в христианстве Деррида проясняет как упрек в недостаточной тематизации того, что называется в христианстве ответственностью. Ее специфическое понимание прямо вытекало из вышеописанного отношения личности к трансценденции, в силу которого никогда нельзя было узнать, в чем точно состоит ответственность[77]. Деррида заостряет далее: «Мы никогда не забываем, что недостаточная тематизация того, чем является ответственность, т.е. чем она должна быть, является также безответственной тематизацией: Не знать, не иметь никакого исчерпывающего знания о том, что значит быть ответственным, уже является само по себе отсутствием ответственности. Для того, чтобы быть ответственным, нужно иметь возможность ответить, что называют быть ответственным»[78].

Конечно, ответственный поступок требует, согласно Деррида, следующего. Во-первых, нужно осознать то, на что можно ответить в конкретном случае, в действительности. Деррида говорит о «практическом сознании», к которому

причисляет понимание ответственного поступка в этике, праве и политике. К этому он добавляет, во-вторых, то, что он называет «теоретическим сознанием» ответственности. Это сознание имеет своей задачей тематизацию понятия ответственности и должно стремиться к адекватному прояснению того, что есть ответственность как таковая. Приведенное разъяснение остается незавершенным, так как уже было показано: ответственность всегда остается связанной с тайной. Она всегда существует в отношении к дарованной (gegebene) смерти, с истолкованием смерти, которой нельзя ответить *per se* определенно. Результат этой тематизации ответственности в теоретическом знании у Деррида звучит так: «Отныне для исполнения ответственности (решения, акта, праксиса) требуется исходить из тех теоретических и тематических определений, которые должны быть преодолены. Нужно принять решение, не ссылаясь на знание. Это есть условие практической свободы»[79].

Это «условие практической свободы» можно понять иначе. Ответственность, которая основывается на тайне, идет вразрез с фундаментальной установкой западной традиции ориентироваться на точное знание и обоснование в этике. Если все же хотят приглушить позитивное звучание, которое имеет возможность практической свободы, и тем самым увидеть ее оборотную сторону, то у Деррида можно найти формулировку, которая гораздо точнее выражает, что же все-таки происходит. Об этой формулировке идет речь в «Дискуссии вокруг ответственности». Она звучит так: «избегать высокомерия чистой совести»[80]. «Можно не прекращая вспоминать о том, что известная безответственность вкрадывается повсюду, где требуется ответственность; даже не привлекая понятие и не пытаясь тематизировать, что называется ответственностью, ясно, что ею можно назвать все что угодно»[81].

Исходя из понимания еретизма, Деррида исследует греческое дополнение к этому пониманию слова «ересь», употребляемого со времен раннего христианства. Греческий глагол *aigew* классически может также принимать значения «выбирать» или «предполагать». Только в Новом завете и после в католической церкви оно стало употребляться для обозначения отклонения от установленного учения. В связи с однажды ставшей непосредственно ясной незавершаемостью тематизации понятия ответственности, отклонение от каждой доктринальной тематизации этого понятия, которая предполагается как последняя и непререкаемая, оценивается позитивно. Деррида говорит о еретичестве: «Но тогда этот еретизм является границами, маркирующими отклонение, которое считают отклонением, отступничеством от того, что объявляется очевидным и известным не только в своей возможности, которая является существенным условием ответственности. [...] Становление ответственности проходит через отклонение, через утаивание таинственности тайны (*au secret*). И ответственность жестко настаивает на уклонении и на тайне»[82].

Это положение - не просто игра слов, так как оно является результатом, который высказывается со всей осторожностью, присущей дерридианским рассуждениям о тезисах и результатах, от которых проводимое исследование переходит к тому, что в итоге можно считать ядром этики деконструкции, по меньшей мере, центром размышлений об этом Деррида. «Исполнение ответственности не дает никакого другого выбора, кроме самого неудобного, выбора между имеющимся в наличии (*es gibt*) и парадоксом, еретизмом, тайной. Еще труднее с этим смириться ввиду опасности конверсии и апостазиса (вероотступничества). Нет никакой ответственности без изобретательного разрушения традиции, авторитета, ортодоксии, правила или доктрины»[83].

Только однажды Деррида возвращается к тому, как представляет христианство Паточка, очень ясно подчеркивая «асимметрию», которая заключается в «диспропорции» между взглядом на меня Другого и моей невозможностью увидеть этого Другого, скрывающегося в тайне и распоряжающегося ею. Это понимание диссеминации, которое Деррида описывает также как понимание «ужаса», является *mysterium tremendum* христианства. Такого понимания нет в платоновской традиции и в основанной на ней политике. Оно, согласно Паточке, является исключительной принадлежностью христианства[84]. Этим пониманием маркируется своеобразное отличие платоновской ответственности, которая определяется как особое отношение к Благу (*αγαθον*).

Для Паточки нет никакого сомнения в том, что христианством, или христианской Европой, перед падением человечества, был достигнут наивысший подъем. Это действие продолжается, если подъем не достиг того момента, который сделал бы его возможным. Так как этот подъем был «не до конца продуман»[85] христианством, его действие продолжается до сих пор. Деррида заостряет внимание на том, что: «Христианство приходит не в эпоху христианства. То, что еще не наступило, является завершением - в истории, в политической истории и, прежде всего, в европейской политике - новой, открываемой через *mysterium tremendum* ответственности»[86].

Еще отсутствует то, что полностью освободило бы Европу от платоновского наследия. Христианская политика, как представляется Паточке, должна «радикально порвать с греко-платоновско-римской политикой»[87]. Согласно Европа-проекту Паточки, «радикально развернутому» Деррида, и тексту, «исследованному вплоть до выходящих за его пределы следствий», Европа должна дерзнуть «освободить себя от той греческой и римской памяти, на которую обычно ссылаются, чтобы мыслить Европу»[88]. При этом для Деррида возникает вопрос: как мыслить разрыв, к которому привело целенаправленное развитие, тот разрыв с традицией, который ликвидировало только христианство и христианская Европа? «Чем была бы тайна лишенной Афин и Рима Европы?»[89]

Для того чтобы сделать мыслимым каждый лишенный непрерывности разрыв традиции (хотя едва ли он может полностью и радикально концептуализироваться), Деррида приходится говорить о мышлении дара. Он позволяет себе привести высказывание Паточки: «Ответственная жизнь определяется [христианством - Р.В.] как дар того, что наконец, даже если оно имеет характер блага, достигается человеком тягой к непостижимому - тягой к мистерии, за которой остается последнее слово. Однако христианство определяет Благо несколько иначе, чем платонизм, - как благо самозабвения и самоотверженную (неорганистическую) любовь»[90].

Дар, который, как его концептуализировал уже в других своих публикациях Деррида, совершает разрыв с взаимностью экономии, описывается Паточкой в контексте христианской мистерии. Даром привносится в игру нечто, что остается гетерогенным политической традиции нео-платонизма. Здесь фигура неоплатонизма поддерживает основные положения философии, на которых базируется политическая традиция, обозначенная прежде всего риторическими фигурами «Афины» и «Рим» и позволившая, как считает Паточка, расстаться с ними.

Событие христианской мистерии связало дар и тайну. Однако дар есть «собственное место решающего парадокса, едва ли дар, который не является никаким подарком, никаким презентом (*qui n' est pas un present*), так как дар (можно сказать так), если его можно познать и признать как таковой при полном свете дня, дар, очевидно предназначенный познанию и признанию, тут же аннулировал бы себя. Дар - сама тайна, если бы тайна могла говорить сама. Тайна есть последнее слово дара, который является последним словом тайны»[91].

Для того чтобы дар был даром как таковым, он не должен входить в присутствие.

Он должен быть непризнанным, т.к. в противном случае он тут же связывается экономией обмена, становится тем, что уже как признанный дар, отдается и аннулируется этим признанием символического эквивалента. Отсюда становится понятным переплетение дара и тайны. «Дар есть сама тайна, т.е. он остается тайной, если он, конечно, является даром и не распознается в качестве дара: если дар есть то, чем он должен быть, тогда больше нельзя ничего сказать или добавить о нем, поскольку это - его тайна. Поскольку последнее слово дара есть тайна.

И обратно, дар есть «последнее слово тайны», т.к. мистерия или тайна могут пониматься как такой дар, которому не могло бы быть дано в его познании, как настоящему дару, никакого дальнейшего толкования и обоснования. Если бы можно было отследить дар, познавая его, он и его тайна были бы не тайной, а познанием. Дар был как раз тем, что предъяснялось в процессе познания, признания и дальнейшего истолкования. Словами дара говорят о тайне все, что можно сказать тайно. И это последние ее слова.

Христианство, в интерпретации Паточки, понимает опыт ответственной жизни как дар. Деррида подчеркивает слово «дар» (Gabe) и указывает на двойное следствие, имманентное, как он считает, его пониманию. С одной стороны, дар должен забывать самого себя, он должен отрицать самое себя, сохраняя в себе тайну, или, как говорит Деррида, «должен жертвовать собой, дарить в самом деле». С другой стороны, его постоянно подстерегает опасность «превратиться в экономию жертвы»[92], т.е. превратить в экономию то самопожертвование через самоотрицание, которое делает дар возможным, и, т.о., подвергнуть познанию то, что скрывается в самопожертвовании. Специфика христианского опыта, того мистериального трепета, который является «не чем иным, как смертью, [...] неким новым способом отдавать себя смерти», заключается, в отличие от платоновского, в том, что составило сущность христианского переворота, - в «искупительной жертве»[93]. Этим поступком утверждается новое качество дара в истории ответственности, жертвенного дара, который уже нельзя постичь как то, что дарится, для того, чтобы получить за него что-то другое. «Это был бы [...] полный разрыв между метафизикой, этикой и политикой платоновского Блага [...] и *mysterium tremendum* христианской ответственности»[94].

Первая глава текста Деррида заканчивается целым залпом вопросов, которые связаны, в общем, с настоящим или будущим европейской политики. Согласно Паточке, европейская политика, которая покоится на фундаментальных положениях платонизма, открыто признается в том, что «не допускает никакой тайны». Вследствие пронизавшего Европу платонизма закрепилась политика, исключаящую всякую мистику. Деррида резюмирует позицию Паточки: «С тех пор как все то, что в Европе и даже еще в современной Европе, продолжающей наследовать эту политику греко-платоновского происхождения, было игнорировано, подавлено и вытеснено, возникло пространство принципиальной возможности тайны и связи ответственности с хранением тайны, все то, благодаря чему ответственность может удерживаться в тайне»[95].

Такая оценка европейской политики исходит из того, что эта политика в своих решениях и действиях опирается на точное знание и в одном только этом видит достаточное основание для своих действий. Однако знание, считающееся точным, приводит к решениям и поступкам, которые не могут быть оправданы этим не подлежащим сомнению и пригодным для любого случая знанием. Можно было бы сказать, что такая политика в принципе не допускает точку зрения, в которой можно было бы совместить исполнение ответственности, еретизм и тайну. Напротив, это было бы для политики, как она представлена в этих выдержках, «только шагом» «от демократии (в греческом смысле) к тоталитаризму»[96]. Остается решающий вопрос: так ли фактически обстоит дело в европейской политике и лежащей в ее основании

философии?

Связь тайны и ответственности в этическом отношении означает, и это кажется Деррида очень важным, предотвращение институализации «чистой совести» в этике, праве и политике. Господствующие в языке права, политики, дипломатии и войны дискурсы, согласно Деррида, «контролируют» «без должной строгости необнаруживаемое понятие» ответственности. Это ведет к тому, что можно выскользнуть из тех «апорий ответственности», занимаясь которыми превращаются в безответственных, в нигилистов, релятивистов, пост-структуралистов или, еще хуже, в деконструктивистов, которые в дальнейшем оказываются перед судом столь беспокойной чистой совести»[97].

Анализ, следующий за этим высказыванием Деррида, становится конкретным вынесением различных обвинений. Прежде всего утверждается, что общество, (под которым Деррида[98] подразумевает общество европейской цивилизации), с одной стороны, придерживается своего заученного дискурса морали, политики и права, а с другой стороны, оно же, вследствие закона рынка, который инициирует это общество и который поддерживает его в движении посредством различных механизмов, оправдываясь экономической стесненностью, «позволило умереть от болезни тысячам детей», не вынося за это приговора. «Такое общество не только является соучастником этих бесчисленных жертв, оно даже организует их. Исправное функционирование его экономического, политического, юридического порядка, функционирование его морального дискурса[99] и его чистой совести предполагает перманентное приношение этих жертв»[100].

Превращение морали, права и политики в голое использование знания или техники грозит освободить мораль, право и политику от ответственности за принятие решения. Существует убеждение, что, найдя однажды выход в знании, знают и то, как идти дальше «дорогой уже принятых решений. Другими словами, не существует никакого альтернативного решения, которое могло бы быть принято, тогда как применять раз и навсегда установленные программы - значит оставаться безответственным и иметь возможность успокаивать себя чистой совестью»[101].

Требование непрекращающихся усилий для отыскания понимания справедливости и морали является одновременно вопросом о «справедливости права» и «моральности морали». Размышление о безответственности чистой совести, считающейся данностью, является задачей этики деконструкции. Но эта задача не подходит ни к одному существующему ключу, так как чистая совесть имеет в своем распоряжении, как пишет Деррида, «неисчерпаемые ресурсы»[102].

Перевод С.Б.Веселовой

Примечания

[1] Если на место артикля *der* (*Ethik der Dekonstruktion*) поставить слово «деконструкция» (Этика деконструкции деконструкции), то становится понятно высказывание Деррида: «Я настаиваю на том, что не существует деконструкция вообще или только деконструкция. [...] Деконструкция совершается повсюду и она зависит от особенных, локальных и идиоматических обстоятельств [...] я знаю, и мои читатели часто вспоминают о том [...], что деконструкция должна быть индивидуальна и зависит от различных конкретных обстоятельств, из которых она и появляется». In: *Philosophie und Literatur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida* (1990). In: Arne Ackermann, Harry Raiser, Dirk Uffelmann (Hrsg.): *Orte des Denkens. Neue russische Philosophie*. Wien 1995. 183f.

[2] Гондек и Вандельфельс пишут в связи с этим: «Только в последнее время обнаружилась связь между не подвергающим свои предположения сомнению

мышлением и претензией преимущественно практического, прагматического характера, проистекающей из необходимости приспособляться». In: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels: Derridas performative Wende. In: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hrsg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt a. M., 1997. 7-18, hier 12.

[3] Ср. там же Деррида отказывается от наименования «этика», «мораль», «политика», «ответственность»: Jacques Derrida: Passions. «L'offrande oblique», Paris 1993. 40. Vgl. auch Robert Bernasconi: Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen. In: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hrsg.): a.a.O. 345-384, hier 345ff.

[4] Цитируется по Ж. Деррида: Дарить смерть. In: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit, Derrida - Benjamin. Frankfurt a. M. 1994. 331-445. Original: J.D.: Donner la mort. In: Jean-Michel Rabatj, Michael Wetzel (Hrsg.): L'ethique du don. Jacques Derrida et la pensie du don. Paris 1992. 11-108. Отдельные места цитируются здесь в кавычках с обозначением названия «Тg» (Дарить смерть) и номера страницы; сначала номер страницы перевода на немецкий, затем, через наклонную черту, номер страницы французского оригинала.

[5] Ср. Рассуждение Штегмайера в книге Деконструкция Ж. Деррида европейского мышления. Штегмайер показывает, в какой мере Деррида пересматривает то, что «себя само могло бы назвать «обусловленным собственным разумом», «что уравнивает другое мышление». (Das Zitat entstammt S.1 des Manuskripts) XXVI-XXXIII.

[6] В первую очередь следует назвать два текста, которые имеют в связи с этим большое значение: Jacques Derrida: Donner le temps 1.: La fausse monnaie. Paris 1991; (последний здесь и далее обозначается «Fg»). и: J. D.: Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»; вышли в английском переводе: Deconstruction and the Possibility of Justice. Published by The Cardozo Law Review, vol. 11, July/August 1990, numbers 5-6, New York; Деррида сам называет в предисловии к Fg значительное число мест из других своих работ, где уже «прослеживается» «проблематика дара».

[7] Ср.: Fg, 7f.

[8] Fg, 22.

[9] Fg, 22.

[10] Fg, 23.

[11] Fg, 24.

[12] Fg, 17. Наконец, в другом месте Деррида аргументирует и спрашивает исходя из возможностей справедливости и морали, которые, со своей стороны, предполагают разрыв в накоплении, внутри которого они только и становятся мыслимы: «По ту сторону права и тем более по ту сторону юрицизма, по ту сторону морали и тем более по ту сторону морализма предполагается справедливость как отношение к иному [...]». Jacques Derrida: Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris 1993. Ср. Bernhard Waldenfels: Das Un-ding der Gabe. In: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hrsg.): a.a.O. 385-409. Вандельфельс детально исследует мышление дара Деррида и пытается понять его исходя из традиции западноевропейской мысли, прежде всего в связи с «Никомаховой Этикой» Аристотеля.

[13] Fg, 45.

[14] Fg, 45.

[15] Fg, 45. Ср. Robert Bernasconi: Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen. a.a.O. 374. Бернасconi противопоставляет позиции Деррида, которая пытается избежать «безотносительно внешнего», другую позицию, которая надеется на «защиту» метафизики именно со стороны абсолютно

«Внешнего».

[16] На тот факт, что дар вопреки своей спонтанности не всегда содержит нечто позитивное, Деррида указывает уже в Fg, 23. Здесь он приводит пример «дать пощечину», «дать жизнь» (*donner la vie*) и наконец «дать смерть» (*donner la mort*). Переводчик на немецкий отмечает: *donner la vie*— породить, становиться матерью, *donner sa vie*— жертвовать своей жизнью; *donner la mort* - умирать, *se donner la mort* — принять смерть.

[17] Tg, 367f./44.

[18] In: Emmanuel Levinas: *Dieu, la mort et le temps, établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland*. Paris 1993; dtsch: *Gott, der Tod und die Zeit*. Übers. von Astrid Nettleing und Ulrike Wesel. Wien 1993.

[19] In: Charles Baudelaire: *Oeuvres complètes*. Paris 1975. 44-50.

[20] Деррида называет ряд других авторов, таких как Ernst Jünger, Teilhard de Chardin, Eugen Fink, Emile Durkheim, Hegel, Kant, Edgar Allen Poe и Carl Schmitt. Он преобразует пассажи из Старого и Нового Завета, которые здесь не принимаются во внимание.

[21] Tg, 374/50.

[22] Emmanuel Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*. a.a.O. 52f.

[23] Бодлеру Деррида посвящает две главы в Fg, среди которых глава 4: “Das Falsche Geldstück” (II): Gabe und Gegen-Gabe, Entschuldigung und Vergebung (Baudelaire und die Geschichte der Widmung).

[24] Цитируется по: Ян Паточка. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Hrsg. Klaus Nellen, Jiri Nemeš. Einl. von Paul Ricoeur. Stuttgart, 1988. Отдельные места приводятся в тексте в скобках с обозначением “KE” и номера страницы.

[25] Так как данные биографии Паточки не представлены широко, они добавляются здесь: Ян Паточка (1907-1977), ученик Гуссерля и Хайдеггера, считается одним из видных философов техники нашего столетия. В 1936г. защитил докторскую диссертацию под названием «Естественный мир как философская проблема», которую причисляют к феноменологическим текстам Паточки. Под «естественным миром» подразумевается мир до его вступления в историю. Годы учебы привели Паточку в Париж, Берлин и Фрайбург. Там произошла встреча с Эдмундом Гуссерлем и Мартином Хайдеггером. Серьезное отношение к мысли обоих немецких философов и постоянная полемика как с Гуссерлем, так и с Хайдеггером объединяет его с Деррида. В Праге Паточка был секретарем «Cercle Philosophique». В 1939г., после принятия так называемого протектората Богемии и Моравии в результате Мюнхенского соглашения 1938г., Паточка был вынужден прервать свою преподавательскую работу. Во время сталинизации Чехии в 1949г. ему вновь была запрещена деятельность преподавателя. Движение «Пражская весна» присудило ему орден, почетным пенсионером которого он был до 1972 года. Он был инициатором Группы прав граждан, Хартия'77, которая выступала за соблюдение гражданских и человеческих прав в тогдашней ЧССР. Паточка был одним из ораторов в группе Вацлава Гавела. В 1977г. он умер после ряда жестоких полицейских допросов.

