

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи



Фекондо Альфредо

ОБОСНОВАНИЕ ЭТИКИ У ЖАКА ДЕРРИДА

09.00.03 – История философии

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук, профессор
Горан Василий Павлович

Новосибирск – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1 СТАТУС ПОНЯТИЯ ГОСТЕПРИИМСТВА В ЭТИКЕ ДЕРРИДА	25
1.1 Деррида и Левинас	26
1.2 Этическая предоткрытость	29
1.3 «Бесчисленные “да”»	33
1.4 «Signature»	43
1.5 Ответственность	67
1.6 «Этика как гостеприимство»	93
ГЛАВА 2 ЗАКОН И СПРАВЕДЛИВОСТЬ	122
2.1 «Закон».....	122
2.2 Закон безусловный и законы условные.....	127
2.3 «От права к справедливости»	146
2.4 Апории справедливости.....	169
2.5 Неразрешимость справедливости.....	184
2.6 Справедливость и ответственность	194
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	208
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	245
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	246

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Если верно, что мы переживаем даже не эпоху перемен, а перемену эпох, то неотложность вопроса о том, что происходит сегодня, требует задействовать категории, которые позволили бы осознать эти изменения и то, что они влекут за собой. Если XX век заявил о себе кризисом этики (Ф. Ницше), кризисом наук (Э. Гуссерль) и кризисом метафизики присутствия (М. Хайдеггер), то XXI век выносит на первый план кризис принадлежностей, трансформацию отношений, «текущее общество» (З. Бауман), общество «без связей» (М. Боргези) (Интернет, телевидение, нематериальная экономика, “мондиализация” и т. д.). Ж. Деррида, сын «короткого века» (Э. Хобсбаум), уже в 1970–е годы возвещает о конце века и с помощью деконструкции предлагает интерпретацию, позволяющую заново поставить эти вопросы. Деррида чаще всего повторяет по разным поводам два вопроса, наилучшим образом выражающие резонанс его времени и резонанс с его временем: «Что происходит сегодня?»¹ («Что вы будете делать *сегодня* («*Qu’allez-vous faire AUJOURD’HUI*»)»²), «Каким будет завтра?»³.

Что же происходит сегодня? *Эпохальное изменение, одновременно плод и причина беспрецедентного этико-политического кризиса.* Итальянский философ Эудженио Маццарелла говорит о «разморализации мира», как «конкретном результате того, что Ницше понимал под словами “*этический нигилизм*”. “Наиболее тревожный гость”, которому нужно посмотреть в лицо, — предсказанный для истории двух последующих столетий нигилизм, *этический нигилизм*. Мы здесь, на изгибе его первого века. Аннигиляция *этоса* не как простое свержение предшествующих ценностей, заменяемых другими, которые занимают те же места, подменяют их иссякающие жизненные силы, но как

¹ Derrida J. Ho il gusto del segreto (У меня вкус к тайне) // Derrida J., Ferraris M. Il gusto del segreto (Вкус к тайне) / red. di M. Ferraris. Roma ; Bari, 1997. P. 96 [далее: GS].

² Derrida J. L’Autre Cap. La démocratie ajourné (Другой курс. Отстроченная демократия). Paris, 1991. P. 9, 18 [далее: AC]. О многозначности слова-понятия «сар» см.: Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011. С. 397–398. Далее в тексте мы будем обозначать так же все подобные случаи.

³ Такое название Деррида дает одной из своих последних работ: Derrida J., Roudinesco E. De quoi demain sera-t-il fait? (Каким будет завтра?). Paris : Fayard-Galilée, 2001. 315 p.

“переворот, [который] одновременно есть трансформация формы и образа бытности ценностью”, как бы выступление на первый план нового принципа позиции ценностей»⁴.

Этому ницшеанскому перевороту Деррида противопоставляет концепцию *абсолютного примата этики* Э. Левинаса как деконструкционного вопрошания об этико-политическом сегодня и о конституировании ответственной субъектности. Вместе с «этическим» «политическое», то, что мы унаследовали под этим именем, в своих основных концепциях и предикатах находится в состоянии деконструкции (*déconstruction*). Этот странный философско-архитектурный неологизм означает не анализ, не критику, не метод и даже не акт и не операцию. Деконструкция имеет место, это событие (*événement*), которое не ждет резолюции субъекта, даже если в роли этого субъекта выступает современный мир. «*Ça se deconstruit*»⁵, – любит повторять Деррида⁶.

Французский мыслитель указывает, что онтология (*on-topos-logos*), а значит, политические проявления аристотелевского наследия, неразрывно связывающего онтологическую ценность бытности-присутствующим с *топосом* территории, находится в состоянии деконструкции⁷. Это заметно, прежде всего, в износе или расшатанности границ. Под давлением и в результате совокупности трансформаций всевозможного порядка также ставятся под вопрос отношения государства и нации, человека и гражданина, публичного и частного. В центре

⁴ Mazzarella E. L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo (Человек, который должен остаться. Раз-морализация мира). Macerata, 2017. P. 30–31. Значительную роль сыграло влияние Ницше также и во Франции в XIX веке (ср.: Facioni S. Gioco-forza. Derrida, Genet e la (contro)firma (Играсила. Деррида, Жене и (контр)подпись) // *La sovranità in legame* (Суверенитет в связи) / red. di G. Dalmaso, S. Maletta. Milano, 2015. P. 141). Кризис коммунизма как позитивной системы связей и ценностей ускорил этот процесс.

⁵ это деконструируется (*фр.*).

⁶ Что касается значения слова «деконструкция», см., прежде всего, Derrida J. Lettre à un ami japonais (Письмо к японскому другу) // Derrida J. Psyché. Paris, 2003. Tome 2. P. 12 [далее: Ps2]. «Письмо» было опубликовано сначала на японском, а затем на французском языке в “Le Promeneur” в октябре 1985 г.

⁷ «Под онтологией мы понимаем аксиоматику, неразрывно связывающую онтологическую ценность бытности-присутствующим (*on*) и *местоположение*, устойчивую и презентабельную определенность места (*topos* территории, земли, города, тела вообще)» (Derrida J. Spectres de Marx (Призраки Маркса). Paris, 1993. P. 137 [далее: SM]). «Согласно Деррида эта онтологическая аксиоматика все еще структурирует сегодняшние политические дискурс и действие: она применяется всякий раз, когда звучит призыв к защите территориальной целостности во имя общинной идентичности, против другого, который ощущается, а лучше сказать – представляется, как потенциальная внешняя угроза, оправдывающая закрытие внутреннего» (Vitale F. Politiche della casa. Note su Jacques Derrida, architettura e decostruzione (Политики дома. Заметки о Жаке Деррида, архитектуре и деконструкции) // *Costruire Abitare Pensare* (Строить Жить Мыслить) / red. di F. Filipuzzi, L. Taddio. Milano, 2010. P. 349).

подобных трансформаций находится проблема телетехнологических, экономических и медийных методов, связанных с политическими традициями и интерпретациями этих традиций. Эти методы предписывают переосмысление привычных категорий. Определяющий эффект телетехнологий – общая делокализация: они кладут начало отрыву с корнем от места, делокации дома, *chez-soi*. Теле-техно-науки делают возможным процесс универсализации опыта, открывая путь для нового тоталитаризма, в более мягкой версии (в *soft*-версии), тонко разветвленного и инвазивного, то есть беспрецедентную возможность унификации и стандартизации сингулярностей, отличий, языков. С этим тоталитаризмом, как и с любым другим, необходимо бороться. Ханна Арендт справедливо отмечает: «Для борьбы с тоталитаризмом достаточно понять только одно: тоталитаризм – это наиболее радикальное отрицание свободы»⁸. Только слепой или конформист может упускать из виду тот факт, что угроза тоталитаризма является насущным вопросом нашего времени.

Проблема, возникающая ввиду вышесказанного, имеет не только юридический характер, речь не о том, что нужно переформулировать право с тем, чтобы оно охраняло пространство сингулярности и тайны, частного и собственного, – более радикальным образом следует поставить под вопрос само конституирование сингулярности, идентичности, себя, *chez-soi*, поставить, в конечном счете, под вопрос движение, в результате которого субъект приходит к себе, а значит, его открытость событию (*événement*), приходящему, иному, гостю. Таким образом, политика неотделима от этического измерения, в котором смысл гостеприимства и «мессианского» совпадают. Политическое и этическое взаимно

⁸ Arendt H. La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione (Природа тоталитаризма: попытка понимания) // Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi (Антология. Мысль, действие и критика в эпоху тоталитаризмов) / red. di V. Costa. Milano, 2006. P. 127. (Оригинальное издание: Arendt H. The Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding // Arendt H. Essays in Understanding 1930–1954. New York : Harcourt Brace & Company, 1994. 458 p.). В своих «Беседах с Гитлером» Герман Раушнинг, который в 1933–34 гг. возглавлял сенат свободного города Гданьска, приводит следующее высказывание диктатора, сделанное в его присутствии: «Я освобождаю человека от скованности духа, ставшего самоцелью; от грязного и унижительного самообмана *химеры*, называемой совестью и моралью (курсив мой – А. Ф.), а также от претензий на личную свободу и самоопределение». Это высказывание созвучно заявлению Геринга тому же автору: «У меня нет совести! Мою совесть зовут Адольф Гитлер». Цитаты взяты из: Schieder T. Hermann Rauschning “Gespräche mit Hitler” als Geschichtsquelle (Герман Раушнинг «Беседы с Гитлером» как исторический источник). Opladen, 1972. S. 19, 31. Теодор Шидер приводит глубокий анализ исторической достоверности данных Раушнинга. По вопросу о подлинности этих слов см. там же, s. 31 (FN. 35), s. 19 (FN. 25).

проникают друг в друга. Обоснование этики дается не путем дедукции, а вследствие решения. Деррида не выводит классическим образом раз и навсегда этику из метафизики (*logos* и Запад также находятся в состоянии деконструкции!), но отсылает к решению, которое всякий раз принимается заново перед лицом того, что или того, кто приходит (*ad-veniens* – грядущий) и обращается к моей ответственности, чтобы уничтожить или спасти меня. Вот этическое значение неразрешимого и невыводимого, неотложного и неизбежного решения!

После терактов 11 сентября 2001 года Деррида отмечает, что болезненное событие, которое прежде считалось таковым относительно настоящего и прошлого, теперь является таковым, прежде всего, относительно будущего: пережившего это событие пугает не прошлое и даже не настоящее, а тот факт, что может произойти нечто еще более серьезное, травмирующее и болезненное⁹. Если мы не можем пережить траур, преодолеть горе и боль незаживающих ран, нам приходится считаться с возможностью – здесь снова требуется решение! – *бесконечной ответственности*. Все сказанное определяет актуальность темы данного исследования.

Степень разработанности проблемы. Чтобы оценить степень разработанности проблемы, необходимо, прежде всего, вписать этико-юридическо-политическую рефлексию Деррида в более широкий контекст истории философии, чтобы затем показать значение творчества Деррида для современной этической мысли и наметить главные линии нашего исследования.

Этическая проблематика пронизывает философскую рефлексию, в конечном счете направленную на распознавание блага, необходимого условия достижения человеком счастья. Этические вопросы тесно переплетаются с социальным и политическим измерением человеческой жизни, создавая паутину отношений, позволяющих человеку реализовать себя в мире. Так возникает единство этико-политической проблематики, призванной учитывать разнообразное напряжение, присущее ситуациям, когда человек должен одновременно сделать выбор между различными, порой субъективно

⁹ Ср.: Derrida J. *Voyous* (Хулиганы/Разбойники). Paris, 2003. P. 148–151 [далее: Vo].

кажущимися противоречащими друг другу, моральными и политическими ценностями. Парадигматическим является классический образ Антигоны, подчеркивающий расхождение между моральным законом и законом политическим. Это расхождение было вновь актуализировано в Новое время кантовским различием морали и законности, прояснено веберовской идеей вовлечения (*implicazione*) этики убеждения в этику ответственности. Деррида возвращается к вышеупомянутому расхождению, показывает его апорийную структуру, критикует его посредством выявления антиномий – между Законом и законами, справедливостью и правом, ответственностью и знанием (убеждением), утверждая приоритет первого термина антиномии и одновременно необходимость их взаимосвязи, вовлеченности друг в друга.

Тематическое осмысление этой апорийной ситуации может приводить к концепциям гоббсовского толка (*bellum omnium contra omnes*), примером которых является учение Карла Шмитта об абсолютной автономии политического; может служить идеологическим обоснованием демократического процесса¹⁰. Диаметрально противоположные позиции – концепция Шмитта и «достижения» современной демократии – Деррида яростно критикует. Деконструкция «демократии» приводит нас к ее смысловому ядру, включающему, в первую очередь, апорийные отношения между свободой и равенством, а также позволяет выявить нерешенные вопросы справедливости, которая требует наличия законов, конкретизирующих и одновременно неизбежно предающих ее.

Следует отметить, что критика Деррида всюду, – во Франции и в Италии, в России и в США, – носит фрагментарный характер. Всякая попытка синтетического рассмотрения идей Деррида представляется проблематичной, исследования расплываются на огромное количество публикаций, посвященных

¹⁰ Процесс, предполагающий переосмысление аристотелевско-томистской модели («общего блага» и «жития по разуму») и модели естественного права (то есть универсальных прав человека), а также примирение их с моделью Кельзена (истоки которой находятся у Руссо: речь идет о демократическом обществе, основанном на свободе и равенстве индивидуальных волей, «самоотчуждающихся» в общей воле) и Риттера – рациональной, демократической политики, объединяющей идеи Томаса Мора и Никколо Макиавелли (этический абсолют и автономия политического). Ср.: Cantillo G. *Politica tra ethos e potere* (Политика между этосом и кратосом) // *Etica e politica. Modelli a confronto* (Этика и политика. Сравнение моделей) / red. di G. Cantillo, A. Donise. Napoli, 2011. P. 11–19; Costa V. *Il movimento fenomenologico* (Феноменологическое движение). Brescia: La Scuola, 2014. 320 p. Винченцо Коста в этой книге предлагает читателям превосходный синтез различных феноменологических тем, заимствованных у немецких и французских представителей этого направления.

самым разным вопросам. В настоящее время не существует академических школ, представители которых интегрировали бы различные интерпретации текстов Деррида в единую систему. Кроме того, дискурс Деррида сам по себе неизменно направлен скорее на «диссеминацию», нежели на объединение; его мысль ускользает от всякой попытки систематизации.