[26] Только в одном месте (Tg, 347/25) Деррида цитирует другое эссе Паточки: *Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg* (KE, 146-164). Там Деррида переходит от упомянутого Паточкой анализа переживания первой мировой войны Эрнстом Юнгером (1896-1998) и Пьером Тайлхардом Хардини (1881-1955) к мышлению войны как «продолжения опыта данной смерти» (Tg, 346/24), тему которой он развивает в связи с уже примиренным Паточкой полемическим мышлением Гераклита (KE, 164).

[27] KE, 123.

[28] KE, 124.

[29] KE, 124.

[30] KE, 124.

[31] KE, 125.

[32] KE, 125.

[33] KE, 124.

[34] KE, 125.

[35] KE, 127.

[36] KE, 128.

[37] KE, Vom Anfang der Geschichte, 50-76, hier 60.

[38] Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart, 1960.

[39] KE, Vom Anfang der Geschichte, 65.

[40] Словами Паточки обозначается вступление человечества в эпоху истории:

«вопрос, открывающий вопрошание; не тот или иной вопрос, а вопрошание как таковое, вопрошание универсума и строго упорядоченной в нем жизни. Однако, если такой вопрос ставится однажды, то человек выходит на долгую дорогу, которую он до сих пор не одолел, дорогу, на которой едва ли можно выиграть, на которой большей частью можно много проиграть. Это есть дорога истории». (Vorgeschichtliche Betrachtungen. KE,49)

[41] Ср. Платон. Апология Сократа. 29 е 2.

[42] KE, 136.

[43] Hat Geschichte einen Sinn? KE, 77-104, hier 91.

[44] Hat Geschichte einen Sinn? KE, a.a.O., hier 92f.

[45] KE, 133.

[46] KE, 132.

[47] KE, 133.

[48] KE, 136.

[49] KE, 137.

[50] KE, 137.

[51] KE, 138.

[52] Паточка обращается к теоретическому анализу Эрнста Юнгера, Die Totale Mobilmachung. In: Sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Essays I. Bd. 7. Betrachtungen zur Zeit. Stuttgart 1980. В заключающем эссе Die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg (146-164) появляется тема сообщничества/проникновения рационализма и оргиастической самоотверженности. Паточка ссылается на Эрнста Юнгера, Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt. Stuttgart 1982 и на Пьера Тайлхарда де Хардини, Ecrits du temps de guerre. Paris 1965, в особенности на «La nostalgie du front». Деррида перенимает эти мысли из политического мышления Паточки и вводит их в размышления Юнгера и Хардини.

[53] KE, 144.

[54] KE, 144.

[55] Tg, 334/13f. KE, 145.

[56] С дерридианским термином «вписывание» ср. вклад Вернера Штегмайера в данной книге: «Ни один философский проект не может установиться в безразличии по отношению к другому [...] не может быть проектом».

[57] Tg, 335/14.

[58] Tg, 335/14.

[59] Tg, 335/14.

[60] Tg, 335/14.

[61] Tg, 335/14.

[62] KE, 132.

[63] Tg, 362/39.

[64] Tg, 340/18.

[65] Tg, 340/19.

[66] Tg, 342/20; KE, 131. Хотя понятие дисциплины и используется Паточкой, Деррида выделяет его и указывает на два аспекта его значения. С одной стороны, дисциплина предполагает «закалку», «укрепление», «упражнение», «работу», к чему стремится оргиастическое служение в философии как Эросе, а с другой стороны, дисциплина понимается как определенная, ограниченная практика, приблизительно так, как и философия или диалектика, которые называет сам Деррида.

[67] Tg, 342/21.

[68] Tg, 345/23.

[69] Tg, 350/27.

[70] У Деррида речь идет о пункте 1. и 3. Второй пункт здесь не упоминается.

[71] Tg, 350/28.

[72] KE, 139. Цитата из Дюркгейма взята из Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M., 1981. 300.

[73] Tg, 353/30.

[74] Деррида пишет: «Эта апория определила бы таким образом отношение платоновской парадигмы к христианской парадигме в истории морали и политики». Tg, 353.

[75] Ср. KE 133.

[76] Ср. 354/31.

[77] Следуя этому положению, Деррида делает замечание, которое можно прочесть как прямую критику Паточки. (KE, 356/33)

[78] Tg, 354/31f.

[79] Tg, 355/32.

[80] Tg, 354/32

[81] Tg, 354/32.

[82] Tg, 355/33. Об этом можно вспомнить, потому что Деррида, используя понятие еретичества, одновременно развивает этот перманентной ереси, которая состоит в том, что основывается на «жестком отклонении» от Учения; при этом Деррида сознательно затушевывает возможность того, что отдельная ересь из своего отклонения снова делает некое учение, если это ей удастся.

[83] Tg, 356/33f.

[84] Деррида отмечает, что во что бы то ни стало спрашивают, нет ли в иудаизме или в исламе эквивалента тому, что, согласно Паточке, дает только христианский опыт. Ср. Tg, 413/83, где Деррида кратко говорит о родстве «Религий книги».

[85] KE, 134.

[86] Tg, 357/35.

[87] Tg, 357f./35.

[88] Tg, 358/35.

[89] Tg, 358/35.

[90] KE 132; ср. цитату Деррида, которая выделяется в Tg, 359/36.

[91] Tg, 358f./35f.

[92] Tg, 360/37.

[93] KE, 134; Tg, 360/37.

[94] Tg, 360/37. Ср.: Деррида представляет мышление дара как разрыв с традицией: «Несмотря на то, что все антропологии и все метафизики дара по праву и с основанием рассматривают вместе дар и долг, дар и круговорот отдаривания как систему, мы радикальным образом отклоняем здесь эту традицию». Fg, 24.

[95] Tg, 363/39.

[96] Tg, 363/39.

[97] Tg, 411/81f.

[98] Ср. 411/82.

[99] Незадолго до того Деррида говорит о «шутке его дискурса о морали, политике и праве» и вспоминает тем самым о механистическом, сфабрикованном функционировании хорошо смазанной/отлаженной машины, о способе функционирования которой не дают себе никакого отчета до тех пор, пока она не застопорится. Тг 412/82.

[100] Тг, 412/82.

[101] Jacques Derrida: L'autre cap suivi de La démocratie ajournée. Paris 1991; dtsch: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Übers. Alexander Garcia Düttmann. Frankfurt a. M. 1992. 33.

[102] Jacques Derrida: Das andere Kap. a.a.O. 59.

Об авторе

Витцлер Ральф— докторант института философии Грейфсвальдского университета им. Эрнст-Моритц-Арндта, Германия.

О перформативной теории пола

Проблематизация категории пола Юдит Батлер

Т.Пулькинен

Герменевтика и деконструкция / Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В. СПб.,1999. С. 167 - 181.

В последние годы работы Юдит Батлер служат богатым источником вдохновения для теоретиков пола[1]. В моей книге «Постмодерн и политическая деятельность» (1996) я связала ее работу с понятием постмодерна, особенно подчеркнув эффективность двух теоретических рычагов, которые она использует, а именно - генеалогии и перформативности. В этой статье мне хотелось бы дать краткий обзор понятий «постмодерн», «генеалогия» и «перформативность» с тем, чтобы сосредоточиться на тех аспектах мысли Батлер, которые мне представляются наиболее интересными. Тот заметный сдвиг, который в женских и феминистских исследованиях образует батлеровская перформативная теория пола, происходит из и одновременно предвещает философское переосмысление, заслуживающее самого пристального внимания.

Постмодерн

С конца семидесятых накопилась огромная литература касательно различных использований и пониманий постмодерна и постмодернизма[2]. Я пользуюсь разницей между «модерном» и «постмодерном» только в определенном мной самой смысле и отличаю его от других многообразных теоретизирований по этому поводу. Я не пытаюсь предложить ответ на вопрос, что есть модерн и что есть постмодерн, как если бы у этих терминов имелись референты, - вместо этого я стремлюсь определить их значимое употребление. Кроме того, под модерном и постмодерном я не имею в виду исторические периоды, общественные формации или «-измы» истории искусств. Именно по этой причине я сознательно избегаю терминов «постмодернистское общество» и «постмодернизм» и употребляю только термин «постмодерн».

Я определяю модерн и постмодерн как способы мысли или культурные установки. В самом общем смысле, установка постмодернизма противоположна. Способ мысли модерна, который сам стал различим только с появлением постмодерна, находится в поисках оснований: он несет с собой очищающий импульс, нацеленный на сердцевину. Однако этот поиск не ставит акцент на установление оснований - напротив, он представляет собой постоянное оспаривание оснований, взыскующее еще более сердцевинного. Постмодерн состоит в признании этого повторяющегося оспаривания оснований как жеста модерна и в отказе его совершать.

Иначе говоря, модерн соскабливает слои для того, чтобы раскрыть и выставить

напоказ сердцевину и голую правду, тогда как интерес постмодерна сосредоточен именно на слоях. В постмодерне присутствует ясное сознание того, что сердцевина и голого основания, которые нужно выставить напоказ, под слоями нет, под слоями - другие слои.

Как уже было упомянуто, эти два способа мысли необязательно связаны с каким-то определенным периодом времени. Поэтому обсуждать, когда кончился модерн и начался постмодерн, малоинтересно. Я также не стала бы утверждать, что в настоящее время постмодерн является главенствующим способом мышления или даже что таковым когда-то был модерн. Скорее, я думаю, что отыскать чисто постмодернистских мыслителей довольно трудно, а четко и последовательно модернистский способ мышления всегда был довольно редким. В этом смысле, нет никакой «эры модерна», которая бы в определенный момент кончилась, открывая дорогу «эре постмодерна».

Для того чтобы более четко определить понятия модерна и постмодерна, я бы добавила, что модерн задействован в различениях типа «фундамент/фасад» - особенность, которую постмодерн оспаривает. Для модернистского способа мышления типично также множество различий типа «глубокое/мелкое», «основательное/поверхностное», «внутреннее/внешнее», различий, которые вводят оценку, расставляют акценты, объясняют или устанавливают причинно-следственную связь. Постмодерн выявляет такую задействованность и отклоняет ее. Можно упомянуть и другие различия того же типа:

«действительное/деланное», «подлинное/искусственное», «естественное/неестественное», «оригинал/копия», «чистое/замаскированное», «видимое/скрытое», «истина/явление», «настоящее/сфабрикованное», «базис/надстройка», «тело/одежда», «врожденное/сконструированное», «отсылка/смысл», «реальность/интерпретация», «бытие/действие».

Постмодерн оспаривает те акценты, которые модерн расставляет в такого типа различениях. Он критически настроен к предпочтению основания поверхности, столь типичному для модерна, или к объяснению видимого на поверхности через базис, или к тому, чтобы предлагать внутреннее в качестве основания для внешнего. Постмодерн ставит под вопрос мышление в терминах таких различий.

Очень важно заметить, что это не означает того, что модерн больше ценит основание, а постмодерн - поверхность и пустоту (что является обычным непониманием). Суть дела в самом акценте на различениях типа «глубокое/мелкое». Постмодерн снимает акцент, который модерн ставит на дихотомиях типа «фундамент/фасад», или можно сказать, что он не придает черточке между фундаментом и фасадом того веса, который придает ей модерн.

Необходимо также отметить, что постмодерн не является противником дихотомий вообще (тоже общее непонимание). Он всего лишь ставит под вопрос дихотомии определенного рода, а именно дихотомии типа «фундамент/фасад», и проблематизирует саму возможность мыслить с их помощью в терминах объяснения и оценки. К тому же, «противник» - не вполне подходящее слово, потому что постмодерн всего лишь указывает на то, что модерн склонен выстраивать дихотомии типа «фундамент/фасад». Такое указание ведет к особого рода вопрошанию: что может показаться незначительным, но что на самом деле означает важные сдвиги в различных сферах мысли и практики.

В философии постмодерн был связан с лингвистическим поворотом. Один из главных философских проектов этого века состоял в попытке соскоблить лишние слои естественных языков, с тем, чтобы раскрыть основной слой, который предполагали найти в формальной структуре языка. Предприятие осуществлялось с верой в то, что такой слой действительно существует. Околологическая философия этого столетия - особенно в своем начале (Венский кружок) - была захвачена идеей

серьезного обновления философии. Задача виделась в том, чтобы наконец-то прояснить старые философские проблемы, после того, как вся путаница, вызванная естественными языками (то есть случайными и поверхностными явлениями), могла быть отброшена. В этой связи лингвистический поворот должен был завершить движение соскабливания естественных языков и отказаться от веры в то, что основание ясности может быть найдено в сердцевине языка. Вместо этого философ после лингвистического поворота переключает свое внимание на сами языковые слои. С постмодерном приходит очень серьезная переоценка философии.

Подобный же заметный сдвиг в мышлении происходит в искусстве в связи с понятием постмодерна. Проект модернистского искусства был нацелен на то, чтобы соскоблить лишние декоративные слои, присущие всем предыдущим формам искусства, и найти ядро искусства, находится ли оно в чистой форме (треугольник, круг ит.д.), основных цветах, чистой функции или чистом звуке, а также в том, чтобы непрестанно оспаривать это основание, снова и снова ставя под вопрос пределы искусства. Постмодернистский способ мысли кладет конец такому повторяющемуся серийному движению поиска и оспаривания основания. Вследствие этого возникает искусство, которое не принимает установившиеся категории высокого и низкого и снимает запрет на декоративность и репрезентативность в искусстве.

Генеалогия

Юдит Батлер заимствует термин «генеалогия» у Мишеля Фуко, а тот, в свою очередь, берет его у Фридриха Ницше. Ницшевская «Генеалогия морали» является центральной среди тех работ, над которыми Фуко размышляет в своей статье «Ницше, генеалогия, история»[3]. В прочтении Фуко, ницшевская генеалогия оказывается подходом, который не озабочен поисками первоисточка.

Идея генеалогии, как утверждает Фуко в своей статье, возникает в противовес обыкновенной истории. В историческом исследовании задача состоит в том, чтобы описать, что происходит в течение времени с той вещью, феноменом, созданием, сущим или чем-либо еще, что мы можем изучать, например, с «моралью», как в исследовании Ницше, или с «сексуальностью», как в проекте Фуко. Историк спрашивает, как эта вещь модифицируется, какие силы воздействуют на нее, как она изменяется с течением времени. Решающим здесь оказывается то, что историческое исследование предполагает, что изначальное «нечто», с которым все это происходит, существует. Предполагается изначальная идентичность этого «нечто». Если изучается история морали, предполагается существование изначальной «морали», с которой эта история происходит. Если предмет исследования сексуальность, предполагается существование изначальной «сексуальности», которая модифицируется во времени, подвергается воздействию и изменяется историей.

По контрасту с этим, генеалогический подход не предполагает существования того изначального «нечто», с которым случается история. Вместо этого, генеалогия понимает изучаемый феномен как эффект власти, то есть как полностью сконструированный в прошлом без какого-либо начального пункта или изначальной идентичности, которые модифицировались бы во времени. Другими словами, власть понимается не как переплавляющая оригинал, но как продуцирующая с самого начала изучаемый феномен.

Ницшевская мораль не имеет истории, нет никакой «морали», с которой бы в течение времени происходили какие-то приключения и которая бы только принимала различные образы. Вместо этого, мораль в своих различных формах всегда производится властью и не имеет никакой сущностной сердцевины. Для Фуко сексуальность только производится в конфигурациях знания-власти как исторический феномен. Это не то, что подавлялось властью или ею модифицировалось, это всегда уже продукт.

Генеалогическая теория предполагает понятие власти как вообще продуктивной (в смысле Ницше-Фуко). Власть, согласно этой концепции, одновременно ограничивает и самим этим ограничением продуцирует. Такая власть состоит в тесной связи со знанием: то, какова власть и что она производит, выступает как предел того, что о чем можно мыслить и что является умпостижимым.

Легко увидеть, почему я хочу связать генеалогический подход с термином постмодерн. Генеалогия явно отвергает поиски истока или основания. Вместо этого она обращается к слоям, к власти, которая продуцирует, к конструкции. Все это очень важно для работ Юдит Батлер.

Sex и gender

В феминистском дискурсе на английском языке используется центральное различие sex/gender. В немецком или финском такого различия не существует и вместо двух имеется только одно слово, означающее и sex, и gender: в немецком Geschlecht, в финском sukupuoli[4]. В английском, который был и остается основным языком феминистского дискурса, sex - это понятие, которым обозначалось половое различие до того, как настали времена gender. Оно определено языком биологии и медицины и в своем применении основывается на понятии человеческого вида, который, точно так же, как и все остальные виды, разделен на два класса: мужской и женский.

Термин gender появился вместе с исследованиями гермафродитов в пятидесятые годы и распространился в связи с феминистской идеей о том, что мы не рождаемся женщинами, но социализируемся в них. Мы вырастаем в девочек и мальчиков, женщин или мужчин в культуре, которая включает в себя многочисленные нормы, ценности и институты, которые создают и поддерживают разницу между женщинами и мужчинами.

Осознание социальной природы пола росло вместе с феминистским движением, которое с прошлого века практикует сознательную манипуляцию полом. Несмотря на осознание пространства для перемен, различие sex/gender всегда оставалось понятным: можно играть со своим gender, но биологический пол остается тем, что он есть (если только вы не транссексуал, прошедший через серьезную медицинскую операцию и правовое вмешательство). Sex как биологическое обозначение и gender как социальное всегда имели строгую иерархию между собой, будь то в феминистском или не-феминистском дискурсе: sex как что-то основное и постоянное и gender как то, что накладывает на нас «только» культура и что, следовательно, можно очень легко изменить.

Различение sex/gender как различие между «действительным» биологическим полом и социальным институтом gender функционирует как типично модернистское в том смысле, который я обозначила выше. Оно обусловлено идеей о том, что существует некая поверхность (менее основательный социальный уровень вещей) и более глубокий биологический уровень порядка, который обуславливает социальные феномены и кладет им пределы. Gender рассматривается как почти что лишний слой, припильенный на биологический пол. Научная цель модерна - счистить gender и выставить напоказ sex. В то же время границы биологического пола постоянно ставятся под вопрос в том же смысле, в каком модернистский проект ставит под вопрос границы истины. К примеру, в исследованиях мозга разница между мужским и женским мозгом становится все меньше и меньше, но все равно нет ничего более интересного, чем все-таки обнаружить эту «разницу». Вопрос модерна: что есть пол? В чем разница между мужчиной и женщиной?

Наука задавала и продолжает задавать этот модернистский вопрос касательно пола. Если социальный gender - только покров действительного пола, тогда в чем состоит сердцевина реального полового различия? Состоит ли она в различии мускулов, мозга, гормонов, хромосом, генов, или в чем-то еще более глубоком?

Когда gender мыслится как что-то допускающее влияния, биологический пол оказывается тем, что не может быть произведено властью, но что изначально существует. Но так ли это?

Генеалогический поворот относительно sex и gender

В последние двадцать лет философия науки сделала очевидным, что открываемое в «реальности» или в «природе» если не определяется полностью, то, по меньшей мере, сильно затрагивается описанием, то есть дискурсом науки, культуры и политики. В этом смысле политика, культура или дискурс присутствуют внутри природы или, по крайней мере, внутри нашего ее понимания, внутри того, чем она для нас действительно является. Однако очень часто даже мыслители, вполне осведомленные о той власти, которой наука как дискурс располагает в отношении построения нашего понятия реальности, испытывают колебания в вопросах, касающихся «телесных фактов».

Зоология и биология (обе из которых, конечно же, научные дисциплины) предлагают хорошо знакомые нам описания семей животных, сексуальных ролей, типов поведения самок и самцов. Довольно заметная близость таких описаний к человеческой системе ценностей относительно ролей полов и семейной жизни часто отмечалась в литературе.

Такие писатели, как Донна Харавэй, разбирают это в деталях. Ее замечательная работа, посвященная исследованиям приматов, их истории и идеологии, явно критична по своему подходу[5]. В отличие от обычной истории науки, она с самого начала осознает роль науки в дискурсе знания-власти. Она пишет: «Биология - это исторический дискурс, а не само тело».