Можно выделить два основных подхода к философии Деррида: европейский и американский.

Европейский подход несет на себе отпечаток дискуссий, которые Деррида вел с современными ему французскими мыслителями: с Мишелем Фуко [*Cogito et histoire de la folie*, 1963], Полем Рикером [*La mythologie blanche*, 1972], Луи Альтюссером [*Théorie et pratique*, 1975–1976], Жан-Люком Марионом [*Donner le temps*, 1991], Эмманюэлем Левинасом [*Violence et Métaphysique*, 1967 ; *Adieu*, 1997], Жан-Люком Нанси [*Voyous*]. Наибольшее значение, с точки зрения рассмотрения нашей проблемы, имеет критический анализ Деррида философских воззрений Левинаса. С одной стороны, этико-юридическо-политическая мысль Деррида немислима без «новой этики», предложенной Левинасом, с другой стороны, Деррида придает этике другую форму и глубину благодаря широте своего деконструкционного подхода. Также важен диалог Деррида и Нанси об отношениях между братством, свободой и равенством. Размышления Нанси побудили Деррида тщательно и критически проанализировать эти концепты с целью лучшего понимания демократии и ее отличительной особенности – безусловности.

Знакомство с творчеством Деррида в Италии началось практически одновременно с выходом в свет произведений мыслителя, благодаря переводам Джанфранко Дальмассо, который и в дальнейшем следил за публикациями текстов Деррида, оперативно организуя работу по их переводу. Сегодня (совместно с Сильвано Фачони) он руководит исследованием неопубликованных семинаров Деррида, углубляя и оценивая, прежде всего, теоретическое значение его мысли, стремится выявить порождающие элементы дискурса Деррида. Делая акцент на глубоком единстве творческого наследия Деррида, Дальмассо

способствовал развенчанию критического подхода, в рамках которого противопоставляются философско-феноменологический аспект раннего Деррида и этико-политический аспект позднего Деррида¹¹. С. Фачони (совместно с С. Регаццони и Ф. Витале), работая над «Derridario» (Дерридарием), демонстрирует возможности другого комплексного подхода к творчеству Деррида, когда во главу угла ставится строгость подхода к его текстам, внимание к ключевым словам, выражающим мысль Деррида.

Современные итальянские философы в своих исследованиях, посвященных Деррида, чаще всего демонстрируют актуальность деконструкции в контексте вызовов современного мира, стремятся показать, что ее значение далеко выходит за пределы собственно философской проблематики¹². С. Регаццони в книге «Деконструкция политического» рассматривает деконструкцию как ответ на кризис политического и обращается к фигурам безусловного, не редуцируемых к понятию «суверенитета». Исследования Винченцо Косты [Генерирование формы: феноменология и проблема генезиса у Деррида, 1996 ; Справедливость, ответственность и право: феноменологический путь в философии Нового времени и современности, 2013] и Кармине ди Мартино [Событие, след и опыт, 1992 ; Фигуры события. Начиная с Жака Деррида, 2009], хотя и обращены к творчеству Деррида в целом, являются, прежде всего, критическим анализом его феноменологии, в то время как работы Катерины Ресты [Событие иного: этика и политика у Жака Деррида, 2003 ; Страсть невозможного/Страсть к невозможному, 2016] связаны с темой гостеприимства как отношения с иным.

Среди многочисленных итальянских публикаций о Деррида хотелось бы отметить недавнюю статью Марии Терезы Пачиле «Вызов “невозможной” политики: Ж. Деррида и безусловный Закон Гостеприимства» [2018]. В социо-

¹¹ Помимо Дальмассо, следует также упомянуть Сильвано Петрозино, Альдо Роватти и Сильвано Фачони (с такими “невозможными” переводами как «Глас» [2006]) – все они также способствовали обсуждению мысли Деррида в Италии посредством перевода его работ. Обобщающие исследования творчества Деррида опубликованы Маурицио Феррарисом [Введение в Деррида, 2008], Сильвано Петрозино [Закон возможного, 1997] и Марио Вергани [Жак Деррида, 2000].

¹² В частности, заслуживают внимания исследования Франческо Витале в области архитектуры и биологии [Воспоминания о грядущем городе. Строительство и деконструкция, 2016 ; Текст, живущий. Биодеконструкция II, 2014], исследования Сильвано Фачони, подвергающие деконструкцию проверке на пересечении различных дисциплин путем строгого, требовательного следования его текстам [Мечта писца, 2007], а также на стыке деконструкции и иудаизма [Salva con nome/save as/enregistrer sous, 2014].

культурной панораме Европы, включающей политические события, связанные с проблематикой незаконной иммиграции, пронизанные фундаментализмом и ксенофобией, согласно Пачиле, присутствует нить, связывающая между собой абсолютного проходящего, субъекта-хозяина, деконструкцию, дружбу и грядущую демократию. Хотя мы разделяем этот подход к этической мысли Деррида, соглашаемся с тезисом о взаимосвязи этического и политического¹³, но мы предпочитаем обсуждать тему демократии посредством деконструктивного прочтения опыта свободы в ее апорийном отношении с равенством, а не через опыт дружбы.

Нам известна критика взглядов Деррида со стороны Джанни Ваттимо и других итальянских философов¹⁴, но она прямо не затрагивает проблему этико-политического кризиса современного мира. Тексты Ваттимо «Le avventure della differenza» (Приключения различия) и его введение в «L'écriture et la différence» (Письмо и различие) Деррида позволяют утверждать, что эта критика ведется в рамках герменевтического подхода (герменевтика *versus* деконструкция).

В Германии можно говорить не о полемике, а, скорее, о крупном герменевтическом течении (Г. Г. Гадамер, П. Сонди, Х. Р. Яусс), которые часто склонны противопоставлять деконструкции. Известно, что за современной философской герменевтикой, как бы ее не склоняли, стоит М. Хайдеггер¹⁵. Но Г. Г. Гадамер и Ю. Хабермас плодотворно общались с Деррида, их диалоги способствовали углублению обсуждаемой проблематики, их идеи были открыты взаимной критике.

¹³ «Необходимо заново подумать, в политическом и в то же время за рамками политического в его актуальной конфигурации, о возможности нового международного права и нового концепта гостеприимства и гражданства за рамками территориальных границ национальных государств, которые, конечно же, не должны быть упразднены, поскольку они являются важными защитниками от некоторых возможных опасностей глобализации, но должны быть в большей степени очищены от призрака, живущего в них, то есть призрака абсолютного и неделимого суверенитета» (Pacilé M.T. La sfida di una politica «impossibile»: J. Derrida e la Legge incondizionale dell'Ospitalità // Heliopolis. Culture Civiltà Politica. 2018. Anno XVI, № 2. P. 97–98).

¹⁴ Карло Сини, Маурицио Феррариса, Джорджо Агамбена и Умберто Эко.

¹⁵ Деррида непрерывно, упорно сопоставлял движение своей мысли с размышлениями Хайдеггера. Он больше ориентировался на Хайдеггера, чем на Гуссерля. Все «чистые» феноменологи имеют зуб на Деррида, который, по их словам, не понял Гуссерля. Однако здесь мы попадаем на «минное поле», отсюда начинается то противостояние, рассмотрение которого не входит в рамки нашей работы (См.: Фекондо А. Деррида и феноменология. Критическое исследование работы “Голос и феномен” // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2012. Т. 10, № 4. С. 162–163).