Как историк науки Харавэй обладает исключительной способностью анализировать свой предмет в самых разнообразных аспектах - не только традиционно исторически, но также политически, философски, визуально и метафорически. Она хорошо осознает политико-идеологические факторы данного периода, а также хорошо знает, что и она сама находится во времени, на перекрестках современных вопросов. В своих исследованиях она показывает, как понятие биологического пола и его социальные импликации, присутствовавшие в изучении приматов, зависят от культурной и социальной атмосферы, от тех, кто производил исследования, и от их социально-экономического окружения.

Харавэй осведомлена о том, как социальные практики пола влияют на понятие биологического пола. Но она знает также и то, что само различие gender/sex или культур/тело имеет модернистскую природу. Ставит ли она его под вопрос? Мне кажется, что, согласно мысли Харавэй, природная реальность устанавливает возможности, и в границах этих возможностей биологическая наука свободно конструирует биологический пол[6].

Таким образом, биологический пол представляется Харавэй до определенной степени как конструкция, но в то же время он прочно связан с «фактом» биологического пола. Что оригинально и интересно в позиции Харавэй, так это то, что она работает как раз в промежутке между этими двумя, между фактами природы и содержаниями биологического пола, которые конструирует наука. Она настаивает на том, что даже если факты природы существуют, важно то, как их описывает наука. Есть большое поле возможностей между реальным биологическим полом и научным описанием. Как выглядит биологический пол, во многом определяется действительным гендеризированным историческим процессом науки, а также феминизмом, борющимся за новую концепцию пола. Поэтому Харавэй говорит: «Частью реконструкции пола (gender) является переописание биологического пола»[7].

Как я уже сказала, Харавэй отлично осознает власть конструкции в вопросах биологического пола, но для нее всегда остается описываемая реальность, сама

природа. Это сердцевинный биологический пол, который устанавливает пределы своих дескрипций. Если социальный пол обнаруживает свою высокую подвижность, то сердцевинный биологический пол вовсе не является подвижным (даже если есть его описание).

В этом пункте Юдит Батлер гораздо более радикальна. Она применяет идею генеалогии к понятиям gender и sex. Ее генеалогический тезис в «Бедствии пола» можно разбить на три части. Во-первых, она утверждает, что биологический пол не является истоком пола социального. Во-вторых, она настаивает, что и биологический пол, как мы его сейчас знаем, является продуктом власти. И в-третьих, она говорит, что оба продуцированы одной и той же властью. Она называет эту власть гетеросексуальной матрицей или гетеросексуальной гегемонией.

Это означает, что, вместо того чтобы искать исток или основание пола, Батлер рассматривает власть. Она сосредоточивается на вопросе, как продуцируется пол, в результате действия какой власти.

Гетеросексуальная матрица

Гетеросексуальная матрица - это биологически, медицински и сексуально упорядочивающая власть, которая продуцирует два интеллигибельных вида, мужчину и женщину. И мужчина, и женщина составляют единство определенного биологического тела, определенного сексуального желания и определенной социальной роли. Мужское тело, желание, направленное на женщину, и мужская роль, с одной стороны, и женское тело, желание, направленное на мужчину, плюс женская роль, с другой стороны. Таковы две возможности, предоставленные знанием-властью, которая продуцирует понятность и нормальность.

В настоящий исторический момент, в основном течении западной культуры дискурсивно невозможно быть вне разницы между мужчиной и женщиной: каждый из нас в каждый момент времени классифицирован как мужчина или женщина. Власть бинарной логики пола над континуальной морфологией тел не продуцирует и не именуется ничем, кроме этих двух - никаких других тел, желаний или ролей.

Сексуально-социальные роли, не соответствующие гетеросексуальной матрице, присутствуют в качестве сексуальных меньшинств. Для основной культуры они как бы заперты в чулан, а власть матрицы проявляет себя в самом существовании такого чулана. Матрица не позволяет идентичностям, не соответствующим разнице между мужчиной и женщиной, установить себя в качестве социально признанных позиций. Напротив, в течение долгого времени она либо криминализирует, медиализирует и осмеивает, либо игнорирует такие позиции.

Существование таких позиций в культурах меньшинств демонстрирует возможность сексуальных и половых позиций, отличных от позиций мужчина/женщина, и - как в случае с гермафродитами и континуумом тел - показывает власть классификации мужчина/женщина. Если разница между мужчиной и женщиной рассматривается как норма, к другим позициям подходят как к «исключениям». Однако можно спросить, что продуцирует саму норму.

Батлер спрашивает, возможно ли, что естественное тело и его естественная сексуальность не являются основанием и истоком тех различий, которые мы встречаем в сексуальности и поле, но что они есть действие той же самой власти, которая продуцирует социальные различия.

Этот вопрос влечет за собой заметный генеалогический поворот в вопросах gender и sex. Пол в биологическом и сексуальном дискурсе обнаруживает себя в этом контексте как эффект власти.

Этим генеалогическим поворотом Батлер ставит под вопрос само разделение на биологический и социальный пол. В таком анализе оба они оказываются эффектами особой упорядочивающей власти. Биологический пол - только средство, а не исток продуцирования гендеризированной реальности. Сосредоточиваясь на

продуцировании как sex'a, так и gender'a и не предполагая естественного тела в качестве первоисточка, Батлер избегает обсуждения пола в терминах иерархического разделения между природой и культурой.

Батлеровский способ анализа полового порядка, по образцу Фуко, как продуцирующей власти раскрывает политическое измерение пола и сексуальности. Если «естественный пол» и «естественная сексуальность» рассматриваются как эффекты власти, становится возможным политически ставить под сомнение нормативное разделение на два пола.

Нормальная сексуальность является продуктом власти, но для Батлер сексуальные меньшинства - ничуть не в меньшей степени продукты регулятивной власти. Генеалогический подход исключает всякую возможность обсуждения любой сексуальности в терминах изначальности.

Сексуальные субкультуры называют позиции, в которых разорвана гетеросексуальная троица тело-желание-роль, в которых человек не является ни мужчиной, ни женщиной. Восклицание Моника Витти «лесбиянка - не женщина», которое в свое время шокировало собравшихся на феминистскую конференцию, нужно понимать в этом контексте.

Батлер в предисловии к «Бедствию пола» приводит пример из фильма Джона Уотерса «Лак для волос», где знаменитая королева наркоманов Дивина поразительно реальна в своей искусственности. Личность Дивины, пишет Батлер, позволяет нам предположить, что «пол - это род постоянного наркотика, который сходит за реальность». Далее Батлер спрашивает: «Не является ли наркотик имитацией пола или он драматизирует те жесты, с помощью которых продуцируется пол вообще?»

Это другой успешный поворот мысли, который удается Батлер в ее подходе к полу. Батлер предлагает мыслить пол не как сущее, но как действие. Пол постоянно продуцируется имитирующим представлением. Батлер умно отмечает, что половая идентичность в действительности конституируется перформативно теми жестами, о которых обычно думают как о результатах такой идентичности. Согласно Батлер, пол - это те действия, которые создают ту идентичность, на которую и претендует пол.

Перформативность

Перформативная концепция пола была вызвана к жизни культурой лесбиянок и гомосексуалистов, культурой, которая предлагает совершенно иные представления пола. Но это только помогает нам увидеть более ясно, в каком смысле нормативный пол оказывается также и перформативным. «Имитируя пол, наркотик тем самым раскрывает имитирующую структуру самого пола - и одновременно ее случайность», - пишет Батлер.

Перформативное видение пола является философски наиболее интересным. Оно участвует в деконструкции метафизики субстанции в той мере, в какой оно отказывается задавать вопрос о бытии. Оно достигает эффективного генеалогического поворота. Прежде всего оно самым серьезным образом ставит под вопрос само различие природы и культуры. Тело, вместо того чтобы быть «естественной» категорией, всегда обнаруживает себя как сконструированное тем или иным дискурсом, будь то дискурс науки, сексуальности или гендеризированной культуры, и никогда не остается просто телом.

Существует широко распространенное непонимание теории Батлер, согласно которому Батлер думает, что пол - это представление, а поскольку оно всего лишь представление, то кто угодно в любой момент, одним действием своей воли, может принять тот пол, который он пожелает. Это непонимание. Батлер не утверждает, что пол - это представление, она говорит, что пол перформативен.

Философская мысль, которая лежит в основе Батлеровской теории пола, - это

идея перформативности, связанная с теорией речевых актов. Я напомню ее основную идею.

Начало теории речевых актов было положено книгой Дж. Л. Остина «Как словами делать вещи» (1962). Мы привыкли думать о языке как о создающем утверждения и описывающем реальность. Остин заметил, что существует иной тип употребления языка, отличный от изложения фактов, то есть от того, что он называет констатирующим употреблением («кошка сидит на коврике»). Существуют высказывания, которые, вместо того чтобы утверждать что-то, что-то делают, чего-то достигают, являются актами. Их Остин называет перформативами. В пример он приводит предложения «Я объявляю вас мужем и женой» или «я обещаю». Оба предложения достигают определенного положения дел - женитьбы или обещания. С помощью таких предложений говорящий действует.

Перформативные предложения, для того чтобы быть успешными и эффективными, должны произноситься при правильных обстоятельствах (священник в церкви, а не актер на сцене). Они оказываются неэффективными, если в культуре отсутствует институт, который делает эти выражения действительными. Обещание не было бы обещанием, если бы в культуре не существовало института обещания, а выражение «я объявляю вас мужем и женой» не создавало бы брака, если бы в культуре не было института брака.

В чем состоит этот институт? Он состоит в повторении. Такие действия повторимы, они повторяются. Более точно, институт (как обещание [обещания дают], как брак [браки объявляются]) существует благодаря повторению. Каждое повторение усиливает институт; если такие действия больше не повторяются, культурно существующий институт прекращает существовать.

Когда Батлер утверждает, что пол перформативен, она имеет в виду следующее. Пол имитируем и, рассмотренный онтологически, существует благодаря повторению. Существо дела в том, что мы мужчины и женщины не потому, что мы рождены с определенными телами, но мы мужчины и женщины потому, что в культуре присутствует институт мужчины и женщины (включающий в себя как sex, так и gender). Существуют имитируемые мужественность и женственность, имитации которых постоянно осуществляются, и благодаря тому, что они осуществляются снова и снова, мужское и женское снова и снова репродуцируются.

Это не означает, что чей-то определенный пол может быть с легкостью изменен. Как раз напротив, чем больше Батлер исследует эту власть, тем более властной она ее видит. В книге «Тела, которые имеют значение», она идет еще дальше и исследует, как определяющая пол гетеросексуальная власть дает гендеризированные возможности стать понятным субъектом вообще.

Батлер не утверждает, что тела не имеют значения, она говорит, что различные виды тел были бы не достаточны для того, чтобы установить пол. Мы имеем пол не потому, что мы рождены с определенным типом тела, но потому, что в культуре существует власть, которая посредством повторения делает возможным (и необходимым) обладание определенным полом.

Можно спросить, какое это имеет значение - имеем ли мы пол из-за наших тел, или из-за того, что власть настолько властна, что делает необходимым для каждого субъекта иметь определенный пол.

Для меня как для политического теоретика и как для того, кто интересуется странной политикой (той, что предлагает позиции, стоящие вне бинарной оппозиции мужчина и женщина), это имеет решающее значение. Прежде всего, это дает возможность понять, что существуют другие идентификации и что образцы мужского и женского могут быть по-разному исполнены. Во-вторых, это допускает сдвиги во власть, поскольку и sex, и gender оказываются политизированными. В-третьих, это имеет постмодернистский эффект по-иному поставленного вопроса. Вопрос не в

том, что является подлинной правдой, но в том, какой тип власти продуцирует то, во что мы верим как в истину. Все это выливается в политический и открытый подход.

Примечания

[1] Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993); Butler, Judith. *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997); Butler, Judith. *The Psychic Life of Power* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

[2] Смотри: Berman, Art (1994) *Preface to Modernism* (Urbana: University of Illinois Press); Best, Steven and Kellner, Douglas (1991) *Postmodern Theory. Critical Interrogations* (New York: The Guilford Press); Connor, Steven. *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary* (Oxford: Basil Blackwell, 1989); Harvey, David. *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989); Hassan, Ihab. *The Postmodern Turn. Essays on Postmodern Theory and Culture* (Ohio: Ohio State University Press); Hutcheon, Linda. *The Politics of Postmodernism* (New York: Routledge, 1989); Huyssen, Andreas. *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Post-Modernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); Jameson, Frederic. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" *New Left Review* no 146, July-August 1984, pp. 15-92; Jencks, Carl. *The Language of Post-Modern Architecture* (London: Academ Editions, 1984) Orig. 1977; Norris, Christopher. *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990); Welsch, Wolfgang. *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988).

[3] Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History" in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* Ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1988), pp. 139-164. Orig. 1971.

[4] В феминистском дискурсе нарастает требование создать языковой эквивалент для "gender" как отличного от "sex" во всех остальных языках. В немецком и финском иногда используют английское слово "gender", но употребительны также и другие формулы, обозначающие gender, например, немецкая "Geschlechtsidentität" или финское "sosiaalinen sukupuoli" (социальный пол). В шведском недавно начали использовать "genus" как перевод английского "gender".

[5] Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (New York: Routledge, 1989); Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991).

[6] Подробнее смотри Pulkkinen, Tuija. *The Postmodern and Political Agency* (Helsinki: Department of Philosophy, University of Helsinki, 1996), pp. 174-177.

[7] Donna Haraway, *Primate Visions*, p. 290.

Перевод О.С.Гаврюшкиной

Об авторе

Туя Пулькинен— доктор философии, преподаватель отделения философии университета Хельсинки, Финляндия.

От опыта сознания к опыту бытия

МарковБ.В.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В.
СПб. 1999. С. 182 - 201

Рецепция Хайдеггера в сегодняшней России отличается тем, что она обращает внимание на «перформативность» высказываний Хайдеггера, на близость его к Ницше, противопоставившему рефлексии интенсивность, которую он определил как «волю к власти». Поэтому вряд ли было бы правильным читать его произведения в соответствии с традицией понимания философии как моральной проповеди. Хайдеггер не был склонен к морализаторству и, по мере своего развития, все более критически отзывался о «гуманизме» и все реже говорил о «герменевтике».

С точки зрения немецкой академической традиции, критерием которой выступает ясность и строгость, «Бытие и время» выглядит как маргинальное произведение. Неудивительно, что в своих последних сочинениях Гуссерль стремился более строго и с позиций трансцендентальной феноменологии описать своеобразный опыт признания Другого, внимание к которому и отличает современную философию от классической. Феноменология, таким образом, играет роль диспозитива, нейтрализующего перформативность «Бытия и времени».

Герменевтика Гадамера и деконструкция Ж.Деррида хотя и отличаются друг от друга (их непримиримость обнаружилась в ходе выступления Гадамера на «парижской сцене»), однако совпадают в том, что также оказываются своеобразными «диспозитивами». При этом Гадамер интерпретирует опыт бытия как опыт понимания. Он трактуется как работа, осуществляемая нами над самими собою и направленная на достижение общего горизонта.

Сегодня уже недостаточно герменевтически-филологическое прочтение Хайдеггера. Парадокс состоит в том, что первоначально тексты Хайдеггера, особенно посвященные истолкованию понятий древнегреческой философии, были подвергнуты критике именно филологической школой в истории античной философии. Сегодня историко-герменевтическая интерпретация Хайдеггера стала канонической. Но нет ничего более противного развитию философии, чем «увекочивание» той или иной системы. На самом деле, Хайдеггер и его последователи заново перечитали наследие и тем самым вдохнули в него новую жизнь. Так и мы сегодня должны перечитывать самого Хайдеггера в свете тех изменений, который принесли новые философы. Отсюда можно предложить несколько подходов к интерпретации его сочинений. Во-первых, сопоставление с Фрейдом и Лаканом. Психоанализ чем-то неуловимо похож на феноменологию и герменевтику. Трансцендентальное сознание является отсутствующим, неявленным и манифестирует себя подобно тому, как бессознательное манифестируется содержанием сновидений. Не менее драматичны поиски истока бытия у Хайдеггера, который по сути дела, как и Фрейд, работает с техникой следа. Во-вторых, это структурная антропология и прежде всего работы Леви-Стросса и М.Мосса о даре. Думается, что понятие дара у Хайдеггера выходит за рамки «посыла», «эпохи», «судьбы», как они интерпретируются на основе христианской традиции. Наконец, описание структуры родства и «бриколажа» Леви-Строссом необходимо для того, чтобы раскрыть смысл обращения Хайдеггера к руке как органу мышления бытия. В-третьих, нельзя игнорировать работы Фуко, Деррида и Делеза, которые многим обязаны осмыслению сказанного Хайдеггером. В частности, малопонятное и по-разному переводимое понятие «*differance*» Деррида может быть уяснено как попытка быть в пространстве между Фрейдом и Гуссерлем, между Бытием и сущим Хайдеггера. Замысел преодоления дифференциации, критика голоса как носителя абсолютного смысла, оценка метафизики как логоцентризма так или иначе является продолжением стратегии Хайдеггера.

Следует продумать возможности и последствия отказа от рефлексивного отношения к бытию в пользу экзистенциального и тем самым раскрыть герменевтику *Dasein* и проект деструкции онтологии. Очевидно, что человек не только разумное, но и духовное, душевное и телесное существо, что для проживания в различных

территориях культуры он должен иметь какой-то практический опыт, и он гетерогенен (так, для семейной жизни требуются одни качества, а для выживания в тюрьме или казарме— другие). Стрдание, терпение, насилие, признание, прощение ит.п.— это особого рода неинтеллигибельный опыт. Он необходим субъекту, который проживает не в безвоздушном эфире чистой мысли, а в особых дисциплинарных пространствах, образующих в больших городах современности сеть переплетения разнообразных институтов, задающих не только роли и образцы поведения, но и определенный тип телесности.

Философия должна дистанцироваться от науки, идеологии и морали. Философы являются как бы инопланетянами в собственной стране. Это необходимо прежде всего в интересах самого общества, если оно хочет знать слепые пятна собственного самосознания и ориентироваться в перспективах собственного развития. Но как философы могут видеть и знать то, чего не видят и не знают другие? Они, конечно, имеют право ссылаться на Абсолютное и требовать от людей, чтобы те поступали в соответствии с его масштабами. Однако на самом деле «абсолютные» требования, будь то нормы морали или критерии рациональности, понимаются и применяются в разное время по-разному. Один и тот же человек в различных местах гетерогенного культурного пространства, например на работе и в рюмочной, ведет себя по-разному. Философские рассуждения не похожи на научные теории. Юридические и моральные законы элиминируют индивидуальность и требуют неукоснительного исполнения при любых обстоятельствах. Индивидуум выступает перед законом как частный случай, как элемент множества. Философия говорит о вечном, которое исполняется путем индивидуального повторения. В этом, собственно, и состояла мысль Ницше о вечном возвращении, которую он выдвинул как протест против закона. Отсюда возникает необходимость изменения философской прозы. Мы вынуждены прикидываться квазиучеными, но не должны чуждаться театра и шутки. Философская книга должна научить не только познавать, но и мужественно исполнять на сцене жизни то, что делает человека человеком.

У Хайдеггера деструкция— это процедура очищения, выпрямления, возвращения к истоку. Это процедура ориентирования, если иметь в виду отклонение в направлении пути и корректировку курса. Поэтому философская антропология, как философское осмысление человека и исправление его практической жизни, несомненно остаются для Хайдеггера важнейшей задачей. То же самое и относительно философии: критика метафизики нацелена не на окончательное ее упразднение, а на корректирование, возвращение первоначальных интенций. Открытие, к которому иногда сводят деконструкцию, в таком случае не стоит и выеденного яйца: она указывает в критике на следы того, что критикуется. В частности, Ж.Деррида выдвигает Хайдеггеру упрек в том, что он, обвиняя Ницше в метафизике, сам остается в рамках стратегии поиска несокрытого смысла и истины — в этом, по его мнению, и состоит прежде всего основа европейской метафизики. Вместе с тем, деконструкция должна быть направлена на самое себя, а точнее на продукты, произведенные с помощью ее своеобразной техники «архе», «следа», «рассеивания» ит.п. Поэтому к Деррида могут быть предъявлены такие же «фундаменталистские» обвинения, как и те, что выдвигались вначале представителями постмодернизма в отношении Хайдеггера. Это, собственно говоря, как раз и имеет место сегодня: крепнет убеждение в какой-то неосновательности самой деконструкции: она расценивается как «старческая», «бумажная» процедура, в то время как хайдеггеровская деконструкция на фоне этой исторической критики, сводящейся к «заметкам на полях» произведений великих мыслителей, в том числе и Хайдеггера, кажется лишенной интенсивности, «волевой решимости», так привлекающей сегодня молодежь, которой хочется чего-то более действенного, нежели выявление слишком определенных и потому властных намерений

классической философии.