Гадамер критикует дерридианское смещение радикального вопроса (в его интерпретации Хайдеггером) из плоскости диалога в плоскость письма, текстуальности¹⁶. Деррида заявляет, что он отвергает не герменевтику *tout court*, но теологическую традицию герменевтики, которая восходит от Шлейермахера к Гадамеру. Эта традиция ограничивается пониманием интерпретации как объяснения скрытого смысла, не деконструируя концепты «текст», «смысл», «истина». Ей Деррида противопоставляет идею другой герменевтики, идущей от Ницше, а также Хайдеггера, согласно которой интерпретация есть, прежде всего, событие письма, событие каждый раз сингулярное [Герменевтика как акт письма, 1995]. В рамках герменевтики события Деррида подвергает критике концепт «герменевтического горизонта».

Знаменита и сурова критика Хабермасом идей Деррида о нивелировании различий, о иерархическом перевороте логики и риторики. Ответ Деррида – категоричный и обдуманый [Limited Inc., 1988 ; Mémoires pour Paul de Man, 1988]. Во-первых, Деррида опровергает обвинение в перформативном противоречии¹⁷, обходит молчанием парадоксальное обвинение в нивелировании различий (в адрес философа, которому можно было бы поставить в вину прямо противоположное, то есть умножение этих самых различий), деконструирует концепт метафоры, чтобы иначе помыслить *double bind*¹⁸, связывающий концепт и метафору, то есть философию, науку и логику – с одной стороны, и риторику или литературу – с другой [Signéponge]. Во-вторых, Деррида показывает, что проблема коммуникации одновременно имеет этический и юридическо-политический характер. Согласно Деррида, то, что предлагается как этика универсальной коммуникации, в действительности оказывается принудительной этической моделью, вытекающей из логоцентрической метафизики и

¹⁶ Об отношениях Деррида и Гадамера см.: Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed. by D. P. Michelfelder, R. E. Palmer. N.-Y. : Suny Press, 1989. 368 p.

¹⁷ Он возражает своему оппоненту: «Повсюду, особенно в Соединенных Штатах и в Европе, имеются самозванные философы, теоретики и идеологи коммуникации, диалога, консенсуса, единогласия или прозрачности, те, кто претендует без устали напоминать о классической этике доказательства, дискуссии и обмена; именно они чаще всего уклоняются от внимательного слушания и чтения другого, проявляют поспешность и догматизм, более не соблюдая элементарные правила филологии и интерпретации, и, путая науку и болтовню, как будто уже не ощущают вкуса к коммуникации или, скорее, по сути, как будто боятся ее» (Derrida J. Verso un'etica della comunicazione (К этике коммуникации) // Derrida J. Limited Inc. Milano, 1997. P. 243–244).

¹⁸ двойное послание, двойная связь (англ.).

«метафизики собственного»¹⁹, этикой внутреннего консенсуса, не позволяющей поставить себя под сомнение пришествием иного, которое могло бы проблематизировать пределы коммуникативного горизонта. Стоит задаться вопросом: почему в 1980-е годы повсеместно усилилась боязнь деконструкции (Дж. Р. Серль, Г. Г. Гадамер, Р. Рорти, Ю. Хабермас и др.)? Деконструкция, по смыслу своему контр-институциональная, воспринимается как анти-институциональная; ее усилия по усложнению и трансформации законов, норм и правил принимаются за анархические попытки упразднить право. Нет ничего более далекого от такой анархии! Напротив, наше исследование показывает уважение Деррида к закону, справедливости и праву [Force de loi].

В России, особенно после 1990 г., когда Деррида впервые пригласили выступить с лекциями в МГУ²⁰, произошел всплеск интереса к его творчеству, о чем свидетельствуют сотни опубликованных статей, дипломных работ, переводы его текстов, а также диссертаций²¹. Распространение текстов и идей Деррида в России и в других странах бывшего СССР (Украине, Казахстане и др.), происходит благодаря переводам и исследованиям таких философов и филологов, как О. Вайнштейн, Н. Маньковская, М. Маяцкий, М. Рыклин, И. Ильин, А. Гараджа, Б. Соколов и др.

Среди книг, вышедших на русском языке, следует, прежде всего, отметить монографию «Философский язык Жака Деррида» Н. С. Автономовой²². Наибольший интерес, с точки зрения рассматриваемой в нашей диссертации проблемы, вызывают последние две главы второго раздела книги, посвященного этико-политическим аспектам деконструкции. Автономова говорит об «ответственности и гостеприимстве»²³, о «Другом»²⁴, о «деконструкции как языке

¹⁹ Хабермас в «Теории коммуникативного действия» рассматривает возможность демократии, осуществляющейся исходя из обоюдных «соглашений», в том числе лингвистических. Руководствуясь основополагающими базовыми представлениями метафизического толка, он не может понять дискурс Деррида, именно потому, что воспринял его всего лишь как отказ от возможности обоснования.

²⁰ Деррида Ж. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С. 13–81.

²¹ Помимо ряда диссертаций на русском языке, непосредственно посвященных Деррида, его имя также упоминается в тысячах диссертаций. См.: Электронная Библиотека Диссертаций [Электронный ресурс]. URL: <http://www.diss.rsl.ru> (дата обращения: 07.04.2019); см. также список использованной литературы.

²² Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. М. : РОССПЭН, 2011. 510 с.

²³ Н. С. Автономова считает важным дерридианский анализ рассказа А. Камю «L'hôte» (*hôte, фр.*, означает и «хозяин» и «гость»), на материале которого Деррида «хочет показывать нам апории гостеприимства и

справедливости» и, наконец, о «диптихе демократии и разума». Она верно и мастерски высветляет мысль Деррида. Позволим себе только два замечания. Первое – об отношении между апорией и решением²⁵; второй – об интерпретации Автономовой понятия «закон» и, соответственно, об отношении между законом, правом и справедливостью. Согласно автору книги, «закон» тождественен «праву» и подвергается деконструируемости. «Закон как таковой может и должен быть деконструирован. Но справедливость опять-таки *не есть закон*»²⁶. Действительно, закон «как право» подвержен деконструируемости. Но у Деррида не все так ясно, не признается ни однозначная соразмерность закона и права, ни тотальная несоизмеримость справедливости и закона, ни понятие «закон как такового». Триединство Закон-Справедливость-Право предотвращает онтологизирующую редукцию, когда только одно из этих понятий рассматривается в качестве фундаментального.

В современной русскоязычной литературе, посвященной Деррида, доминирует структурно-деконструктивистский подход, сочетающийся с углублением лингвистической и психоаналитической, феноменологической и герменевтической проблематики.

ответственности», задавая вопрос: «Можно ли разрешить апорию гостеприимства?» (Автономова Н. С. Указ. соч. С. 245). И отвечает: «Похоже, что его [Деррида] интересует не возможное разрешение противоречия, но само состояние напряжения... Но когда Деррида интересуется самими напряжениями, которые пронизывают “гостеприимство”, он делает это не для того, чтобы разрушить их изнутри, но чтобы открыть это напряженное состояние вовне, продвинуть его за собственные пределы» (Там же. С. 248). «Открыть вовне», – очень точная формулировка!

²⁴ Раздел «Другой: А-дье Левинасу» несомненно полезен для понимания отношений Деррида и Левинаса, особенно по поводу понятий «этического» и «политического». Согласно Автономовой, Деррида склонен считать, что у Левинаса этическая мысль отгесняет политическое: политика начинается там, где требования этического уходят на второй план. При этом Деррида признает, что жесткую границу между этическим и политическим провести невозможно. Но между ними и на защиту их единства встает справедливость, которая проясняет и усложняет их отношения: «Можно, наверное, сказать, что Деррида переводит левинасовское различие между этическим и политическим в другую область: отныне это – различие между бесконечным измерением справедливости как “совсем иного” (такая справедливость не подлежит деконструкции) и конечной областью права, вполне доступного деконструкции» (Автономова Н. С. Указ. соч. С. 254). Н. С. Автономова отмечает, что Левинас переосмысливает этическое и политическое в терминах гостеприимства. Деррида добавляет в эту смысловую конструкцию еще и юридическое. Для Деррида важно, что Левинас поставил вопрос не просто об ответственности, но о неограниченной ответственности, и выявил тесную связь между этим понятием и тем, что предшествует человеческой свободе, то есть «некое безусловное “да” (“oui” inconditionné), и это “да” древнее простодушной спонтанности жизни (“oui plus ancien que la spontanéité naïve”))» (Там же. С. 258).

²⁵ Н. С. Автономова пишет, что «в конечном счете апория все же как-то разрешается, только не познанием, а поступками, не интеллектуально, но – скорее *перформативно* (курсив мой – А. Ф.)» (Автономова Н. С. Указ. соч. С. 258, ср.: Там же. С. 395). Два замечания. Во-первых, Деррида, и мы вслед за ним, исправил бы слово «перформативно» на «мета-перформативно». Во-вторых, апория и неразрешимость – не отделимы друг от друга. В другом месте своей книги Автономова признает, что апория «по определению не имеет решения!» (Там же. С. 272).

²⁶ Автономова Н. С. Указ. соч. С. 273. Ср.: Там же. С. 269–274.

В контексте нашей проблемы важными являются исследования Б. Л. Губмана, Д. А. Ольшанского и, особенно, Е. В. Петровской. Последняя в своей краткой, но насыщенной статье «Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида)»²⁷ выделяет важнейшие термины дерридианской философии гостеприимства и намечает смысловые связи между ними: первенство события, антиномию Закона и законов, вплоть до политического и «мессианистичности без мессианства». Автор разъясняет смысл данной антиномии, которая «не подлежит диалектическому преобразованию»²⁸. Указывая на намеренную игру слов в названии семинара «Pas d'hospitalité» («Нет/Шаг гостеприимства»), она отмечает: «В этой короткой формуле, а точнее игре слов, зафиксировано то, что Деррида назовет апорией – апорией самого гостеприимства»²⁹. Именно отсюда мы черпаем динамический ресурс, связывающий этическое с юридическим и политическим.

Б. Л. Губман посвящает свои исследования проблемам, имевшим большое значение для Левинаса и Деррида – конечности человеческого существа, философии как стратегии социальной критики, философской критики дискурса власти, а также сопоставляет космополитические тенденции, проявляющиеся в размышлениях Канта и Деррида. В статьях Д. А. Ольшанского, главным образом, рассматриваются темы глобализации и космополитизма у Деррида. Тематика работ этих авторов весьма специфична, ее следует рассматривать в более широком контексте деконструктивного подхода Деррида.

Другое значимое ответвление дерридианских исследований представлено северо-американским контекстом³⁰. Деррида в течение нескольких десятилетий преподавал в ряде университетов США. Собственная деконструктивистская школа сформировалась в Йельском университете. Даже в среде аналитических философов творчество Деррида вызывает интерес, существует множество посвященных ему работ. Ведущими американскими исследователями Деррида

²⁷ Петровская Е. В. Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида) // Философские науки. 2011. № 3. С. 108–115.

²⁸ Там же. С. 110.

²⁹ Петровская Е. Этика закона (М. К. Мамардашвили – Ж. Деррида) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.intelros.ru/subject/figures/elena-petrovskaya/12333-etika-zakona-mk-mamardashvili-zh-derrida.html> (дата обращения: 07.04.2019).

³⁰ Ср.: Cusset F. French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis. Paris : La Découverte, 2003. 367 p.

являются Джеффри Беннингтон [Жак Деррида, 1999 ; Законодательство: политика деконструкции, 1994] и Родольф Гахе [Европа, или бесконечная задача, 2008 ; Изобретения различия: следуя Жаку Деррида, 1994].

В США тексты Деррида рассматриваются, прежде всего, в рамках «Humanities», направления исследований, которые связаны не столько с философией, а с литературой, социологией, политикой и т. д.

Американская критика Деррида вписывается в контекст движения аналитической мысли, которая интерпретирует лингвистические данности, или речевые акты (Дж. Серль), в прагматических терминах (Р. Рорти). Мы остановимся на некоторых аспектах критики Деррида со стороны Рорти, которые имеют непосредственное отношение к теме нашего исследования. (Полемика Деррида с Серлем, при всей ее важности, нами рассматриваться не будет³¹.)

Прежде всего, Рорти считает деконструкцию сведением философии к разновидности письма, письма, которое не характеризуется ни специфической формой, ни специфическим содержанием, но принадлежностью к определенной традиции гегелевского толка, противоположной другой классической философской традиции – кантовской. Философы-кантианцы стремятся аргументировать и достигать доказательства тезисов, а философы-гегельянцы (к их числу Рорти относит не только Деррида, но и Хайдеггера), напротив, ограничиваются деконструированием, то есть сведением любой философии, в том числе кантовской, к еще одной разновидности письма. Поэтому Рорти дисквалифицирует последних как «философов-паразитов».

Позднее Рорти признает и даже высоко оценит другого Деррида, автора, который отказывается от любого проекта трансцендентального письма в пользу нового стиля письма, ироничного и персонального, автора, перечитывающего традиционные тексты и вскрывающего частные прагматические проблемы.

³¹ Дерридианская деконструкция идеи перформативного у Остина вызывает возражения со стороны Серля, который не ограничивается защитой текстов учителя, но решительно атакует позицию Деррида в целом. В этом диспуте Деррида снова проясняет, каков истинный объект спора: этика дискуссии, этико-политическая проблема. Содержание цитаты в прим. 17 касается теоретиков коммуникативного действия (Серля, Хабермаса, Апеля), которые воспринимают себя хранителями правил должной аргументации и знаменосцами философии диалога, но именно они не вступают в дискуссию с текстами деконструкции, делая их неузнаваемыми или, хуже того, уклоняясь от их прочтения.

Относительно первоначальной критики Рорти, заметим, что Рорти, как нам представляется, не уловил специфику дерридианского «текстуализма», где отождествление на основе симпатии играет столь же значительную роль, как и отождествление на основе критики, как, например, в «Signéponge». Последующие оценки Рорти больше походят на лесть (коварную), чем на критику. Сам Деррида постоянно повторяет, что не признает за собой никакого рода риторизма и не намеревается ниспровергать сложившиеся отношения риторики и логики, поскольку все это свелось бы к еще одной личине логоцентризма. Деррида подчеркивает, что он никогда не отрекался от идеи философии как строгого поиска, от гиперфеноменологической строгости аргументации, которую перенял у гуссерлевской школы³².