Деконструкция и герменевтика

Современная философия переживает кризис легитимации, ибо стремилась говорить от имени каких либо авторитетных инстанций. Однако вера в их универсальность сегодня считается неоправданной. Бытие и Бог молчат в ответ на наши вопросы, а разум оказывается историческим. Труд, власть, капитал и либидо выступают локомотивами истории в теориях Маркса, Ницше и Фрейда. Попытками им противостоять стали герменевтика Гадамера и теория коммуникативной деятельности Хабермаса. Они указали на опыт нравственного признания, который является условием открытия истины, будь то в форме самораскрывающегося в диалоге бытия или консенсуса свободной общественности.

Герменевтика направлена на единство, достигаемое на основе значительного разговора о сути дела. Деконструкция— знаковый процесс, в котором нет единства, нет метафизики, которая до значения предписывает порядок значений. Она реализуется в форме археологии следа, дополнения, стиля, рассеяния, различения. Например, дополнение поглощает постепенно понятие и таким образом освобождает от террора метафизического логоцентризма.

Герменевтика, наоборот, стремится избавиться от дополнений как отклонений от сути дела и ищет суть дела как ядро значения. Дополнения и отступления— это болтовня, поэтому она непримирима с деконструкцией, в действительности ограничивающей ее универсалистские притязания, на которые уже покушались критика идеологии (Хабермас) и психоанализ (Лакан).

Для деконструкции важна не однозначность, а многозначность, неопределенность, размытость. Дополнение— это коннотации к основному ядру, которое должно применяться во все время меняющихся условиях. Вместе с тем, деконструкция у Деррида не лишена и претензий на постижение непостижимого. Когда он утверждает, что аналитика «Бытия и времени» организована оппозицией «собственное— несобственное», «сокрытое— несокрытое», то сам притязает на постижение изначального до различения бытия и сущего.

Гадамер обижается на позднего Хайдеггера, который не прибегает к понятиям герменевтики, однако продолжает темы «вещи», «истока», «языка», «произведения». Он считает, что характеристика метафизики как логоцентризма— это по сути открытие Хайдеггера, которое присваивает Деррида. Хайдеггер трансформирует вопрос о «что-бытии» в вопрос о «здесь-бытии», который он открывает в «алетейе» досократиков и таким образом фиксирует метафизическое отклонение от бытия уже в греческой философии. По сути дела, критика «онтологии наличного» Хайдеггера— это то же, что и критика «метафизики настоящего» у Деррида. Гадамер солидаризуется с поздним Хайдеггером, который понимал Dasein как «самоговорящее бытие». Он считает также, что Хайдеггер делает акцент не на «собственное», а на совместное бытие, т.е. ориентируется не на Я, а на Другого и этим преодолевает установку трансцендентального субъективизма. В отличие от опыта смерти, на который ссылался Хайдеггер, как на границу Я, Гадамер опирается на ограничение Я Другим, которое достигается в разговоре. Поскольку разговор есть повсюду и возможен как с другими, так и с вещами, это свидетельствует об универсальности герменевтики. Более того, нет никакого противоречия в том, что герменевтика сама открывает и расширяет собственные границы. Выступая средством их преодоления в коммуникации, герменевтика обнаруживает свою значимость тем, что преодолевает непонимание. Общая жизнь— это и есть разговор. Им является и чтение и текст, с которым разговаривает читатель и который несет в себе диктат не Автора, а Смысла. Разговор бесконечен, он не предполагает ни первого, ни последнего слова, ибо всякое слово— это ответ и новый вопрос[1].

Гадамер не признает близости речи и письма, но язык— это «подступ к письму». Письмо— это то, что читают. Текст не зависит от автора и его мнения. Здесь важна позиция читателя, который должен понимать другого. Чтение— это разговор. Деррида критикует преобразование написанного в голос, а Гадамер говорит о преобразовании его в разговор. Понимание как понимание другого возможно, если сказанное или написанное понимается. Здесь нет тождества автора и читателя, разговор— это способность встать на место другого, а не присвоение. Здесь речь не идет о том, чтобы слышать только собственный голос, чем грешит логоцентризм. Эта ошибка Деррида мешает ему понять герменевтику. Гадамер несомненно прав в своих замечаниях. Удивительно, что Деррида, сравнивающий опыт трансцендентального сознания Гуссерля и бессознательного Фрейда, заметивший, что они одинаково совпадают в том, что опираются на метафизику вытеснения и замещения, тем не менее сам по отношению к себе не сумел применить этот опыт и, таким образом, заслуживает упрека в следовании «метафизике», как и Хайдеггер.

Смысл и структура

В истории понятия структуры случилось нечто такое, что могло бы быть по праву названо событием, если бы значение этого слова не было уже настолько ослаблено структуралистским определением, что, кажется, уже потеряло свой собственный смысл. Это событие приняло форму разрыва и удвоения. Слово структура столь же древнее, как и «эпистема», возникшее вместе с зарождением западной философии. Структура, или точнее структуральность структуры, нейтрализуется центром, который не только ориентирует на поиски структуры и организации, но имеет заботу ограничить принципом организации то, что можно назвать игрой структуры. Тем, что центр ориентирует и организует когерентность системы, он исчерпывает игру элементов ее внутренним содержанием внутри тотальности ее формы. Сегодня немислима такая структура, у которой бы отсутствовал центр.

В качестве центра выступает пункт, в котором субституирование содержания, элементов, термов уже более невозможно, там нет больше трансформации элементов. Отсюда складывается парадокс, состоящий в том, что центр, мыслимый находящимся внутри, тем не менее оказывается снаружи структуры. Он располагается в центре тотальности, и вместе с тем эта тотальность имеет свой центр в том, что ей уже не принадлежит. Центр не есть центр. Понятие централизованной структуры когерентно противоречивым образом, хотя это понятие когерентности само является условием эпистемы как философии или науки. И, как всегда, когеренция находит выражение в противоречивом желании. Понятие централизованной структуры на деле оказывается понятием обосновывающей игры, которая происходит от своей же обосновывающей неподвижности и самодостоверности. История метафизики, как история Запада, является историей этой метафоры и этой метонимии, а ее матрицей является определение бытия как настоящего (присутствующего). Деррида показал, что все именованная основания, принципа, центра— это обозначения инвариантов присутствия (eidos, arche, telos, energeia, aleteia, ousia, Essenz, Existenz, Substanz, subjekt)[2].

Событие слома, которое разыгрывает Деррида, состоит в том, чтобы мыслить структуру как повторение. Повторяемость присутствует во всех значениях слова «структуральность». Закон, предполагающий структурность как продолжение центра, — это закон присутствия. Центральность присутствия однако манифестируется не прямо, а опосредованно в своих субститутах, которые не заменяют того, что им предсуществует. Так можно утверждать, что нет никакого центра, что центр не может мыслиться в образе отсутствующего, что он не занимает какого-то естественного места, что он вообще не обладает прочным местом, а является функцией, своеобразие которой состоит в том, чтобы не быть местом, а разыгрывать бесконечный обмен знаков. Отсюда следует вывод, что вследствие отсутствия

центра или истока дискурса, вне системы различий нельзя установить никакого центрального, оригинального и трансцендентального сигнификата. Отсутствие трансцендентального сигнификата расширяет поле игры означивания до бесконечности.

Где и как осуществляется эта децентрация как мышление структурности структуры? Было бы наивно видеть ее в метафизике, имени автора, якобы осуществляющего это производство. Современное понимание автора происходит от тотальности нашей эпохи. И если мы хотим выбрать «собственное имя» и автора дискурса, то остается только цитировать Ницшеву критику метафизики и теории истины, которые он заменил понятиями игры, интерпретации и знака. Уместно напомнить и фрейдовскую критику самому-себе-современного-бытия, или сознания, субъекта, тождественного самому себе, находящегося у себя или внутри себя. Также здесь следует призвать и хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онтоологии и определения бытия как присутствия. Эти деструктивные дискурсы, однако, имеют кругообразный характер, ибо описывают формы отношений между историей, метафизикой и ее деструкцией: бессмысленно критиковать понятия метафизики, если метафизика подлежит устранению. Мы не можем указать такого синтаксиса и лексики, которые бы не были частью истории метафизики, мы не можем образовать ни одного деструктивного высказывания, которое бы не удовлетворяло требованиям формальной логики, что и заставляет нас усомниться в его деструктивности. Например, попытка критики метафизики присутствия, исходя из понятия знака, который функционирует только в игровом пространстве, отказ от привилегированного трансцендентального сигнификата, невыполнима, ибо понятие «знак» отсылает нас к чему-то вне его существующему, к трансцендентальному означаемому. Мы мыслим означающее как отделенное от означаемого, и эта радикальная дифференциация есть не что иное, как метафизика. Таким образом, означаемое оказывается метафизическим понятием. Когда Леви-Стросс пишет, что он пытается преодолеть различие чувственного и интеллигибельного, то он переходит в сферу знака и тем самым исходит из необходимости различения чувственного и интеллигибельного, которая предполагается в понятии знака. История понятия знака сама определяется в своей тотальности этим различием. Более того, оно становится основополагающим для его собственной системы. Поэтому приходится принимать двойное (классическое и неклассическое) отношение означающего и означаемого. Одно опирается на подчинение значения мышлению, другое состоит в постановке под вопрос такой системы, в которой эта редукция функционирует и принимает различие чувственного и интеллигибельного. Парадокс в том, что метафизическая редукция знака возвращает то, что она пытается устранить. Это противопоставление оказывается в самой тесной связи с редукцией и требует его. Чтобы сводить чувственное к интеллигибельному, надо их различать. Поздний Хайдеггер смирился с метафизикой. Она, как Вечный Жид, бессмертна, ее надо предоставить самой себе. Поэтому, фиксируя следы метафизики у Хайдеггера и вообще следы того, что критикуется в самой критике, Деррида отказывается от поисков «первого слова» и ограничивается сложной и рискованной игрой со стилями.

Сознание и бессознательное

Деконструкция— это такой способ читать и писать, который направлен против утверждений Гуссерля об их пассивности. Ранний Деррида критиковал метафизику «Praesenz», которую характеризовал как комплекс понятий истока, самосознания, созерцания и настоящего времени. Гуссерль и Фрейд оба работают в этих рамках в своей археологии сознания, хотя и по-разному понимают исток. Пытаясь оказаться между Фрейдом и Гуссерлем, Деррида находит след *differance* как в гуссерлевом понимании временности и современности, так и во фрейдовском различии

вторичных и первичных вытеснений.

Лакан определяет перенос как допущение третьей личности, являющейся подлинным адресатом речи. Перенос мыслится и как переход. Собственно теория значения Гуссерля и теория представленности бессознательного в манифестируемом содержании Фрейда— это примеры такого перехода. Разрушая топологию метафизических оппозиций, переход выступает как фигура *differance*. Есть еще одна форма переноса, которая раскрывается метафорой игры. Метафора переносит значение и играет метафизическими противоположностями подлинного и неподлинного значения.

Высказывание выступает формой переноса содержания мысли в слово, переноса внутреннего слова или понятия в мир. Это предполагает своеобразную топологию, которая имеет важное последствие у Гуссерля в форме различия трансцендентального сознания и эмпирического мира. Задача феноменологической редукции состоит в том, чтобы показать, как слово и мир зависят от самоданности трансцендентального сознания. Переход, или перенос, выступает как движение в одном направлении из царства первоначального бытия в царство вторичного. Это движение управляется логикой репрезентации— по сути, логикой саморепрезентации. По этой логике, знаки представляют интенциональные значения, совершенно не зависящие от этих знаков. Знаки в своей идеальной форме есть отсутствующее, и действительно, их как бы нет в гуссерлевой теории значения. Но чтобы реализовать себя, трансцендентальное сознание нуждается в знаках. Поэтому оно никогда не современно— таковы только знаки. В герменевтике современность мыслится как актуальный здесь и теперь разговор, возникающий на основе представления.

Понимание Фрейда помогает разобраться в феноменологии Гуссерля. В работе о сновидении Фрейд также говорит о переносе значения из одного региона бытия в другой. Отсюда различие бессознательных мыслей сновидения и их манифестируемого содержания также метафизично, как и различие между трансцендентальным сознанием и эмпирическим миром. Они переносятся в такую область, которая им изначально чужда. Вторичные процессы вытесняют первичные и переподчиняют их своей логике. Бессознательное, как и трансцендентальное сознание, не могут стать современными. Имеет место глубокая пропасть между сознательным и бессознательным, и хотя они не совпадают, они не могут функционировать друг без друга. Итак, теория сознания Гуссерля и теория бессознательного Фрейда имеют параллели. Фрейдовское бессознательное более прямо и непосредственно связано с различием знака и письма. Бессознательное репрезентируется в сновидении, и поэтому его содержание сохраняется в регрессивных следах воспоминаний.

Ницше поставил вопрос о том, как акт, который связан с запретом, наказанием, переходит в акт основания, учреждения, т.е. в нечто позитивное. Как недискурсивное переходит в дискурсивное и, наоборот, какая недискурсивная «тайна» составляет исток дискурса. Эта тайна может оказаться не чудесной тайной, а чем-то неприглядным, и не всякий философ-романтик может вынести такую встречу. Подозревал ли Хайдеггер возможность такой встречи? Может быть, отчетливо осознавая ужас истока, он и предпринял опасную, но азартную игру «открывания-закрывания», «показывания и сказывания». О чем не говорят, но как бы знают? Как правило, это нечто банальное, чего люди, в силу своей устремленности к духовному, стыдятся. Философы не говорят о телесных желаниях или недугах, о повседневных заботах, о хлебе насущном, о насилии, которое они испытывают в жизни. Фрейд указал на то, о чем не говорят, на бессознательное. Это такое непроговариваемое, которое вытеснено, о нем даже не мечтают, в отличие от остального запрещенного. Запретное— очень широкая сфера сущего. Одно запрещает власть и закон, другое

невозможно в силу обстоятельств и отсутствия средств исполнения, третьи запрещают взрослые и родители, педагоги и начальники. Наконец есть нечто, что мы запрещаем сами себе. Но все переходит в сферу мечты и желаний. Мы принимаем запрет не только в силу внешних давлений и насилия, но и, так сказать, внутренне смиряемся с ним, потому что надеемся на воплощение своих желаний потом. Это отложенное потребление, отложенное счастье: примем жестокое самоограничение сегодня в этом мире, чтобы завтра в другом мире все это получить сполна. Но есть такое запретное, которое так запрещено, что мы даже не знаем и не помним об этом. В этой связи можно отметить близость Хайдеггера психоанализу: в мире Dasein господствует не исследование и поиски нового, а вытеснение и повторение, и при этом вспомненное отличается от забытого. Запретное— это не совсем ничто, иначе бы у нас не было никакого опыта и желания. То есть человек сделал или задумал нечто такое, что оказалось в дальнейшем чем-то ужасным. Он это сделал в первобытности, повторил в детстве и даже совершил, будучи взрослым в аффективном состоянии своеобразного «опьянения», любовного или наркотического. Это «плохое» есть то, в чем почти невозможно признаться, ибо это означало бы полное стирание личности. Можно согласиться, что ты плохой специалист, но невозможно признать, что ты плохой человек. И все-таки человек должен с этим жить. Условием возможности и выступает механизм вытеснения. Вытесненное— не несуществующее, оно кривыми, странными путями проникает в сознательную жизнь и часто ужасно коверкает ее. Но при этом не затрагивает чистое зеркало морального самосознания. Преступники и безумцы уверены в своей нравственной правоте. Итак, Фрейд открыл нам ужасный исток человеческого: желание матери и убийство отца— вот как и благодаря чему «возник» человек.

Требуется большое искусство для «разоблачения» хайдеггеровских текстов, которое уже не под силу стандартным аналитическими процедурами. Наиболее ловко это, кажется, получается у Деррида. Он назвал свой метод деконструкцией, которая направлена на выявление разнообразных следов «допредикативного» и «дофеноменального», а также остатков старых дискурсов, даже тех, которые подвергались критике и объявлялись «снятыми».

Мысль руки

В «Бытии и времени» Хайдеггер предпринял анализ Dasein, который многие прочитали как резкую критику онаученного массового существования, ориентированного на техническое покорение природы и ведущего к порабощению человека. Наряду с этим неподлинным бытием, которое кажется рациональным и технически прирученным, служебным, сподручным, но на деле является хаосом, поглощающим и разрушающим бытие и его слугу человека, Хайдеггер открывает иной мистический порядок, который нам посылает само бытие. Хотя мы отвернулись от него, оно напоминает нам о себе то ужасом, то заботой, то смертью. Этот голос бытия и времени интернирован из современной культуры, и только поэты, считающиеся не от мира сего и даже сумасшедшими, еще слышат его голос, вносят порядок и меру в человеческое бытие. Именно у них, а не у ученых и философов, человек должен учиться мыслить. Как же мыслят и, главное, чем мыслят поэты? «Что значит мыслить?»— так называется один из докладов Хайдеггера. Существо человека состоит в том, что он является знаком, но это не он означает и придает смысл бессмысленному. Как ни парадоксально, но это ведет к закрытию бытия символами. Может быть, только в смерти человек встречается с самим бытием, которое сбрасывает надетую на него маску разумности и совершенства. Но и об этом мы не знаем, ибо, как говорил Спиноза, ничего так мало не боится свободный и разумный человек, как смерти. Сама смерть означена, символизирована и упакована в покров некой тайны, которая, конечно, же имеет глубоко человеческий смысл. Хайдеггер определяет человека как знак, бессмысленный знак. В этом он

доверяет стихотворению Гельдерлина «Мнемозина». И так, это не человек придумывает знаки, чтобы овладеть бытием, покрывая его сетью значений. Он сам есть знак, но не мысли, а бытия. На что и чем указывает человек? Он не может показать бытие, которое скрыто, он не может указывать мыслью, ибо она показывает только саму себя. Человек вообще неправильно мыслит, когда сводит мышление к означиванию бытия понятиями. Он приписывает ему свой порядок, ибо желает распорядиться, контролировать и властвовать над ним. Но он вынужден господствовать и над самим собой. Господин превращается в раба— такова цена порядка. В этом исток непонятной иным способом диалектики, а точнее, какой-то унылой маятникообразной смены периодов порядка и хаоса как в истории, так и в жизни.

Мы еще не мыслим суть человека в том, что своим бытием он указывает на это. Чем же указывает человек? Он указывает на ушедшее рукой. Вот она-то и является органом «мысли» (теперь мы должны, после Хайдеггера, заключать это слово в кавычки, чтобы пометить наше несогласие с классическим определением мышления). И так, не разум, считающийся главной антропологической константой, а рука является родовым органом человека. Она творит, производит, собирает, пишет, но не произвольно, а в согласии с самим бытием. Она движется по линиям бытия на ощупь, прокладывает путь не асфальтовым катком, а более деликатными инструментами. Рука— это, в сущности, орган бытия, рука дающая и дарующая. Она творит порядок, раскрывая устройство бытия, его ладность.

«Человек учится мыслить, когда он приводит свой образ действий в соответствие с тем, что обращено к нему в данный момент в своей сущности»[3]. Такой оборот речи настораживает тем, что в нем чувствуется некая модификация нашего понимания мышления. Хайдеггер говорит, что «мы еще не вошли в собственную сущность мышления, чтобы поселиться там». Собственно, эта констатация того, что мы не мыслим, и есть начало мысли. Но возникает вопрос о стихии мышления. Разве разум, способность воспринимать в соответствии с предметами, не является магистральным путем мышления? Мы опираемся на понятие образа, когда обдумываем природу мысли, и даже говорим «образ мысли» и «мысленный образ». Слово «образ» предполагает, что есть нечто внутреннее и внешнее и что мышление как форма познания состоит в таком мысленном построении, которое соответствует строению изучаемого предмета. И так, есть мы, активно смотрящие и исследующие, и есть предметы, расположенные как на экране перед лучом света нашей мысли. Эта световая метафора образа и мысли настолько фундаментальна, что направляет интуицию уже многих поколений философов. Но у нее есть целый ряд неприятных последствий. В конце концов выясняется, что наш глаз и наша мысль слишком активны. И эта активность заложена в возможности дистанцирования. Конечно, животное не дистанцируется от предмета, оно просто желает его и не имеет нужды его созерцать. Человек откладывает потребление. Но его созерцание есть не что иное, как отложенное желание, его оптика— это прицел охотника или колонизатора. «Gestell» как взгляд вдаль— это и есть представляющее мышление, превращающее вещи в мир и само бытие— в совокупность предметов.

Мысль вырывает сущности из темноты и хаоса, делает возможным различение единичного и общего, фигуры и фона, сущности и явления, случайности и необходимости, а также организацию и упорядочивание хаотических элементов в интеллектуальном гештальте теории. Теория— это усмотрение сущности, это разновидность взгляда, чистого взгляда вообще, как формы представления мира. Теория— это рассмотрение какого-то участка мира с внешней точки зрения, предполагающее нейтральность, незаинтересованность. Этот «универсальный горизонт» кажется чистым, хотя на самом деле представляет собой инвариант разнообразных частных точек зрения. Что же остается всеобщим при редукции

частного? Остается сам интерес к предмету, предметность как таковая. Но что же в этом плохого? Свет раскрывает мир, и хаос ночи сменяется порядком предметов. Свет есть условие рекогниции и картографии, за которыми следует освоение и присвоение. И так, освещение дает простор не вещи, а манипуляции, не бытию предмета, а воле человека. Оно не раскрывает потаенной сути, а освещает поверхность, на которую мысль ставит свои знаки. Осмысление, понимание— это, по сути, создание одежд-завес из образов и символов, понятий и слов. Слова переодевают мысли, но и мысль— это достаточно непроницаемая одежда. «Голая правда» нестерпима, и уже наши глаза и уши придают смысл бессмысленному хаосу красок и звуков. Образ и мелодия— это восприятие мира как «хорошей формы».

Хайдеггер обращается к словам Парменида «без бытия сущего восприятия тебе не найти» и указывает на главное в мышлении: восприятие бытия сущего, т.е. наличие наличествующего, присутствие присутствующего. «Но в бытии, явившемся как присутствие,— отмечал далее философ,— по-прежнему не помыслены ни царящие в нем несокрытость, ни царящая в нем сущность настоящего и времени... мы мыслим не по-настоящему, пока остается непомысленным то, на чем основывается бытие сущего, когда оно является как присутствие»[4]. Нередко Хайдеггера интерпретируют как пророка сокрытого и критика наличного бытия. При этом присутствие понимается как покоренное, преобразованное и искаженное, осовремененное предметное бытие, запланированное и воплощенное волей к власти. Познание, таким образом, давно уже не является репрезентацией, а реализуется как преобразование мира, превращенного в предмет технического преобразования, и манипуляция им как сырьем. Но как можно это критиковать? Да, в символизации, раскрывающей служебность и используемость вещей, есть опасность, но сам Хайдеггер говорил, что она приносит и спасительное. Бытие закрывается мыслью, но сам этот процесс накрывания остается в памяти. Память как собирание и хранение ушедшего, однако, тоже не безопасна. По сути, она предательство ушедшего. Бытие ушло, и его уже не вернуть. Но память можно рассматривать и как путь к ушедшему, как знак уходящего бытия. Как хранитель памяти, человек является знаком. «Мы есть тем,— пишет Хайдеггер,— что мы указываем в уход»[5] и далее утверждает, что указывание на самоудаление и составляет сущность человека. Человек— это знак, знак того, что он удалился от бытия. Однако, ощущая ностальгию по ушедшему, он тем самым указывает и на удалившееся. И это есть начало мысли. Далее Хайдеггер поясняет строчку из другого стихотворения Гельдерлина: «Лишь тот, кто глубины помыслил, полюбит живое» и обращает внимание на близость глаголов «помыслит» и «полюбит». Любовь основана на том, что мы помыслили глубочайшее.

Современный человек удалился от бытия. Он живет как бы вдали от родины. И эта чужбина— культура и, прежде всего, наука и техника. Так человек утратил свою родовую сущность, свой *Geschlecht*. Этот мотив ярко звучал у Ницше, который призывал быть верными земле. Анализ этого мотива у Хайдеггера предпринял Деррида, который в своей работе «Хайдеггер и вопрос» попытался осмыслить сущность родового и обнаружил, что биологическая и антропологическая трактовка рода, понятие которого те присвоили, нуждается в существенной корректировке. Для этого он обращается к Хайдеггеру, у которого находит дальнейшее развитие ницшеанской «органологии» и, в частности, онтологическое учение о руке как главном органе человека, как выражении его родовой сущности. Именно рука, а потом и развивающиеся на ее основе способности к мышлению и речи, является главным родовым органом человека. Человек порождает и творит рукой. Чтобы быть верной этой родовой сущности, мысль и язык должны следовать руке[6]. Хайдеггер полагал, что рука не только берет, но и дает. Если берущая рука— орган-орудие человека, то дающая рука— орган самого бытия, которое посылает судьбу. Этот

подарок, конечно, может оказаться ядом, но он может стать, как полагал Деррида, и спасительным «фармаконом».

В чем суть руки? Хайдеггер подробно охарактеризовал творящую и охраняющую работу руки. Она упорядочивает, согласовывает, сочиняет, состыковывает мир. Созданный рукой, он выглядит обжитым и устроенным. Рука верна бытию, и ее деяние не скрывает, а раскрывает суть вещи. Но среди разнообразных жестов руки есть указывающий. Так рука становится знаком. Куда указывает рука? Она призывает вперед в будущее и указывает на ушедшее. Рука— это и память, и воображение. Такая интерпретация времени отличается от той, что дана в «Бытии и времени», где прошлое, настоящее и будущее еще во многом остаются функциями сознания. Однако постепенно Хайдеггер убеждается в радикальной безместности и вневременности мысли. Мысль предаёт прошлое, верность хранит рука. Как критик современной техники, Хайдеггер выступал и с критикой машинной печати. Пишущие машины разбивают слова на буквы и разрушают язык. Сам он всегда писал ручкой. Рука складывает и собирает, оберегает и хранит язык. Печать отдельными буквами превращает язык в орудие коммуникации, благодаря ей происходит деградация уникальности письма. Но главное состоит в том, что печатное слово утрачивает связь с рукой и перестает быть знаком, указывающим на отсутствие бытия. Рука как манифестация скрытого передает эту функцию письму, знаки/монстры которого придают форму ушедшему. «Память— это собрание воспоминаний о том, что должно осмыслиться прежде всего другого. Это собрание прячет в себе и укрывает у себя то, что всегда следует мыслить в первую очередь, все, что существует и обращается к нам, зовет нас как существующее или побывшее»[7]. Память— источник поэзии. Под заголовком «Мнемозина» Гельдерлин говорит: «Знак бессмысленный мы», и этим он ближе к мысли, нежели ученые и профессиональные философы. Поэт требует осмысления, указывает, что мы все еще не мыслим.

Герменевтика и деконструкция

Хайдеггера деструкция— решительное действие над самим собой, состоящее в рассечении способа бытия в форме *Map*, стремление к подлинной заботе о себе, которая направлена на мироустройство сущего, и оно состоит не в одностороннем господстве над природой посредством техники и политики, не в манипуляции ресурсами и людьми, а в разговоре «четверицы», во встрече божеств и смертных, земного и небесного. Деконструкция— это также саморазмыкание дискурса, отслеживание в нем следов касания с жизненным миром (отсюда связь с Марксом, Ницше и Фрейдом), с той территорией, на которой функционирует сознание. Хайдеггер писал в «Бытии и времени» о необходимости деструкции, размыкания бытия, которое скрыто, поэтому он тяготел к поискам истока, от которого уклонились, ибо он уже не удовлетворял современным критериям рациональности и моральности. Исторически-действенное сознание Гадамера— ослабление этой генеалогической нацеленности на поиск изначальных дифференциаций. Это связано с тем, что жизнь, понимаемая как экзистенция,— это все-таки разъединение, присвоение и воля к власти, а философская герменевтика ориентирует на примирение и соединение. Деконструкция принимает «английский» вариант определения справедливости не через закон, а через случай, прецедент, уточнение ит.п. Вместе с тем, деконструкция у Деррида не лишена и претензий на постижение изначального, на то, что есть до различения бытия и сущего.

В своих работах Гадамер уделяет место обсуждению сходства и различия позиций Хайдеггера и Гуссерля. Он обращает внимание на двойственное отношение к феноменологии и считает хайдеггеровскую постановку вопроса о смысле бытия ее радикализацией. Вместе с тем, он отмечает принципиальные затруднения такой радикализации и, в частности, универсальность трансцендентальной установки, которая может рефлексировать о «человеческом бытии» и тем самым включать его

в бытие сознания. Экзистенция— это особый тип опыта, в котором переживается забота, виновность, ответственность, конечность, но ведь она сама дана, исполняется и понимается во временном историческом опыте. Хайдеггер в своем понятии «экзистенция» избавился от «что-бытия» и ориентировался на открытость, на возможности, на будущее в своем герменевтико-экзистенциальном анализе бытия.

В постсоветском культурном пространстве возрождаются надежды на моральный дискурс. Осознавая мультисистемность общества, трудно признать язык какой-либо из его подсистем за универсальный. Даже научный дискурс, который внедряется во все сферы жизни, наталкивается на сопротивление. Зато мораль кажется применимой к самым разнообразным сферам человеческой деятельности, ибо с помощью дифференциации на плохое и хорошее можно оценивать все остальные феномены. Однако философия не может сводиться к морали, как она не сводится к науке или идеологии. Необходимость дистанцирования вызвана осмыслением границ опыта морального осуждения, который является весьма распространенным в российской истории. Другим мотивом является тот факт, что мораль не может оценивать сама себя. Какая мораль считается хорошей? Та, которая совпадает с моим представлением о границах плохого и хорошего? Но тогда те, кто принимают мою мораль в качестве универсальной, сильно рискуют своим благополучием.

Философия— это не просто нарратив, рассказ о том, что было, это не рефлексия или критика предпосылок и допущений, не отыскивание «призраков» прошлых мыслителей в теориях современности, а прежде всего речевое действие, изменение существующего порядка. Другое дело, что он не состоит в призыве к немедленным политическим акциям. Но и призыв к изменению самого себя или к моральному очищению, покаянию— это тоже достаточно тонкое дело. Например, Хайдеггер, считающийся одним из интенсивнейших мыслителей XX столетия,— а именно так нужно измерять философов по силе, которой они повлияли на современников,— был далек от веры в человека и в моральное очищение. Он верил в судьбу бытия, и его практическая философия радикально отличается от моральной философии, которая со времен Канта и стала отождествляться с практической.

Несомненно, поздний Хайдеггер поразил последующих мыслителей своим утверждением, что мы все еще не мыслим. Герменевтика и деконструкция представляют собой попытку нейтрализовать радикальность предположения о том, что надо мыслить не за письменным столом, и не головой, а рукой. Это не связано с каким-то академическим или политическим оппортунизмом. Дело в том, что, идя своим путем, Хайдеггер становился все менее понятным, так как вынужден был заново создавать язык. Он был уверен, что «лет через двести» это сделают и другие, однако не оставил никаких мостов. Как кажется, герменевтика Гадамера и деконструкция Деррида представляют собой именно попытки наведения мостов между прошлым и настоящим, настоящим и будущим. Язык и его ядро-метафизику нельзя просто отбросить, как нельзя сразу заговорить на новом языке. Дело даже не в опасности непонимания. Вопрос в том, насколько новый язык окажется эффективнее прежнего. Поэтому герменевтика и деконструкция выступают как разные способы работы с языком. Одна ориентирована на историческую традицию и выяснение сути дела в разговоре. Другая— на игру знаков, которая открывает новые возможности. Неудивительно, что эти две формы «пассивного» и «активного» синтеза оказываются тесно взаимосвязанными. Они выглядят как дополнительные, и сегодня их развитие должно состоять в том, чтобы попытаться модифицировать их так, чтобы они могли работать на чужой территории.

Примечания

[1] См.: Gadamer H-G. Text und Interpretation.// Text und Interpretation. München. 1984. S. 25-55.

[2] См.: Derrida J. Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften von Menschen.// Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart. 1993. S. 116.

[3] Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1993. С.135.

[4] Там же. С.145.

[5] Там же. С.139.

[6] См. Derrida J. Heideggers Hand.// Postmodern und Dekonstruktion. Stuttgart. 1993.

[7] Хайдеггер М. Что значит мыслить?// Разговор на проселочной дороге. М.,1993. С.140.

Текст и интерпретация

(Из немецко-французских дебатов с участием Ж.Деррида, Ф.Форгета, М.Франка, Х.-Г.Гадамера, Й.Грайша и Ф.Ларуелля)*]

ГадамерХ.-Г.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В. СПб.,1999. С. 202— 242.

[Страница: 12]

Проблемы герменевтики исходно развивались отдельными науками (теологией и особенно юриспруденцией), а затем и историческими науками. Но уже немецкие романтики пришли к мысли о том, что понимание (Verstehen) и интерпретация, как это было сформулировано у Дильтея, имеют отношение не только к письменно фиксированным выражениям жизни, но затрагивают и всеобщую соотнесенность людей друг с другом и с миром. Это проявилось и в употребляемых терминах, например, в слове “Verständnis”[1]. В немецком языке само слово “Verstehen”[2] означает в том числе «иметь относительно чего-либо согласие». Таким образом, возможность понимания есть основополагающее оснащение человека, которое берет на себя основную тяжесть его совместной жизни с другими людьми, особенности на пути, ведущем через язык и взаимность разговора. Поэтому универсальность притязаний герменевтики стоит вне всяких сомнений. С другой стороны, «языковость» (обремененность языком, погруженность в язык) события понимания, которое разыгрывается между людьми, означает и прямо-таки непреодолимую преграду, на которую впервые обратили внимание опять же немецкие романтики и оценили ее поначалу позитивно. Можно сформулировать ее одним предложением: “Individuum est ineffabile” (индивид неизрекаем). Это положение формулирует границу античной онтологии (хотя многократно подтверждалось и Средневековьем). Для романтического же сознания это означает: язык никогда не достигнет последних, неискоренимых тайн индивидуальности человека. Такое точное выражение находит жизненная интуиция романтической эпохи, указывающая на то, что языковое выражение законодательствует само для себя, то есть, что языковое выражение не только полагает границы самому себе, но и своему значению для формирования объединяющего людей общего чувства (common sense).

Хорошо бы напомнить об этой предыстории нашей сегодняшней постановки вопроса. Распустившийся в эпоху романтизма побег методологического сознания исторических наук и тот отпечаток, который наложил на него образец естественных наук, привели к тому, что философская рефлексия сократила универсальность

герменевтического опыта до той его составляющей (той его формы), которая в рамках науки называется явлением. Ни у Вильгельма Дильтея, который искал в сознательном следовании идеям Фридриха Шлейермахера и его друзей-романтиков обоснования наук о духе в их историчности, ни у неокантианцев, которые вводили в гештальт своей трансцендентальной философии культуры и философии ценностей правомочность наук о духе с точки зрения теории познания, основополагающий герменевтический опыт еще не брался во всем своем подлинном масштабе. Это могло бы, пожалуй, скорее случиться в стране, являющейся родиной Канта и трансцендентального идеализма, чем в тех странах, определяющую роль в общественной жизни которых играли *les Lettres*. Но в конце концов философская рефлексия повсюду приняла аналогичное направление.

Таков был мой собственный исходный пункт в критике идеализма и методологизма эпохи господства теории познания. Особенно важным для меня стало хайдеггеровское углубление категории понимания до экзистенциала, т.е. до основополагающего категориального определения человеческого *Dasein*. Это был тот толчок, который побудил меня к критическому преодолению (выходу за рамки) дискуссии о методе и к распространению герменевтической постановки вопроса на новую область, в которой учитывалась бы не исключительно только наука (хотя и она тоже), но наряду с ней также опыт искусства и опыт истории. Хайдеггер в критическом и полемическом подходе к анализу понимания отверг прежнее толкование герменевтического круга и воздал ему должное в его позитивности, придав ему статус понятия в аналитике *Dasein*. Не следует однако забывать, что речь здесь идет не о циркулярности (движении по кругу) как метафизической метафоре, а о структуре логического понятия, которое занимает свое подлинное место в теории научного доказательства в качестве учения о *circulus vitiosus*. Понятие герменевтического круга выражает только то, что в сфере понимания нельзя претендовать ни на какое преимущество одного перед другим, так что логическая ошибка в доказательстве, каковой является возможность логического круга, не является ошибкой метода, а представляет собой описание структуры понимания. Таким образом, разговор о герменевтическом круге как ограничении идеала логической завершенности ведется в следовании по стопам Шлейермахера и Дильтея. Если учитывать при этом подлинный масштаб, который придается понятию понимания при учете языкового употребления, то разговор о герменевтическом круге, по большому счету, указывает на структуру бытия-в-мире, т.е. на снятие субъектно-объектного расщепления, которое Хайдеггер заложил в основу трансцендентальной аналитики *Dasein*. Как тот, кто понимает толк в использовании инструментов, не делает последние объектом, а просто работает с ними[3], так и то понимание, в котором *Dasein* понимает себя в своем бытии и в своем мире, не имеет никакого отношения к определенному объекту познания, а к самому своему бытию-в-мире (*In-der-Welt-Sein*). Поэтому герменевтическое учение о методе дильтеевского типа превращается в герменевтику фактичности, которой руководит хайдеггеровский вопрос о бытии и которая включает в себя, как второстепенную, постановку вопроса в том виде, как она была сформулирована историзмом и Дильтеем.

Однако Хайдеггер, как известно, позднее совершенно перестал обращаться к понятию герменевтики, поскольку увидел, что таким образом не удастся пробить боевые порядки трансцендентальной рефлексии. Его философствование, в попытке сделать «поворот», отказавшись от понятия трансцендентального, впадало при этом все глубже в бездну языка, так что многие читатели Хайдеггера стали усматривать в его философствовании скорее поэзию, чем философское мышление. Я считаю это заблуждением, ошибкой, и это было одним из моих собственных мотивов, побудивших меня искать путь, на котором хайдеггеровский разговор о бытии, том

бытии, что не есть бытие сущего, можно бы было сделать достаточно убедительным. Это увлекло меня с новой силой к занятиям историей классической герменевтики и побудило внести в критику последней новые мотивы. Мой собственный взгляд подсказывает мне, что никакой понятийный язык, в том числе и «язык метафизики» (как называл его Хайдеггер), не гарантирует мышлению беспроектного достижения окончательного результата, если только тот, кто мыслит, доверяет языку, а значит и допускает диалог с другими мыслящими и с мыслящими по-другому. В полном согласии с хайдеггеровской критикой понятия субъекта, в отношении которого Хайдеггер указал на его производность от понятия субстанции, я пытался ухватить в диалоге исходный феномен языка. Это означало одновременно и герменевтическое ретроспективное переориентирование диалектики, превращенной немецким идеализмом в спекулятивный метод, на искусство живого диалога— такого, как тот, в котором осуществлялось сократовско-платоновское движение мысли. Это не означает негативности такой диалектики, однако греческая диалектика осмысливается в ее неустранимой незавершенности. Она представляет собой поэтому корректировку методологического идеала диалектики нового времени, которая нашла свое совершенное завершение в абсолютном идеализме. Это было сделано из интереса, аналогичного тому, с которым я обратился в поиске герменевтических структур в первую очередь не к научно прорабатываемому опыту, а к опыту искусства и самой истории, с которыми как со своими предметами имеют дело так называемые науки о духе. Для произведения искусства, сколько бы оно ни представлялось исторической данностью и одновременно возможным предметом научного исследования, все же остается в силе то утверждение, что оно само говорит нам нечто— причем таким образом, что сказанное им никогда не удастся исчерпать в понятии. То же самое относится и к опыту истории, так что идеал объективности исторического исследования никогда не является не только единственной, но и первостепенной стороной дела, в то время как отличительная особенность собственно исторического опыта состоит в том, что мы находимся внутри происходящего, не зная, что с нами случается, и лишь оглядываясь назад понимаем, что случилось.