По нашему мнению, более существенный вклад в изучение этической проблематики в творчестве Деррида внесли европейские исследователи.

Несмотря на широкое признание и разностороннее обсуждение творчества Деррида, а также на разнообразие интерпретативных моделей этико-политического, мы полагаем, что существует проблема, не получившая должного освещения, а именно связь между законом и справедливостью.

Для Деррида, как мы увидим, именно изнутри этико-политического полюса происходит новое открытие справедливости, справедливости не как добродетели отношений, а как истинного измерения деконструкции. «Деконструкция – это справедливость»³³. Мы намерены проследить, в каком смысле деконструкция и справедливость определяют конфигурацию друг друга, предотвращая какой-либо «рецидив» объективации относительно каждой из них, и каким образом отношения деконструкции и справедливости затрагивают субъектность и социальную реальность.

Объект исследования – философия Деррида.

Предмет исследования – обоснование этики у Деррида.

³² См.: Фекондо А. Деррида и феноменология. С. 161 ; Фекондо А. Концепция интенциональности Деррида // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2013. Т. 11, № 2. С. 149–150.

³³ Derrida J. Force de loi. Le “fondement mystique de l’*autorité*” (Сила закона. “Мистическое обоснование авторитета”). Paris, 1994. P. 35 [далее: FL].

Цель и задачи исследования. Цель исследования – показать плодотворность деконструктивного способа³⁴, ставящего под вопрос самость и суверенитет субъекта. Если перелицевать этот вопрос (вывернуть его наизнанку как перчатку), то мы неизбежно приходим к тематике безусловного гостеприимства. Поставленная цель конкретизируется в следующих задачах:

- сопоставить этику безусловного гостеприимства Э. Левинаса и Ж. Деррида;
- выявить фундаментальные понятия этического дискурса Ж. Деррида;
- раскрыть апорийную структуру закона гостеприимства;
- исследовать демократию как пространство реализации антиномичных требований «этического» и «юридического», свободы и равенства.

Теоретико-методологические основы исследования. Методология и принципы исследования выведены нами не умозрительно, а предложены и продиктованы объектом исследования. Объект предшествует всякому когнитивному движению «я», субъект должен позволить говорить/быть предшествующему ему объекту. Фундаментальный теоретико-методологический принцип исследования – практика текстуального подхода как деконструктивного способа, критического, но не уничтожающего, способного выявлять утраченную сложность, сокрытую под упрощениями, которые рождаются все в той же истории мысли.

Говорить о *практике текстуального подхода как о деконструктивном способе* значит проживать/осваивать/перечитывать/переписывать особым образом традицию, наследниками которой мы являемся, приводя к выявлению сложности во всей ее полноте.

Два вышеупомянутых принципа – практика текстуального подхода и способность выявлять сложность объекта – выражают, прежде всего, отношение, которое мы могли бы назвать «симпатией», в самом что ни на есть глубоком смысле этого понятия, а именно в этимологическом: συμ-πάσῳ, испытывать симпатию, смотреть с симпатией, сочувствовать, вживаться во что-то (в тексты

³⁴ Деррида постоянно подчеркивает, что деконструкция не есть метод.

Ницше, Понжа, Паточки, Канта, Гуссерля, Хайдеггера, Левинаса, Платона, Аристотеля и др.). То есть речь не о простом филологическом упражнении, а о точном деконструктивном способе, который одновременно является критическим и творческим.

Симпатическая позиция «я» в сочетании с жесткими требованиями объекта нуждаются в *симфонической* оркестровке различных теоретико-методологических подходов:

1) прежде всего, историко-философского анализа, направленного на реконструкцию взглядов Деррида относительно этико-юридическо-политического;

2) во-вторых, текстуального генетико-структурного анализа, иллюстрирующего фрагментами конкретных текстов различные тезисы нашей работы; так, например, каждому разделу первой главы, вплоть до второго раздела второй главы, соответствует анализ одного из текстов Деррида («Comment ne pas parler. Dénégations», «Signéponge», «Donner la mort», «Adieu», «De l’Hospitalité»); в то время как вся остальная часть второй главы посвящена анализу еще одного текста («Force de loi»);

3) в-третьих, сравнительного анализа, позволяющего соотнести различные интерпретационные стратегии Деррида и других философов, как древних (Платон, Аристотель), так и современных (Гуссерль, Хайдеггер, Паточка, Левинас).

Научная новизна исследования. Деррида – автор, значение которого еще не до конца понято. Нам представляются фундаментальными его желание пройти по границам – не открыть и не закрыть их, – границам между философией и литературой, между различными дисциплинами, между языками, – и, следовательно, реализовать логику усложнения и включения, что является насущной потребностью нашей эпохи.

Также хотелось бы подчеркнуть важные черты стратегии Деррида – уход от традиционных оппозиций западной философии (тело/душа, дух/материя, универсальное/индивидуальное, трансцендентное/имманентное и т. д.) и особенно

избегание выбора одного понятия в ущерб другому (нет души, есть только тело (Гоббс)), или их инверсии (предпочтения души телу (Платон)). Деконструкция помещает нас в исходную точку конституирования этих оппозиций. Деррида отмечает кризис универсального (кризис принадлежностей), но при этом не впадает в восхваление индивидуализма.

В своих исследованиях Деррида показывает, с одной стороны, неразрешимость этической и политической проблематики, а, с другой стороны, открывает возможность для этической стратегии ответственности, находящейся *по ту сторону* политического, но не являющейся ни *не-политической*, ни *анти-политической*.

Важную роль здесь играют закон и справедливость. Новизна настоящей работы состоит в рассмотрении этой тематики как ключевой в этико-политической философии Деррида. Данный подход ведет к кардинальному перевороту в представлениях об этическом и реструктурирует сложившиеся концепции политико-социальных связей.

Методологическая новизна нашего исследования заключается в способе прочтения Деррида, выявляющем ответы в самих текстах без насильственной их интерпретации, позволяя самим доводам ограничить себя, раскрывая перспективы освобождения возможностей, заблокированных стратегией присвоения власти и идентификации без инаковости. Мы, вслед за Деррида, стремимся разглядеть в ответственности то единение универсального и индивидуального, которое прежняя философия как правило превращала в проблему принятия той или иной стороны, в то время как подлинная ответственность их совмещает, не подавляя индивидуальное и принимая универсальное как достижение, осуществленное индивидуальным.

Положения, выносимые на защиту:

1. Главное положение, выносимое на защиту в данной работе, – примат гостеприимства иного в двойном смысле генитива, то есть родительного падежа (субъективный и объективный). Этот двойной генитив означает: во-первых, признание предшествования относительно субъекта иного, события, иного

приходящего (тезис о примате события иного); во-вторых, признание, что субъект проявляется как эффект вторичности, или ответа на «да» иного (тезис о предоткрытости иному).

Если обратиться к историко-философскому контексту, то впервые это положение было озвучено Э. Левинасом. Деррида не просто соглашается с точкой зрения Левинаса, но развивает и радикализирует ее. Примат гостеприимства иного гиперболизируется в работах Деррида: им исчерпываются любые возможные этически-юридическо-политические отношения.