Наконец, тот же самый основополагающий опыт имеет отношение и к философии и ее истории. Этому можно поучиться не только у Платона, который писал лишь диалоги и никаких догматических текстов. Также и то, что Гегель называет спекуляцией в философии, и то, что лежит в основе его собственного подхода к истории философии, остается, как я думаю, неизменным, постоянным требованием для любых усилий сделать что-либо подобное и в диалектическом методе. Так что я пытался как раз удержать незавершенность любого духовного опыта и вывести следствия для герменевтики из хайдеггеровского понимания центрального значения конечности (Endlichkeit).

Встреча с французской публикой означает для меня при данных обстоятельствах поистине вызов. В особенности со стороны Деррида, который в пику позднему Хайдеггеру показал, что последний не порвал на самом деле с логоцентризмом метафизики. Якобы поскольку он вопрошает о сущности истины или о смысле бытия, он все еще говорит языком метафизики, которая рассматривает смысл одновременно как данный и как подлежащий обнаружению. Ницше же более радикален. Его понятие интерпретации подразумевает не обнаружение заранее данного, наличного смысла, а постановку смысла на службу «воли к власти». Лишь этим действительно преодолевается логоцентризм метафизики. Это предлагаемое прежде всего Деррида дальнейшее развитие хайдеггеровских взглядов, которое понимается им как их радикализация, должно бы совершенно логично развеять собственно хайдеггеровскую трактовку Ницше и критику позиции Ницше. Ницше якобы является не вершиной забвения бытия, которое достигает своего пика в

понятии ценности и деятельности, а подлинным преодолением метафизики, в то время как Хайдеггер, напротив, остается в рамках метафизики, спрашивая о бытии, о смысле бытия и о подлежащем обнаружению логосе. Поэтому недостаточно того, что сам поздний Хайдеггер, чтобы уйти от языка метафизики, развивал свой собственный, наполовину поэтический язык, выглядевший от опуса к опусу каждый раз иначе, так что Хайдеггер оказывался перед лицом необходимости постоянного перевода своего собственного языка. Удалось бы ему найти язык для такого перевода или нет— не столь важно, но задача была поставлена, и это была задача «понимания». Я сознаю— в полную противоположность французским «продолжателям»,— что мои собственные попытки «перевода» Хайдеггера указывают на мои собственные пределы и, в особенности, показывают, насколько сильно я сам укоренен в романтической традиции наук о духе и их гуманитарном наследии. Но как раз в противоположность той традиции «историзма», носителем которой я являюсь, я и выстраивал свою критическую позицию. Лео Штраусс в частном письме, адресованном мне (теперь оно уже опубликовано), однажды указывал мне на то, что для Хайдеггера— Ницше, а для меня— Дильтей являются тем пунктом, на который мы оба ориентируемся в своей критике. Дать представление о радикальности Хайдеггера мог бы, пожалуй, тот факт, что критика феноменологического неокантианства гуссерлевского толка фактически привела его в конце концов к объявлению Ницше завершением, финишной чертой того, что он называл историей забвения бытия. Это очень критическое утверждение, которое, пожалуй, не то чтобы не попадает в Ницше, а скорее выходит за пределы его философии. У французских последователей Ницше меня не устраивает то, что они придают значение наиболее экспериментальному, пробному в мышлении Ницше. Только так, как мне кажется, им удастся считать, что опыт бытия, который Хайдеггер стремился открыть по ту сторону метафизики, уступает в радикализме экстремизму Ницше. На самом деле, напротив, в образе Ницше, созданном Хайдеггером, проявляется глубокая двусмысленность, неоднозначность, поскольку Хайдеггер следовал за ним до последней черты и как раз там увидел всю бессодержательность метафизики в действии, поскольку и в ценности, и в отказе признать ценностью любую ценность само бытие фактически становится ценностным понятием на службе у «воли к власти». В попытке продумать бытие Хайдеггер идет дальше подобного упразднения метафизики в ценностном мышлении или, лучше сказать, он возвращается назад по ту сторону всякой метафизики, не удовлетворившись, как Ницше, экстремизмом ее самоупразднения. Подобное ретроспективное вопрошание не упраздняет понятие логоса и его метафизические импликации, но признает его односторонность и, в конечном итоге, поверхностность. Решающее значение здесь имеет то, что бытие раскрывается не в своем само-показывании, а в своей исконности, в которой оно себя показывает, но одновременно скрывает и избегает открытия. Это подлинно та точка зрения, которую впервые высказал Шеллинг в полемике против гегелевского логического идеализма. Хайдеггер снова поднимает этот вопрос, прибавив к этому свою мастерскую работу с понятием, которой недоставало Шеллингу.

Я же со своей стороны старался не забывать ту границу, которая имплицитно содержится во всяком герменевтическом опыте смысла. Когда я писал предложение «бытие, которое может быть понято, есть язык»[4], то я имел при этом в виду, что то, что есть, никогда не может быть полностью понято. Это означает, что все, о чем говорится, указывает всегда еще на нечто, превышающее все, что удастся выразить. Хотя это невыразимое остается как то, что должно быть понято, то, что подходит к границе языка, оно всегда принимается, вос-принимается как нечто. Это и есть герменевтическое измерение, в котором бытие «показывает себя». «Герменевтика фактичности» означает трансформацию смысла герменевтики.

Конечно, в предпринятой мною попытке описать проблему я вполне следую водителю духовного опыта, который должен быть проделан языком, чтобы таким образом указать на узаконенные им границы. Бытие к тексту, на которое я ориентируюсь, не может, конечно, тягаться в радикальности опыта границ с бытием к смерти, точно так же, как и вопрос о смысле произведения искусства— вопрос, не имеющий завершения, окончательного ответа, или вопрос о смысле истории, обращающий нас вспять, не означает такого же исходного феномена, как присущий человеческому Dasein вопрос о его собственной конечности. Я могу поэтому понять, почему поздний Хайдеггер (и Деррида был бы в этом с ним, вероятно, согласен) считал, будто я никогда на самом деле и не покидал столбовую дорожку феноменологической имманентности в том виде, как она была последовательно проведена Гуссерлем, и в том виде, как она была заложена в фундамент моего образования (в широком смысле— как формирования) в русле неокантианской философии. Я могу также понять, что эту методическую «имманентность» надеются усмотреть в следовании герменевтическому кругу, хотя на самом деле мне кажется, что при этом ее скорее разрушают как неосуществимое, более того— как поистине бессмысленное требование. Ибо эта имманентность есть, как у Шлейермахера и его последователя Дильтея, не что иное, как описание того, что есть понимание. Но со времен Гердера мы признаем в «понимании» нечто большее, чем просто методическую технологию, открывающую заранее данный смысл. С учетом масштаба того, что представляет собой понимание, то круговращение, которое происходит между понимающим и тем, что он понимает, может претендовать на подлинную универсальность, и в этом как раз состоит тот пункт, где я, как мне кажется, следую хайдеггеровской критике феноменологического понятия имманентности, которая имплицитна Гуссерлеву последнему трансцендентальному обоснованию. Диалогический характер языка, который я пытаюсь разрабатывать, преодолевает укорененность в субъективности субъекта, так же, как и укорененность говорящего в его интенции к смыслу. То, что выходит наружу в разговоре, есть не просто чистая фиксация смысла, на который нацелена интенция, а постоянно трансформирующаяся попытка или, лучше сказать, постоянно повторяющееся искушение ввязаться во что-нибудь и связаться с кем-нибудь. Но это означает: подвергать себя чему-либо (ставить под угрозу). Говорение очень в незначительной степени представляет собой простое классифицирование и предъявление наших суждений, оно, напротив, вводит эти суждения в игру— подвергает их сомнению, как, впрочем, и реплики, возражения другого. Кому не знакома ситуация (полностью противоположная той, когда мы желаем убедить кого-либо), когда наши веские аргументы, и в первую очередь, те веские аргументы, которые мы высказываем в качестве возражения кому-либо, торопят слова. Чистая предъявленность другого помогает обнаружить и рассеять собственную застенчивость и стесненность прежде, чем тот, кому мы возражаем, раскрыл рот для ответного возражения. То, что становится здесь диалогическим опытом, не ограничивается сферой аргументов и контраргументов, в которой могли бы завершиться обмен и примирение смыслов любого спора. Напротив, как показывают описанные выше опыты, он содержит еще нечто другое, так сказать потенциальность бытия-другим (Anderssein), которая лежит за пределами любого представления об общем, о едином. Это та граница, которую не переступает Гегель. Он, правда, признал спекулятивный принцип, правящий в «логосе», и выразил его в драматической конкретности: он развил структуру самосознания и самоузнавания в бытии-другим как диалектику признания и обострил ее до борьбы за жизнь и смерть. Аналогичным образом психологически острый взгляд Ницше опознавал субстрат «воли к власти» в любой самоотверженности и самопожертвовании: «Даже в рабе все же скрыта воля к власти». То, что это напряжение самоозадачивания и самоодолжения продолжается

в сфере аргументов и контраргументов и что оно при этом проникает в предмет спора, одновременно сохраняя его, представляет тот пункт, в котором Хайдеггер остается для меня значимым, когда он опознает в этом «логоцентризм» греческой онтологии.

Здесь становится заметна граница греческого прообраза, которая обозначена Ветхим заветом, апостолом Павлом, Лютером и, прежде всего, их современными последователями и продолжателями. В знаменитом открытии сократических диалогов как основной формы мышления это измерение диалога еще почти не доходит до понятийного осознания. Это связано с тем, что писатель такого поэтического воображения и такой силы слова, каковым был Платон, пытался, конечно, изобразить харизматическую фигуру своего Сократа так, чтобы проявить в полном масштабе его личность и то зрелищное напряжение, которое от него исходило. Но если его Сократ, в присущей ему манере ведения разговора, делает акцент на самоотчете, уличает мнимость, обманчивую ясность знаний своих собеседников и тем самым позволяет им прийти к самим себе, то он, кроме того, одновременно и предполагает, что Логос един для всех и не является лишь его личным достоянием. Глубина диалогического принципа, как уже ясно из вышесказанного, достигла философского осознания лишь в «вечерних сумерках» метафизики, в эпоху немецкого романтизма, и уже в нашем столетии была вновь обострена против субъективной пристрастности идеализма. Здесь я остановлюсь и задам вопрос, как единство смысла, создающееся в разговоре, и непроницаемость инаковости другого сообщаются между собой, и что такое языковость в этом последнем употреблении этого слова: мосты или стены. Мосты, которые обеспечивают коммуникацию одного с другим и благодаря которым струящиеся потоки инаковости выстраивают самобытность, или стены, которые ограничивают масштаб наших заданий самим собой и ограждают нас от возможности выговорить себя до дна и сообщить о себе самих все до последнего предела.

В рамках этой универсальной постановки вопроса понятие текста представляет собой вызов совершенно особенного рода. Это нечто, что роднит нас с нашими французскими коллегами или, может быть, и отличает нас от них. В любом случае — это было мотивом, побудившим меня вновь разобраться с темой «текст и интерпретация». Как относится текст к языку? Что может переключаться из языка в текст? Что представляет собой взаимопонимание говорящих и что значит то, что мы можем быть даны друг другу как тексты и, более того, что во взаимопонимании друг с другом обнаруживается нечто, что как текст остается для нас всегда одним и тем же, неизменным? Что позволило понятию текста распространиться столь широко и получить столь универсальное звучание? Для всякого, кто отслеживает философские тенденции нашего столетия, очевидно, что эта тема включает в себе больше, чем просто рефлексию о методике философской науки. Текст представляет собой нечто большее, чем обозначение проблемного поля литературного анализа. Интерпретация — нечто большее, чем просто техника научного истолкования текстов. Оба этих понятия в XX столетии фундаментально изменили свое значение в нашем познавательном и мировом уравнении.

Конечно, этот сдвиг связан с той ролью, которую в это же время занял в нашем мышлении феномен языка. Но это — тавтологическое высказывание. То, что язык завоевал центральное место в философской мысли, связано, со своей стороны, с тем изменением, которое претерпела сама философия в последние десятилетия. То, что идеал научного познания, которому следует современная наука, исходил из модели математического проекта природы, как его впервые развил в своей механике Галилей, означает в том числе и то, что языковое истолкование мира, т.е. осевший в *Lebenswelt* с помощью языка опыт мира, не является более исходным пунктом постановки вопроса и стремления к знанию и что сущность науки образует

подлежащее объяснению и конструированию из рациональных законов. При этом естественный язык, даже если он сохраняет свой собственный способ видеть и говорить, утрачивает свое само собой разумеющееся первенство. То, что идеал языка в современной логике и теории науки был заменен идеалом однозначного обозначения, представляло собой последовательное проведение импликаций этой современной математической естественной науки. Это относится и к опыту границ, который связан с универсальностью научного подхода к миру, когда естественный язык в качестве «универсального» вновь помещается в центр философии.

Правда, это не означает простого возвращения к опыту жизненного мира и его языковому оседанию, который мы знаем как путеводную нить греческой метафизики и логический анализ которой привел к аристотелевой логике и к *grammatica speculativa*. Напротив, сейчас осознается не аспект его логического продуцирования, а язык как язык и то, что он отвечает за схематизацию подступа к миру как таковому; при таком повороте проблемы смещаются исходные перспективы. Внутри немецкой традиции это представляет восстановление романтических идей— Шлегеля, Гумбольдта ит.п. Ни у неокантианцев, ни у феноменологов первой волны проблема языка не была вообще поставлена в центр внимания. Уже во втором поколении феноменологов «промежуточный мир», «мир-между» (*Zwischenwelt*) языка стал темой размышлений— у Эрнста Кассирера и, наконец, у Мартина Хайдеггера, которому следовал прежде всего Ганс Липпс. В англо-саксонской традиции то же самое проявилось в том развитии, которое было предпринято Витгенштейном и исходный импульс которого он воспринял у Б. Рассела. Конечно, речь здесь идет не столько о философии языка, которая строится на фундаменте сравнительных наук о языке, а, напротив, об идеальной конструкции языка, которая подчиняется всеобщей теории знака, как о таинственной взаимосвязи между мышлением и говорением.

Таким образом, мы имеем, с одной стороны, теорию знака и лингвистику, которые вели к новым знаниям о способе функционирования и строении языковых и знаковых систем, а с другой стороны, теорию познания, которая реализует ту альтернативу, что язык представляет собой нечто, что опосредует любой подступ к миру. Они вместе содействуют тому, чтобы увидеть в новом свете исходные пункты философского оправдания научного подступа к миру. Предпосылка этого, пожалуй, состоит в том, что субъект овладевает в методическом самоудостоверении средствами рационального математического конструирования действительности, данной нам в опыте, и выражает их в суждениях. Одновременно это реализует его собственную познавательную задачу, и ее выполнение завершается в математическом языке, с помощью которого исчерпывающе формулируется естественная наука. Промежуточный мир языка по своей идее разомкнут. Насколько он как таковой познается сейчас, настолько, с другой стороны, он учит изначальной опосредованности любого подступа к миру и, более этого, неопиcуемости языковой схемы мира. Миф самосознания, который в своем аподиктическом самоудостоверении был возвышен до истока и основания оправдания всех ценностей и до идеала предельного обоснования, о чем спорили априоризм и эмпиризм, потерял свою правдоподобность с точки зрения приоритета и неустранимости системы языка, в которой артикулируется все сознание и все знание. У Ницше мы научились сомнению в обосновании истины через самоудостоверение самосознания. Через Фрейда мы познакомились с поразительными научными открытиями, которые добавили серьезности этим сомнениям, и, вслед за хайдеггеровской основательной критикой понятия сознания, признали понятийную предубежденность, которая происходила из греческой философии логоса и выдвинула в более современном своем повороте понятие субъекта на центральные позиции. Первичность признается за «языковостью» нашего опыта мира. Промежуточный мир языка оказывается, в противоположность

иллюзиям самосознания и одновременно в противоположность наивности позитивистского понятия факта, собственным измерением того, что нам дано.

жно понять из этого выдвигание понятия интерпретации. Это то слово, которое изначально восходит к посредническим отношениям, к функции человека, который посредничал между говорящими на разных языках, т.е. к переводчику, и которое было, исходя из этого, перенесено на разъяснение сложно переводимых текстов. В тот момент, когда промежуточный мир языка представлял философское сознание в его преддетерминированном значении, интерпретация должна была и в философии занять ключевое положение. Карьера этого слова началась у Ницше и соревновательно развивалась всеми формами позитивизма. Есть ли нечто данное, исходя из которого, как из отправной точки, познание движется в поисках всеобщего закона, правила и в чем находит свое удовлетворение? Не есть ли это данное на самом деле результат интерпретации? Интерпретация есть то, что никогда не достигнет окончательного посредничества между человеком и миром, и поэтому единственно подлинная непосредственность и данность— это то, что мы понимает нечто как нечто. Вера в протокольные предложения как в фундамент любого познания удержалась не слишком долго, в том числе и в Венском кружке. Обоснование познания и в области естественных наук не может избежать герменевтических выводов, поскольку так называемое «данное» не свободно от интерпретации.

Впервые лишь в этом свете нечто становится фактом, и наблюдение оказывается способным давать показания. Еще радикальнее были проделанные хайдеггеровской критикой разоблачения догматичности понятия «сознания», с которым работала феноменология и— аналогично с Шелером— понятия «чистого восприятия». Так, в самом так называемом «восприятии» была вскрыта герменевтическая способность понимать нечто-как-нечто. Это, правда, означает в конечном счете, что интерпретация представляет собой не вспомогательную процедуру познания, а образует исконную структуру «бытия-в-мире».

Но не означает ли это, что интерпретация есть привнесение смысла, а не нахождение его? Это вопрос, поставленный Ницше, который судит о ранге и зоне действия герменевтики, как и о возражениях на это ее противников. Во всяком случае, установлено, что как раз из понятия «интерпретации» конституируется понятие «текста» как центрального в структуре языковости; понятие «текста» характеризует и то, что он проявляет себя лишь во взаимосвязи с интерпретацией и лишь исходя из нее— как подлинно данное, подлежащее пониманию. Этот же принцип действует и в диалогическом взаимопонимании, насколько можно повторить высказанное в споре и при этом следовать интенции на корректные формулировки, — это тот процесс, который находит свою кульминацию в формулировках протокола. В аналогичном смысле задает вопрос и интерпретатор текста: что же все-таки произошло? Он может снова и снова находить предубежденные и обремененные предрассудками ответы, пока каждый, кто так спрашивает, пытается принять во внимание прямое подтверждение своих собственных предположений. Но в таком запросе о том, что есть на самом деле, текст остается твердой точкой приписки по отношению к сомнениям, произвольности или, как минимум, множественности возможных интерпретаций, которые направлены на текст.

Последнее снова находит свое подтверждение в истории слова. Понятие «текст» проникает в современные языки в основном в связи с двумя моментами. С одной стороны— «текст» как «Священное писание», истолкование которого разворачивается в проповеди и в христианском учении, так что текст представляет собой основу для экзегезы, а всякая экзегеза предполагает истину веры. В другом естественном употреблении слово текст встречается нам в связи с музыкой. Есть текст для пения, для музыкального толкования слова, и поэтому и оно— не столько

заранее данное, сколько слагающееся из исполнения музыкального произведения. Оба этих естественных варианта применения слова текст отсылают к словоупотреблению римских юристов периода поздней Античности, которые расходились с юстиановской кодификацией текста законов по отношению к спорности его истолкования и применения. Отсюда слово находило распространение повсеместно, где классификация встречала сопротивление опыта и где возврат к мнимо данному должен был дать ориентацию для понимания.

Метафорическая речь «Книги природы» основывается на том же самом. Это книга, текст которой бог написал своей рукой и которую создатель стремился расшифровать и, соответственно, через ее истолкование сделать читаемой и понятной. Таким образом, мы находим везде— а не только там, где обращаются к данности с предварительным предположением, которое неизбежно вписывается в ожидание смысла,— герменевтический подход к понятию текста произведения. Как тесно переплетены текст и интерпретация, видно из того, что даже в тексте, передающемся из поколения в поколение, не всегда имеется для интерпретации нечто заранее установленное. Часто это интерпретация, которая ведет к критическому пересмотру текста. Если прояснить это глубинное отношение интерпретации и текста, мы достигнем методического успеха.

Методический успех, который происходит из наблюдений, сделанных над языком, состоит в том, что «текст» должен быть взят в толк как герменевтическое понятие. Это означает, что он рассматривается не в перспективе грамматики и лингвистики, т.е. не как конечный продукт, на который нацелен анализ в намерении прояснить механизм, с помощью которого язык функционирует как таковой, абстрагируясь от любых содержаний, которые он посредует. С герменевтической точки зрения— которая есть исходный пункт любого чтения— текст представляет собой чистый промежуточный продукт, фазу в процессе установления взаимопонимания, которая как таковая, конечно, включает в себя определенные абстракции, а именно— изоляцию и фиксацию именно этой фазы. Но эта абстракция направлена в прямо противоположном направлении, чем та, которой доверяют лингвисты. Лингвист желает вступить во взаимопонимание не по поводу дела, которое в тексте выражается словами,— он хочет высветить функционирование языка как такового, полагая, что и сам текст может сказать нечто. Он делает темой своего рассмотрения не то, что сообщается, а то, как вообще возможно нечто сообщить, какими средствами производится обозначение.

Для герменевтического рассмотрения, напротив, понимание сказанного есть единственное, от чего все зависит. Для этого функционирование языка— простое предварительное условие. Для начала предполагается, что выражение акустически понятно или что письменную фиксацию можно расшифровать, чтобы вообще было возможным понимание сказанного или изложенного в тексте. Текст должен быть читаем.

Тут важный намек дает нам снова употребление этого слова. Мы говорим о читаемости текста не в некоем неприятельском смысле, особенно когда мы желаем охарактеризовать высочайшую ступень в овладении стилем или присуждении о качестве перевода. Это, конечно, речь в переносном смысле. Но она делает вещи, как это случается при переводе, совершенно ясными: негативное соответствие этому есть нечитаемость, и это всегда предполагает, что текст как письменное выражение не выполняет свою задачу, состоящую в том, чтобы без дополнительного усилия быть понятным. Это подтверждается тем, что мы всегда обращаем наш взгляд на понимание сказанного в тексте. Только исходя из этого мы вообще оцениваем и квалифицируем текст как читаемый.

В сфере филологии эта задача— создать, произвести читаемый текст, вполне понятна. Но, однако, столь же ясно, что эта задача ставится всегда только так, что

при этом определенное понимание текста уже предполагается как исходное. Только там, где текст уже расшифрован, но его нельзя безоговорочно привести к пониманию, сделать понятным, ибо налицо его некое сопротивление, обычно спрашивают о том, в чем же собственно дело, верно ли прочтение, донесенное традицией и, соответственно, верен ли избранный способ чтения. Работа же с текстом филолога, который изготавливает читаемый текст, не соответствует вполне тому акустическому представлению, которое предшествует при непосредственной слуховой передаче. Мы тогда говорим: слышим, если можем понять. Этому соответствует и ненадежность в восприятии при помощи слуха устного сообщения, как и ненадежность способа чтения. В обоих случаях в дело включается обратная связь. Предпонимание, чувственное ожидание и помимо этого— обстоятельства, которые не заложены в тексте как таковые, но играют свою роль при понимании текста. Это становится совершенно ясным, если дело касается перевода с иностранного языка, так как владение чужим языком— чистое предварительное условие. Если в этом случае вообще говорят о «тексте», это значит, что он не только должен быть понят, но и переведен на другие языки. Благодаря этому он становится «текстом», так как сказанное не только понимается, но становится «предметом»— оно противостоит множественности возможностей передать подразумеваемое на том языке, на котором мы стремимся нечто передать, и в этом снова заключен герменевтический подход. Каждый перевод, даже так называемая буквальная передача, есть один из видов интерпретации.

Поэтому, суммируя, можно сказать: то, что лингвист делает темой своего исследования, отвлекаясь от понимания по поводу сути дела, представляет для самого понимания пограничный случай возможного рассмотрения. Такой процесс осуществления понимания, в противоположность тому, что полагает лингвистика, есть как раз забвение языка, в который на самом деле облачены речь или текст. Только если естественный процесс понимания тормозится, то есть если не удастся достигнуть понимания, спрашивается о дословности текста, и тогда то, как сделан текст, может стать самостоятельной задачей. Хотя в словоупотреблении мы различаем дословный смысл и текст, то, что оба этих обозначения зачастую могут относиться к одному и тому же, не случайно. И в греческом языке говорение и написание тоже объединяются в понятии грамматики. Расширение понятия текста, напротив, обосновано герменевтически. Будь то письменный или устный текст, в обоих случаях его понимание зависит от условий коммуникации, которые как таковые удовлетворяются чисто фиксированным смысловым содержанием сказанного. Можно даже сказать: то, что сводят к буквальному смыслу и, соответственно, к тексту как таковому, может быть мотивировано через особенности ситуаций понимания.

В современном употреблении слова «текст» это можно проследить столь же ясно, как и показать в истории самого слова. Без сомнения, есть нечто вроде стадии исчезновения текста, которую мы, конечно, едва ли будем называть текстом,— такую, например, как собственные заметки на память, которые делаются в помощь своей памяти. Здесь вопрос о тексте встанет только тогда, когда не удастся вспомнить, о чем сделаны заметки, если заметка незнакома и непонятна, и поэтому необходима отсылка к образующим ее знакам, а значит— к тексту. Но в целом заметки— это не текст, поскольку они, как следы воспоминаний, просто входят в обратное движение подразумеваемого в обозначениях.

Но и другой полюс понимания не мотивирует в целом разговор о «тексте». Этот полюс— научное сообщение, доклад, который изначально подразумевает определенные условия понимания. Они заложены в особенностях его адресата. Он подразумевает специалиста. Так же, как и в отношении заметок, которые предназначены только для меня самого, научное сообщение, даже если оно

опубликовано, предназначено не для всех. Оно желает быть понятным лишь тем, кто знаком с ситуацией, положением дел в исследованиях и с языком исследования. Если это условие выполнено, партнер по диалогу не обращается, в общем-то, к тексту как к тексту. Он сделает это только тогда, когда высказываемое мнение представляется ему совершенно невероятным, когда ему приходится спросить себя: не закралась ли сюда ошибка, неверное понимание?— Иначе обстоит дело, конечно, с историком науки, для которого любые научные результаты представляют собой подлинные тексты, даже если они нуждаются в интерпретации, поскольку интерпретатор здесь— не универсальный читатель, и должен преодолеть интервал, который существует между ним и первоначальным читателем. Правда, понятие «первоначального читателя», как я отмечал в другом месте[5], в высшей степени неясно. Но в процессе исследования оно получает некоторую определенность. На том же основании в общем случае не говорится о тексте письма, если есть адресат, получатель. Тогда мы, так сказать, сразу, без перерыва, входим в ситуацию письменного разговора, если не возникает какое-либо препятствие пониманию, которое принуждает нас обратиться к точному тексту. В письменном разговоре в основном принимаются во внимание те же основополагающие условия, что и в разговоре устном. Оба случая предполагают добрую волю понять друг друга. Так что везде, где ищут взаимопонимания, существует добрая воля. Вопрос может быть лишь о том, насколько ситуация и ее импликации уже даны, если не предполагается никакого определенного адресата или круга адресатов, или предполагается, что текст должен понять безымянный читатель, или, что то же самое, не подразумеваемый текстом адресат, чужой. Написание письма выступает как иная форма попытки разговора, и, как в непосредственном языковом контакте или во всех разыгрываемых практических жизненных ситуациях, только препятствие в понимании мотивирует интерес к буквальному смыслу сказанного.

Во всяком случае, пишущий, как и участвующий в разговоре, пытается сообщить то, что он подразумевает, и это включает предварительный взгляд на другого, с которым он делит свои предположения и на чье понимание он рассчитывает. Другой принимает сказанное, как оно подразумевается, т.е. он понимает благодаря тому, что завершает сказанное и конкретизирует его, и при этом ничего не воспринимает в его абстрактном смысловом содержании буквально. Это также служит объяснением того, почему в письмах, даже если они направлены партнеру, которому очень доверяют, некоторые вещи, тем не менее, высказывают не так, как в непосредственной беседе. Ведь многое из того, что выпадает при письме, в непосредственности разговора передает правильное понимание, и, кроме того, в разговоре всегда имеешь возможность, опираясь на возражения собеседника, прояснить или защитить то, что имелось в виду. Это хорошо известно по сократическим диалогам и платоновской критике письменности. Логос, который представляется выведенным из ситуации понимания (то же самое относится и к письменности в целом), подвергается неправильному употреблению и неправильному пониманию, когда ему недостает само собой разумеющейся корректировки живого разговора. Здесь требуется существенное следствие, центральное для герменевтической теории. Если письменное фиксирование подразделено таким образом, это нечто означает для интенции самого письма. Если в качестве пишущего некто знает о проблематике того, что подвергается письменной фиксации, он затормаживается от предварительного взгляда на воспринимающего, от которого стремится добиться осмысленного понимания. Если в живом разговоре понимания стремятся достичь с помощью аргументов и контраргументов, что, правда, означает, что ищут слова и сопровождают их интонацией и жестиком, от которой ожидают, что она будет воспринята другим, то при письме, которое не может иметь никакого подобного стремления сообщить, поскольку оно

фиксированно, в тексте самом по себе одновременно раскрываются и горизонт истолкования, и горизонт понимания, который должен исполнить читатель. Письмо есть нечто большее, чем чистое фиксирование сказанного. Правда, письменная фиксация отсылает обратно к первоначально сказанному, но она должна одновременно бросать взгляд и вперед, так как все сказанное уже нацелено на понимание и содержит одновременно свое иное.

Так мы иногда говорим о тексте протокола, так как он изначально понимается как документ, а это значит, что следует обращаться к фиксированному в нем. Именно поэтому он нуждается в особенном обозначении и в подписях партнеров. То же относится ко всем решениям, закрепленным договором, в торговле и политике.

Мы достигли, таким образом, обобщающего понятия, которое лежит в основании текстов любых конструкций и которое одновременно делает надежным их положение в герменевтическом отношении. Каждый возврат к тексту— идет ли речь о действительном, письменно фиксированном тексте или о простом повторении выраженного в разговоре— в обоих случаях одинаково предполагает некое исходного клиента, адресата, изначально сообщенного или сообщающегося, который должен рассматриваться как идентичный по смыслу. То, что предписывается всем письменным фиксациям как их задача,— это то, что этот «клиент», «адресат» должен быть понят. Фиксированный текст должен так зафиксировать исходное сообщение, чтобы его смысл стал точно понятным. Здесь задаче пишущего соответствует задача читающего, адресата, интерпретатора— задача направляться к такому пониманию, т.е. заставить зафиксированный текст говорить вновь. Ибо чтение и понимание означают, что адресат сводится к его исходной аутентичности. Задача интерпретации ставится всегда лишь в том случае, когда смысловое содержание фиксированного спорно, и это относится и к тому, чтобы достичь правильного понимания «адресата». Но «адресат»— не то, что исходно сказал говорящий и, соответственно, пишущий, а то, что он хотел бы мне сказать, если бы я был его исходным партнером по разговору. Это известно в интерпретации «приказаний» как герменевтической проблемы, поскольку они должны выполняться «по смыслу» (а не следуя буквальному смыслу слов). Это же, по сути дела, заключено в утверждении, что текст есть не данный предмет, а фаза в исполнении события понимания.

Это универсальное положение дел можно особенно удачно проиллюстрировать на примере юридической кодификации и, соответственно, юридической герменевтики. Не случайно юридическая герменевтика имеет вид модельной функции. Здесь перевод в письменную форму и постоянное апеллирование к тексту особенно очевидны. То, что установлено как закон, служит с самого начала улаживанию или предотвращению споров, поскольку здесь возврат к тексту всегда мотивирован как для ищущих права— истцов, спорящих сторон, так и для это право находящихся, высказывающихся от имени права, т.е. для суда. К формулировке законов, правомочных договоров или правомочных решений предъявляются особенно высокие требования, и их письменная фиксация должна быть исключительно правильной. Здесь постановления или соглашения должны быть сформулированы так, чтобы правовой смысл последних ясно следовал из текста, и чтобы избегалось их неправильное применение или искажение. «Документация» требует как раз достижения аутентичной интерпретации, даже если сами авторы, законодатели или партнеры по соглашению представлены вполне конкретно. Последнее включает тот момент, что одновременно и изначально с этим должна мыслиться письменная формулировка пространства истолкования, возникающая для «читателя» текста, который его применяет. Здесь речь идет о том— безразлично, в «сообщении» ли, или в кодификации,— чтобы избежать спора, исключить неправильное понимание и неправильное употребление, сделать ясным

возможное понимание. В противоположность чистому сообщению законов или действительному заключению договоров, письменная фиксация хочет создать только дополнительную защиту. В этом заключается, правда, и то, что одновременно с ограничением остается пространство для осмысленной конкретизации, которое должно создаваться для практического применения интерпретации.

То, что законодательство есть «как бы текст», кодифицированный или нет, заложено уже в его претензии на оценку. Закон как установление постоянно требует интерпретации для своего практического применения, а это означает, что в каждое практическое применение также входит интерпретация. Поэтому в законотворческой функции уже предполагается юридическая практика, прецеденты или предшествующее обращение. На юридическом примере проявляется с достаточной ясностью, как сильно любое создание текста привязано к интерпретации, и, таким образом, к правильному и осмысленному применению. Установлено, что герменевтическая проблема в отношении к устному и к письменному способу передачи по сути одна и та же. Обычно речь заходит о допросе свидетелей. Последние не посвящены, как правило, во взаимосвязи исследований и в усилия по формированию суждения. Однако поставленный перед ними вопрос сталкивает их с абстрактностью своего «текста» и ответа, который они должны дать. Это означает, что здесь все так же, как и в письменном выражении. Обнаруживается неудовлетворенность тем, как ведется письменное протоколирование высказываний самого свидетеля. Он может, правда, и не отрицать сказанное, но хотел бы не оставлять его в такой изоляции, без объяснений, и тут же стремится сам его интерпретировать. С этим связана задача фиксирования, поскольку ведение протокола— это некоторое решение, и при передаче фактически сказанного протокол смысловой интенции говорящего должен быть по возможности учтен. И наоборот, из приведенного примера высказываний свидетеля становится ясно, как письменный метод (соответственно, компонента письменности в методе) обратно влияет на ход разговора. Изолированный до своих свидетельских показаний свидетель, так сказать, изолирован в письменном установлении результатов расследования. Это касается, конечно, тех случаев, в которых сообщения, приказы или вопросы можно представить в письменной форме: уже это содержит изоляцию от исходной коммуникативной ситуации и должно выразить исходный смысл в виде письменной фиксации. Возврат к исходной ситуации сообщения во всех этих случаях очевиден.

Следующая

[Страница: 12]

Примечания

[*] Gadamer H.-G. Text und Interpretation// Deutsche-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J.Greisch und F. Laruelle / Hrsg. Philippe Forget. S.24-55. © Wilhelm Fink Verlag, München 1984.

[1] Это слово не имеет однозначного эквивалента в русском и может быть переведено, в том числе и как понимание, но скорее оно подчеркивает тот аспект, что это есть чувство, предчувствие, интуиция, чувство внутреннего согласия с чем-либо.

[2] Основной термин в немецком языке для обозначения понимания.

[3] Тут используется более бытовой термин— возиться с ними, хлопотать.

[4] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С.548.

[5] Ср., прежде всего: «Истина и метод», С.370 и особенно С.373 (соответственно, С.457 и С.460 русского издания— ред.), где Гадамер подводит итог следующей формулировкой: «Понятие исходного читателя представляет собой полную непостижимости идеализацию»(примечания издателя).

Деконструкция и герменевтика [1]

ГадамерХ.-Г.

Герменевтика и деконструкция / Под ред. ШтегмайераВ., ФранкаХ., МарковаБ.В. СПб., 1999. С. 243— 254.

Диалог об отдельных последователях хайдеггеровского стимула во время моей парижской встречи с Дерридой несколько лет назад происходил с особыми трудностями. Прежде всего мешал языковой барьер. Он всегда велик тогда, когда мыслитель или поэт стремится покинуть традиционные формы и вывести из собственного родного языка новые предписания. В отношении Хайдеггера это в высокой степени является случайностью, но явно имеет значение для парижской встречи. Немецкие публикации, изданные под названием «Текст и интерпретация» (издательство “Fink”, Мюнхен, 1985), прямо-таки пронизаны болью оттого, что французские доклады опубликованы на немецком языке. При этом стиль деконструкции Дерриды лишился своей гибкости. (Может быть, в обратном наше академическое буквальное прочтение что-то потеряло из-за своей честности.)

На самом деле достичь общей основы не помогает и языковое искусство Ницше. Ибо речь идет именно о том, что Ницше можно читать в корне различно: одни смотрят на бурлящую игру масок опытов и искушений и объясняют это концом не только метафизики, но и философии вообще. Тем самым все попытки другой стороны единообразно понять Ницше теряют свою основу. Так радикально оппонирует Деррида попытке представить хайдеггеровское толкование Ницше. Он видит в каждом однородном толковании произведений Ницше пристрастие к логоцентризму метафизики. Я совершенно недвусмысленно предлагаю самого себя в качестве готовой жертвы, если насилие, с которым Хайдеггер пытался провести диалог с философскими и поэтическими текстами, вопреки факту своего целостного осмысления воли к власти и вечного возвращения Ницше, я рассматриваю как совершенно убедительное и неопровержимое. Это правда— я следую Хайдеггеру, когда вижу в Ницше самоликвидацию метафизики и вижу в свойственном Хайдеггеру мышлении попытку перехода к новому языку, к новому мышлению (возможно, вовсе не совсем к такому уж другому). Теперь следует спросить себя: может быть, это последнее предложение написано Дерридой? И он должен был бы перевести, в частности, заключенное в скобки дополнение на французский язык? Это выглядит так, словно между Хайдеггером и Дерридой обнаруживается, по меньшей мере, взаимовидимость, та самая, которой обладал Ницше, так, как будто бы между ними обнаруживается общая основа. Тогда я сам вместе со своими адептами и последователями философской герменевтики полностью остаюсь в роли овцы, заблудившейся в засохшем поле метафизики.

Разумеется, мне совсем не нравится эта самохарактеристика. Если я действительно только заблудился, если я только вообразил себе, что своим путем следую хайдеггеровскому призыву к преодолению или забвению метафизики? Несомненно, что понятие «герменевтика», воздвигнутое Хайдеггером в центр его онтологии бытия, я должен удерживать вопреки его собственным более поздним решениям. Но тем самым я никоим образом не полагаю утвердить также и его трансцендентально осмысленную фундаментальную онтологию. Напротив, как раз новые направления взглядов позднего Хайдеггера, включившего в герменевтическое измерение темы художественного произведения, вещи, языка, я утверждаю на своем пути. Я не могу признать, что тем самым я впадаю в метафизику в смысле той самой онтологической, в преодолении и забвении которой Хайдеггер видел свою

собственную теоретическую задачу. С точки зрения самого Хайдеггера, это метафизика «логоцентризма», поскольку вопросом о «что-бытии сущего» затемняется вопрос о «здесь» бытия. Если Хайдеггер в «Алетейе» тщетно стремится отыскать у досократиков вопрос о «здесь», вопрос о бытии (вместо чтойности существующего), то это убеждает меня, что он видит греческое мышление все еще на пути к метафизике. Она, наконец, завершает себя как «онтология», в которой вопрос о бытии нерасторжимо сплетается с вопросом о высшем существующем. Это явно та метафизика, форма которой была усвоена благодаря христианской теологии и впоследствии господствовала. С номиналистским поворотом этой традиции в век науки вопрос о бытии вообще стал непонятен. Это то, что Хайдеггер пытался обнаружить своим анализом наличного и что в христианской метафизике привычно трактовалось как отношение бесконечного интеллекта («intellectus infinitus») к сущностному порядку творения. Однако, по мнению Дерриды, рассуждающего о метафизике настоящего, вероятно, эта «онтология наличного» является тем, чем очевидно, как и гуссерлевским анализом времени, владела сила Августина.