В истории философии примат гостеприимства иного знаменует точку разрыва с декартовским *cogito*, с кантовскими и гуссерлевскими телеологизмами, ведет к радикальному обновлению современных идеалистических, феноменологических, герменевтических и нигилистических течений, ставит под вопрос все политические теологии, начиная с эпохи Античности и до наших дней.

2. В данной работе критически проанализирована и по достоинству оценена новизна положения Деррида о том, что этика не имеет обоснования и, в конечном счете, даже не является тематизируемой. Обоснование этики, понимаемое как выявление принципов, *a priori* обуславливающих этику, могло бы привести этику к «замыканию» на себе самой. Гиперфеноменологическая строгость, с которой Деррида рассматривает вопрос об этике, обнажает структурную, неумолимую этичность его дела. Этичность, которую можно характеризовать как «этику прежде этики и по ту сторону этики», то есть этику безусловно открытую к инаковости, позволяющую ей пребывать в ее апорийности. Мысль Деррида не основывает и не определяет этику, не позволяет основать или определить ее. Мы имеем дело с «раз-основанием этики».

3. В диссертационном исследовании раскрывается апорийная структура *double bind* гостеприимства: если гостеприимство есть, оно может быть только безусловным (бесконечным, неисчислимым, невозможным), но оно требует обусловленного (конечного, исчислимого, возможного) гостеприимства. Сделан вывод, что средоточием этики гостеприимства выступает «закон».

Для понимания значения «закона», осуществлен анализ «узловых» пунктов размышлений С. Фачони, с тем, чтобы «развязать» некоторые из них. Фачони выявляет фундаментальные для Ж. Деррида, во-первых, «условия (не)возможности закона», во-вторых, разворачивание (искривление) закона к трансцендентальному полю. Но закон, как бы мы его ни понимали, ускользает от трансцендентальной логики, в силу апорийной структуры *double bind* гостеприимства. Именно из этого нужно исходить, чтобы заново осмыслить положение закона (*il porsi della legge*).

4. Отношение между темами гостеприимства и юридического проясняется посредством метода *per aporias*³⁵. На первый взгляд кажется, что Деррида стремится избавиться как от политического, так и от юридического, но, на самом деле, он всего лишь хочет показать, что без этики, то есть без ответственности, эти инстанции остались бы только пустыми универсалиями. Подтверждением адекватности такого подхода могут служить многочисленные факты протеста против существующих юридических норм (диссидентство, пассивное сопротивление, борьба за свободу совести и другие формы отказа от этико-юридическо-политического, то есть от действующих законов). Смыслом этого протеста является утверждение безусловного гостеприимства. На практике же противостояние существующим юридическим нормам всегда ведет к утверждению новых юридических норм.

Таким образом, «закон» и «справедливость» составляют ядро деконструкции и этики гостеприимства. Можно говорить об их гипотетической субстанциальной взаимозаменяемости и соразмерности.

5. Апорийное структурное взаимопроникновение «этического» и «юридического», где этика понимается как призыв к свободе, а закон – к равенству, несет с собой необходимость заново открыть данную проблему, то есть исследовать демократию как защиту такого рода антиномичных требований. Мысль о событии позволяет признать за синтагмой «грядущая демократия» достоинство синтеза, в смысле сохранения или максимального превознесения

³⁵ сквозь апории (*лат.*).

«этического» и «юридического», и теснейшим образом связанного с этими концептами опыта свободы и равенства.

6. В диссертационном исследовании установлены фундаментальные для Ж. Деррида понятия, определяющие ход его размышлений о законе, справедливости и демократии: «событие», «совсем иной», «деконструкция». «Великий» вопрос об отношении «этического», «юридического» и «политического» можно плодотворно осмыслить лишь в свете этих понятий. Ключевую роль среди этих фундаментальных понятий играет «событие» («происшествие»). Философию Деррида можно назвать «философией события», «философией происходящего», «философией событийности события».

7. Сделан вывод, что Деррида страшится тоталитаризмов, то есть универсальных систем, которые не принимают во внимание сингулярность и свободу. Нет этики, нет справедливости, нет демократии без возможности спасти единичный случай. Исчислимое знание или суверенная власть, в конечном счете, всегда ведут к усилению тоталитарных тенденций общественной жизни.

8. Когда речь идет о «мысли о событии», речь идет о мысли, которая имеет место лишь в границах допустимой деконструкцией разумности. «Разумным», по Деррида, является разум, который не позволяет свести себя к высчитываемому или логическому разуму, он раскрывается в силу своей открытости разнообразным аспектам реальности. «Разумное», согласно Деррида, – это рациональность, учитывающая неисчислимое. Но такая концепция разумности (не)возможна – и здесь мы полностью разделяем позицию французского мыслителя – в той мере, в какой подвергаются деконструкции понятия «разум» и «свобода», понимаемые как власть, и утверждаются разум и свобода в своей открытости приходящему иному, «кем бы ни был тот или та, кому сказано “приди”».

9. Концепцию «мессианского без мессианизма» Деррида мы разделяем поскольку сохраняется приверженность идее открытости иному, открытости, которая никоим образом не может определить ни идентичность приходящего, ни способ его прихода, но только может повторять «приди». Чтобы удержать этико-

политическое следствие этой концепции (открытость в отношении грядущей демократии и справедливости), «философ (не)возможного» отвергает возможность идентификации приходящего как определенной исторической формы («мессии»). Такая концепция – это головокружительный вызов, с которым должны бы считаться все исторические или идеологические мессианизмы и телеологизмы. И наоборот. Просто из почтения к разуму.

Теоретическая значимость исследования. «Обоснование этики» не означает разработку метафизики, которая предшествует этике, а признание безусловности гостеприимства. При метафизическом обосновании существует риск, что этика будет ограничена предустановленной конструкцией. Это вызывает опасения, что обоснование вырождается в фундаментализм, в «метафизическое насилие», что метафизика, заочневшая в принципах с претензией на учредительность, рискует оказать вредное воздействие на основы. Обоснование этики, напротив, есть признание безусловности гостеприимства. Начало уже пронизано иным, инаковость является конститутивной составляющей основания.

Это ведет к прочтению субъектности не в декартовском понимании, не закрытой в своей самости, но порожденной в инаковости: субъект для Деррида – «*hôte*» (хозяин/гость), но также «*otage*» (заложник)³⁶. Безусловность гостеприимства выводит на сцену еще один вопрос, который не всегда попадает в поле зрения критиков, – вопрос о законе, законе, который мы встретили именно как «закон безусловного гостеприимства». Закон, принятый как «закон безусловного гостеприимства», требует и одновременно разрушает дискурс как этический, так и политический.

Практическая значимость исследования. Материалы и положения диссертации могут быть использованы при составлении учебных и методических пособий, в практике преподавания курсов «История философии», «Современная французская философия», при разработке спецкурсов, посвященных актуальным этическим, юридическим, политическим проблемам современного мира.

³⁶ Derrida J. Adieu à Emmanuel Levinas (Адье – Эмманюэлю Левинасу). Paris, 1997. P. 102 [далее: Ad].

Степень достоверности результатов проведенного исследования.