Но о таком понятии бытия было сказано уже в «Бытии и времени». Оно прямо-таки должно находиться в герменевтической структуре «существования» не наличного, а будущего. Если я со своей стороны исхожу из того, что следует отставить в сторону экзистенциальное слово диалога как действительное «движение к языку» и тем самым выдвинуть на первый план свет, который один может поднять к другому и который, как я хотел бы сказать, составляет подлинность совместного бытия, то я не ставлю акцент на «подлинности» здесь-бытия. Однако я методически придерживаюсь исходного пункта «Бытия и времени», а именно понимающего себя в своем бытии здесь-бытия. Соответственно, это самопонимание во всех своих формах является в высшей степени противоположностью самосознания и самообладания. Это все еще стоящее под вопросом понимание не только основано на свойности, которая становится очевидной перед лицом смерти, но и содержит также самоограничение посредством Другого, которое происходит в диалоге. Диалог повсюду там, где всегда с кем-либо что-либо становится предметом обсуждения. Является ли это Другое вещью, словом, «пламенным знаком» (Готфрид Бенн), все задается универсальностью герменевтического опыта. Это не непоследовательность в отношении притязаний понимания на то, что этот опыт в понимании самого опыта заключает в себе собственные границы. Напротив. Универсальность герменевтического опыта лучше всего сочетается с фактической ограниченностью всего человеческого опыта и с границами, которые устанавливают наши языковые коммуникации и возможности артикуляции. Как уже указывал Гумбольдт, жизнь диалога основывается на шатких значениях слов и все объяснения основываются на том, что во всем понимании также есть непонятное и что при каждом заключении договора, чтобы привести в исполнение решенный обмен, «осуществляют согласие» взаимными уступками обеих сторон. Вся совместная жизнь— это такой диалог. Но совершенно неисчерпанный диалог как чтение (а именно, чтение с пониманием) отличается тем, что «текст», который кто-то произнес, в случае стихотворения представляет собой приказ, не отсылающий назад к автору и к его голосу, а указывающий вперед на смысл и звучание того, что читатель различил на слух.

Поэтому здесь мне кажется логичным, что диалог, в котором мы участвовали,— это не закончившийся диалог. Ни одно слово не является последним, как нет и первого слова. Каждое слово само всегда является ответом и всегда само уже обозначает место нового вопроса. Я не могу следовать Дерриде в том, что герменевтический опыт чего-либо должен иметь дело с метафизикой настоящего,— а именно в том, что это совсем особо касается живого диалога. Хайдеггер с

совершенной критической ясностью говорил о «поверхностности греков» в отношении их окулярности, их образного мышления, их выравнивания логоса на логику мнения (apophansis). В известной степени это можно называть «логоцентризмом»— и при этой критической характеристике чувствовать себя союзником Кьеркегора, Лютера, Ветхого Завета, ввиду того факта, что иудейско-христианский опыт веры определяет себя в качестве слушателя голоса Бога. Но в моих глазах критика логоцентризма с позиции логоцентризма является непониманием того, что представляет собой тайна слова. Это слово, которое один говорит, а другой его понимает. Каким образом должно быть охвачено настоящее? Разве кто слышит свой собственный голос? И кто понимает, когда он только слышит? Как мне кажется, здесь Деррида, вследствие своей самой по себе правильной критики (в его прекрасной книге «La voix et le phénoTYPE») первого логического исследования Гуссерля и понятия «обнаружение» (демонстрация), которое там развивается, соблазнился ложным утверждением. Оно кажется мне губительным для его склонности к Хайдеггеру и к герменевтике.

Я не недооцениваю внутреннюю близость речи и письменного текста, которая заключается в письменной способности языка. Также я рассматриваю каждое слово языка всегда как «движение к письму» (как я озаглавил небольшую статью 1983г.) Но что такое письмо, если оно читается? Конечно, я разделяю убеждение Дерриды, что текст больше не зависит от своего автора и от его полагания. Когда я читаю, то я не стремлюсь прислушиваться к внутреннему звучанию во мне голоса Другого. Напротив, мы знаем по опыту, когда близкий нам текст, благодаря голосу автора, представляющего свой собственный текст, может стать прямо-таки отчужденным. Но, вероятно, я читаю текст с пониманием только тогда, когда знаки рукописи не только расшифровываются и превращаются в звуки, но и когда текст становится говорящим, а это означает, что он модулирует и артикулирует, читается адекватно и с подчеркиванием смысла. Искусство письма— это я действительно должен сказать писателю не только уровня Дерриды, состоит в том, что писатель так владеет миром знаков, образующих текст, что ему удастся возвращение текста к языку. Нововременной язык— чаще всего безмолвный язык, но он тоже звучит благодаря взаимной игре смысла и звучания, которой отличаются все хорошо написанные книги и по-прежнему вся поэзия как «литература». Я хотел бы действительно знать, что понимание и (что все же очевидно не выражено) чтение с пониманием имеют дело с метафизикой.

А также я говорю, что понимание— это всегда понимание Другого. Что себя отодвигает, что себя сдвигает тогда, когда мое слово достигает Другого, или тогда, когда текст достигает своего читателя,— никогда не может быть зафиксировано в жестком тождестве. Там, где должно быть понимание, там обнаруживается не только тождество. Напротив, понимание полагает, что один способен встать на место другого, чтобы сказать, что он здесь понял и что он на это должен сказать. Как раз последнее не предполагает повторения. Понимание в самом буквальном смысле означает именно то, что другой предмет перед судом или перед чем-либо еще может представить понимаемого, вступить за него.

Несомненно, теперь Деррида возразит, что я недостаточно серьезно воспринимаю Ницше,— и это означает: конец метафизики, разрушение, которое с этих пор делает иллюзорным всякое тождество и непрерывность с самим собой и с другими. Именно это является иллюзией логоцентризма, которой не смог избежать сам Хайдеггер, как показывает его истолкование Ницше. В последнем соображении остался без внимания Гегель, и это означает только одно: метафизика. Требованием Гегеля было диалектическое примирение разлома инаковости, и именно той инаковости, которая может быть использована для самопознания в инобытии. Но как раз это означает последнее завершение метафизики и со времен

Ницше является вышедшим из употребления. Все разговоры о смысле и непрерывности смысла представляют собой метафизический реликт. Таким образом, также и мои герменевтические усилия интегрировать опыт искусства в непрерывность собственного самопонимания должны были бы вести к рецидиву идеализма. И в действительности тождество «Я» являлось бы иллюзией.

Как мне кажется, здесь в основе лежит неверное представление о самопонимании. Возможно, «самопонимание» — это вводящее в заблуждение выражение, которое я использую и которое я вслед за современной протестантской теологией — но также, вероятно, и за языковой традицией Хайдеггера, нахожу естественным. В действительности новое слово указывает, что здесь речь идет как раз не о непоколебимой достоверности самосознания. Напротив, слово «самопонимание» имеет пиетический оттенок и может напомнить, что именно человеку не удастся самого себя понять и что эти шаги самопонимания и самоподтверждения должны вести по пути веры. Также, с соответствующими изменениями, это имеет значение и для герменевтического использования слов. Для человека самопонимание представляет собой нечто незавершенное, всегда новое дело и всегда новое поражение. Человек, который хочет понять себя в своем бытии, видит перед собой просто непостижимость смерти. Но теперь я спрошу: является ли это путем метафизики? Или это логоцентризм?

Тем самым мы столкнулись с ядром проблемы, которая резонирует во всех герменевтических усилиях и которая, вероятно, лежит в основе неприязни Дерриды по отношению к моим теоретическим экспериментам: Если не в герменевтике при всех ее усилиях понять инаковость как инаковость, другого как другого, произведение искусства как порыв, разрушение как разрушение, непостижимость как непостижимое, то где еще взаимопонимание и согласие настолько допустимы? Этот аргумент уже прежде выдвинул против меня Хабермас, когда он противопоставил мне искаженное взаимопонимание, делающее согласие только видимостью, даже манипулированным образованием. Конечно, его возражение было направлено против другого, политически ориентированного направления, и не являлось упреком в рецидиве метафизики настоящего. Можно поучиться у Левинаса, как серьезно это возражение для тех, кто не совершает политического выбора, а только стремится дать себе осмысленный отчет и хочет сказать, что есть. Я вполне осознаю, что усилиям понимания угрожает постоянный соблазн избежать «или-или», которое мы представляем собой как действующие, а также как живущие вместе.

Не без умысла я здесь намекаю на Кьеркегора. Я сознаю, что мое первоначальное обнаружение сравнений Кьеркегора было этическим и эстетическим периодом. Они находились в основе моего герменевтического выбора в пользу непрерывности, которая запечатлена в образе асессора Вильгельма в «Или-или». В нем этическая непрерывность противопоставляется эстетической непосредственности и эстетическому наслаждению самокритики желания обладания знанием. Того, чего с нетерпением ожидала «бесконечная медитация» гегелевской рефлексии, я, восемнадцатилетний, воспринимающий прежде всего себя в себе, конечно, не реализовал. Но я должен был, учась, наверстывать это всю свою долгую жизнь.

Так я смог понять, что мои собственные герменевтические опыты можно было бы назвать «диалектической» герменевтикой. Это правда, что не только Платон, но и Гегель оказывали мне постоянную теоретическую помощь — Гегель, однако, тем, что я стремился сопротивляться его «бесконечной медитации». При этом также мне предчувствовалась «метафизика настоящего» Дерриды, поскольку я все еще говорю «языком метафизики» — и разве он не является языком диалектики? По-моему, это пункт, на основании которого Деррида критикует также и Хайдеггера, когда он считает, что Хайдеггер возвращается к языку метафизики. И разве не сам Хайдеггер

говорил, что мы все еще опасаемся возвращения к языку метафизики? Известно, что говорил он это прежде всего по поводу моего собственного усвоения и продолжения его герменевтического стимула.

В отношении этого я спрашиваю: что собственно должно быть названо «языком метафизики»? Существует ли он вообще? То, что я принял в результате сильного импульса молодого Хайдеггера после лет наивного, некритического обращения с понятийной традицией неокантианства было в сущности гегелевской «логикой», которая, как каменоломня, предоставляла материал для Тренделенбурга, Когена, Наторпа, Кассирера, Николая Гартмана, учивших Хайдеггера, что такое «понятийность» и что она значит для мышления. Прежде всего: сколько самоотчуждения вложено в понятийную традицию нововременного мышления. При этом, когда я противостою Хайдеггеру, я также следую пафосу деструкции. Это соответствует требованию постоянного сопровождения, которому я следовал в своих первых теоретических опытах и прежде всего в исследовании поэтического слова. Помимо этого я искал в распространенных филологических штудиях историко-понятийное основание этих теоретических опытов. Но я не мог следовать ни Хайдеггеру, ни кому-либо другому, когда они говорили на «языке метафизики» или на «правильном языке» философии и ему подобном. Язык всегда есть только одно, которым мы говорим с другими и для других. Когда мы говорим на другом языке, как на нашем собственном, то, напротив, он является тем, чем говорится с Другим и в чем я должен услышать Другого. Каждый знает, по опыту, как тяжело вести диалог, при котором один использует один язык, а другой использует другой язык, а также, когда они понимают друг друга в малой степени.

Когда говорят на языке философии, то могут иметь в виду только такие понятия, которые играют роль в опыте мышления, которые сами говорят за себя. Это правда, что в науке понятия выбираются и определяются, как знаки или символы. Они выполняют чисто коммуникативную функцию, которая должна указывать на то, что посредством их опыт, по возможности, характеризуется однозначно и тем самым становится контролируемым. Он представляет собой повторяемый опыт, который здесь позволяет осуществить однозначную идентификацию и тем самым однозначную символизацию. По моему мнению, искусственность этой понятийной символики научного опыта находит свое точное выражение там, где этот метод распространен на конкретно-комплексные состояния опыта, которые сами, как в естественнонаучном эксперименте, не создаются искусственно и не являются повторяемыми. В частности, это относится к социальным наукам и этому соответствует доминирование в них «интернационального языка» (*lingua internationale*). Уже энциклопедический острый взгляд Макса Вебера соединял дефиниции с настоящими событиями (эксцессами). Можно признать, что его здравый смысл, где это только имело значение, позволял упорядочить состояния опыта. Но, где речь идет о философии, азарт выдает дефиниции дилетантов. Философия должна прислушиваться к более старым истинам, которые звучат в более живом языке. Платон это сравнивает— не очень романтично— с хорошим поваром, который умеет разобрать мясо дичи на суставах, не распиливая костей («Федр». 26 5e).

Философия в западноевропейском смысле развивалась в Греции, и это означает, что она развивала «понятия» из языка Греции. Но язык всегда является языком диалога. Никто не может сознавать того, что язык, на котором говорят люди с давних пор, уже осуществил подготовительную работу их собственного мышления. Таблица категорий Аристотеля в «Метафизике»— это отличная иллюстрация развития понятий из языковой практики. Анализ различных значений слов, который представляет Аристотель, определенно служит прежде всего выработке значимых понятий для его мышления. Но одновременно, по мере надобности, они

обеспечивают отношение к привычному языковому употреблению слов. Так его каталог понятий представляет собой живой комментарий к базовым понятиям его мышления. Теперь отчуждение, которое испытала греческая понятийность вследствие ее перемещения в латынь и включения в современные языки, заставляет этот комментарий молчать. При этом оно ставит задачу деструкции. По мнению Хайдеггера, «деструкция» — это не разрушение, а демонтаж. Она должна вернуть застывшие значения понятий к их первоначальному опыту мышления, чтобы затем сопроводить это в язык. Такая деструкция совершенно не служит цели отклонения неясной причины «архэ» или всего того, что им являлось бы. Это фатальное недоразумение, на основании которого прежде всего предъявляют претензии к позднему Хайдеггеру. Что касается особого достижения представить хайдеггеровскую деструкцию субъективных понятий через возвращение их к понятиям субстанции и тем самым греческой интерпретации бытия как наличного, то следует видеть, что Хайдеггер посредством этой деструкции метафизической понятийности проложил себе путь к лучшему пониманию сегодняшнего опыта существования и опыта бытия.

Лозунгу деструкции можно следовать с очень различными намерениями и со слишком различными целями. Она всегда является критикой молчащих понятий. Так деструкция субъективных понятий, благодаря Хайдеггеру, отклонившему греческое «*hurokeimenon*» (подлежащее), имела свою специфическую цель. Но хайдеггеровская деструкция никоим образом не была направлена на исправление речевой практики. Я рассматриваю как недооценку сущности философских понятий ожидание того, что тематическое использование хорошо определенных слов речевой практики, ведущее к философской речи или фиксирующееся в философском тексте, налагает действительные оковы. Еще сегодня в моих ушах звучит пафосом прямо-таки святого кафедрального наставления мне, как начинающему свою академическую учебу, что смешение «трансцендентного» и «трансцендентального» выдает дилетантов в философии. Кант поставил препятствие для всех случаев этого смешения. Сегодня я рискую сказать: тогда Кант сам был в философии дилетантом. Само собой разумеется, он нередко, как и все люди, употреблял слово «трансцендентальный» также в смысле «трансцендентный». Вероятно, в равной степени это относится и к греческому понятию «*phronesis*» (разум). Его аристотелевское понятийное обострение противостоит свободному употреблению слова, которого придерживался также и сам Аристотель. Поэтому заблуждением было бы желание сделать из употребления слова Аристотелем хронологический вывод. В свое время я должен был бы возразить этим Вернеру Ягеру. Мне следовало бы согласиться на подобное. Если я и дальше говорю о «сознании», например, об «исторически действующем сознании», то это не является признанием себя сторонником ни Аристотеля, ни Гегеля. Это зависит от знания того, что сознание не является «*res*». Для этого не нужно очищение использования в языке «ментальных» понятий. Приблизительно так известная витгенштейновская критика «ментальных» понятий выполняет свою аргументационную функцию в отношении прагматики языка и дедогматизации психологии. Но сам Витгенштейн показывал, как нужно писать не очищенным языком. Связность оправдывает употребление языка.

Цель деструкции в том, чтобы вновь позволить понятиям в их переплетении заговорить на живом языке. Это задача герменевтики. Она не должна иметь дела с неясной речью о происхождении и первоначальном. Вероятно, Хайдеггер научил нас узнавать (видеть) в «*ousia*» (сущности) присутствие небольшого участка «*oikos*» (дома, жилища, отечества) и тем самым вновь осуществить смысл греческого мышления о бытии. В этом нет возврата к таинственному происхождению (хотя и сам Хайдеггер иногда мог таинственно говорить о «голосе бытия»). На самом

деле Хайдеггер, возвратившись из схоластического отчуждения благодаря ознакомлению с греческим мышлением, достиг своего самообретения и тем самым перешел к теме «Бытия и времени», а именно к последним точным выводам о темпоральности бытия, которую он позже назвал «событие». Все это смогло осуществиться путем подобной деструкции застывшей в традиции понятийности.— Совсем другой вопрос, чем мотивировал Хайдеггер это взламывание окостеневшей понятийности, в какой особой подавленности он его начинал. То, что у Хайдеггера было сомнение в христианской теологии, которое им двигало и которое он разделял с Францем Овербеком, известно. При всех его возвратах к Аристотелю, Хайдеггер учился у Лютера необходимости отказа от Аристотеля. В известной степени было рискованно то, что его собственный путь мышления позже доверился поэтической силе языка Гельдерлина и такие метафоры, как «голос бытия», легко позволяли себя пародировать в ничтожности и пустоте.

Все же новые пути мышления нуждаются в новых путевых знаках, указывающих дорогу. Кто ищет такие пути, тот высматривает знаки, по которым он всегда их найдет. То, что я, со своей стороны, обратился к Платону в открытии установленной диалектики и что я сам стремился идти в-след— вслед гегелевской спекулятивной реставрации и повторению Аристотеля, то в этом я не могу увидеть рецидив логоцентризма греческой метафизики. Так уже Платон (да и Парменид, как довольно поздно признавался Хайдеггер) подчинялся Логосу (“logoi”), хотя знал о его непрекращающейся слабости. А также он не терял себя в нем. Напротив, его неутомимые диалектические и диалогические старания удерживают нечто в установленной тайне диалога, дальнейший ход которого нас не только преобразует, но и всегда отражается на нас самих, сам объединяясь с нами. Каждый читатель в состоянии привести к постоянной новой современности то, что поэтическая сила того, что сделал сам Платон, осуществивший деструкцию заостеневших слов и в некоторых своих мифах даже деконструкцию необязательно возникшей «истории», означает освобождение мышления.

Конечно, тем самым не следует отрицать, что «нестареющий пафос Логоса» направил Платона по пути логически-диалектической аргументации и подготовил почву истории западноевропейской рациональности. То, что мы как дети Западной Европы принуждены говорить на языке понятий, так что даже сам Хайдеггер, несмотря на его эксперименты с поэзией Гельдерлина, рассматривал стихи и мышление как «разделенные вершины»,— представляет нашу историческую судьбу. Она имеет свое собственное достоинство. Мы не должны забывать: это отделение мышления от поэзии сделало науку возможной и призванной вместе с ее философией к их абстрактной задаче, как бы рискованно ни выглядело это дело философии в век науки. То, что деконструкция только для Ницше и только для самого Дерриды может означать отказ от этой истории, я не смог увидеть.

Перевод О.В.Сапенюк

Примечания

[1] Gadamer H.-G. *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988).// *Gesammelte Werke*. Bd. 10. S. 138-147. г J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1995.

Об авторах

Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. СПб., 1999. С. 255.

Витцлер Ральф

докторант института философии Грейфсвальдского университета им. Эрнст-Моритц-Арндта, Германия;

Коткавирта Юсси

профессор, директор института философии университета Ювяскюля, Финляндия;

Марков Борис Васильевич
доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета;

Потепа Мацей

доктор философии, профессор института философии Польской Академии Наук;

Пулькинен Туя

доктор философии, преподаватель отделения философии университета

Хельсинки, Финляндия;

Савчук Валерий Владимирович

доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета;

Франк Хартвиг

доктор философии, преподаватель института философии Грейфсвальдского университета им. Эрнст-Моритц-Арндта, Германия;

Штегмайер Вернер

профессор, директор института философии Грейфсвальдского университета им. Эрнст-Моритц-Арндта, Германия;