Достоверность полученных результатов определяется репрезентативностью источников и исследовательской литературы, а также корректным применением общенаучных и историко-философских методов. Основой исследования служили сочинения Ж. Деррида на языке оригинала и их переводы на итальянский, английский и русский языки. Помимо этого, было налажено тесное взаимодействие со специалистами в области современной французской философии исследовательского центра «*Prologos*. Gruppo per scoprire interrogare insegnare la filosofia» (Centro Ricerche «*Prologos*. Gruppo per scoprire interrogare insegnare la filosofia») (г. Милан).

Использование историко-философской методологии позволило реконструировать этико-юридическо-политические взгляды Деррида максимально близко к их исходному содержанию. Вместе с тем, интерпретация текстов Деррида осуществлялась согласно разработанному им деконструктивистскому подходу, что позволило адекватно рассматривать мысль Деррида, с учетом одновременно критической и творческой ее составляющих.

Апробация работы. Диссертация обсуждалась в отделе философии Института философии и права СО РАН. Основные ее положения были представлены в качестве докладов в Исследовательском центре «*Prologos*. Gruppo per scoprire interrogare insegnare la filosofia») (Centro Ricerche «*Prologos*. Gruppo per scoprire interrogare insegnare la filosofia»), в Милане: «L'evento dell'altro» («Событие иного») (22 января 2016 г.), «Ospitalità e responsabilità nel pensiero di Jacques Derrida» («Гостеприимство и ответственность в философии Жака Деррида») (19 мая 2017 г.). Результаты исследования частично были использованы автором в учебной работе со студентами в ходе семинарских занятий «Decostruzione, giustizia e democrazia in J. Derrida» («Деконструкция, справедливость и демократия в философии Ж. Деррида») в Университете Бергамо (Италия) (Università degli Studi di Bergamo) (май 2018 г.).

Структура диссертационного исследования. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1 СТАТУС ПОНЯТИЯ ГОСТЕПРИИМСТВА В ЭТИКЕ ДЕРРИДА

Ça se deconstruit (Это деконструируется). Итак, *ça* деконструкции есть пришествие иного, извне, «так же сверху»³⁷, неизменно превосходящего всякое возможное предположение или решение со стороны субъекта, «я», и предшествующего ему. Деконструкция, которая уже совершается, не ждет разрешения со стороны субъекта, она не создается субъектом и не зависит от него, напротив, это субъект зависит от нее, лучше сказать, является ее следствием. Если можно так выразиться, не «я» держит в своих руках *sensus* деконструкции.

Субъект неизменно втягивается и вовлекается, независимо от него самого, в движение деконструирующегося *ça*. Кажется, что всеохватывающий и всепотрясающий процесс *ça* не оставляет никакого места, а значит и свободы, субъекту, который оказывается брошен в этот процесс и «осажден» в нем. Без возможности отступления. Однако для Деррида ситуация непреодолимого плена или *конечности* – это не что-то меньшее, не конец игры, она предлагает субъекту перед лицом или, лучше сказать, изнутри процесса *ça* великий шанс – *бесконечную ответственность*.

Ответственность в первую очередь есть справедливость, «отношение к иному (*rapport à l'autre*)» [Ad, 22]. Как быть справедливыми, – спрашивает Деррида, – коль скоро справедливость есть уже совершающийся процесс, происходящий вне зависимости от «я»? Не затрудняя, не препятствуя, не задерживая, но неким образом ускоряя сам процесс пришествия иного. Каким образом? Принимая иного, оказывая ему гостеприимство. Ответственность как справедливость, следовательно, есть принятие этого *ça*, гостеприимство в отношении иного, предшествующего и приходящего. Таким образом, принимающая ответственность с необходимостью вовлечена в формирование этического дискурса.

Здесь Деррида пересекается с Левинасом: «Коренной поворот (*Renversement*): Левинас предлагает мыслить открытость в общем исходя из

³⁷ Ср.: примечание 66.

гостеприимства или принятия» [Ad, 44]. Вопрос гостеприимства отдаляет Деррида от Хайдеггера. Если Хайдеггер мыслит открытость в общем, которая затем принимает форму гостеприимства или заботы о других, то Деррида, прочитывающий Левинаса, намерен перевернуть это отношение открытости и гостеприимства.

1.1 Деррида и Левинас

О великой дружбе Деррида и Левинаса, в определенный момент превратившейся во взаимное учительство, со стороны Деррида свидетельствуют, главным образом, три публикации, которые разделяют 30 лет: «Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», «Adieu»³⁸. Схожесть размышлений Деррида и Левинаса обнаруживается и в других работах³⁹.

Неоднократно предпринимались попытки противопоставить эссе Деррида 1964 г., как излишне критическое и даже написанное в «логоцентрическом» ключе, его последующим работам, в которых прослеживается близость размышлений Деррида и Левинаса, в частности, относительно темы ответственности. Дж. Либертсон говорит об «удивительном непонимании Левинаса со стороны Деррида»⁴⁰. С. Петрозино, один из крупнейших итальянских специалистов по Левинасу и Деррида, считает предположение о радикальном переломе «неприемлемым», а утверждение Либертсона «маловероятным»⁴¹. Действительно, как понять размышления Деррида о письме, не учитывая

³⁸ Derrida J. Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas // Revue de métaphisique et de morale. 1964. № 3–4 / Впоследствии переизданная в: Derrida J. L'écriture et la différence. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. Paris, 1967. P. 117–228 [далее: ED] ; Derrida J. En ce moment même dans cet ouvrage me voici // Textes pour Emmanuel Levinas. Paris, 1980. P. 21–60, впоследствии переизданная в: Derrida J. Psyché. Invention de l'autre. Paris, 1987. P. 159–202 [далее: Ps1] ; Derrida J. Adieu.

³⁹ Например, в «О грамматологии» мы находим левинасову проблематику следа (Derrida J. De la grammatologie. Paris : Minuit, 1967. 448 p. [далее: Gr]) и в «Marges» – утверждение, что «мысль *différance* предполагает критику классической онтологии, проведенную Левинасом» (Derrida J. Marges de la philosophie. Paris, 1972. P. 22 [далее: MPh]).

⁴⁰ Libertson J. Proximity. Levinas, Blanchot and Communication. The Hague, 1982. P. 286.

⁴¹ Petrosino S. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Addio a Emmanuel Levinas / trad. it. di S. Petrosino, M. Odorici. Milano, 1998. P. 11.

постоянную отсылку *gramma* к *ethos*, изначальное переплетение области письма и области инаковости, а значит, ответственности?

Последняя тема в более поздних работах Деррида заостряется благодаря возрастающему влиянию на него мысли Левинаса. Нужно определить значение этого влияния, которое, по мнению Петрозино, идет в ногу с «дистанцированием от Хайдеггера»⁴². Согласно Р. Карни, более поздние работы Деррида «сочетают хайдеггеровское решение деконструировать метафизику и левинасово решение в пользу этического вопроса иного [...] Там, где Хайдеггер прочитывает *Es Gibt* Бытия как присутствие в отсутствии, как открытие в сокрытии, Деррида прочитывает, среди прочего, *une trace de l'autre* [след иного]»⁴³. Факт, что Левинасу, который в 1961 г. опубликовал «Тотальность и бесконечное»⁴⁴, Деррида три года спустя «отвечает» в довольно критической манере. В октябре 1964 г. Деррида посылает Левинасу первую часть своей статьи «*Violence et métaphisique*» – «эти безрассудные (*imprudentes*) страницы». Левинас сразу же пишет Деррида с благодарностью: «Я хотел бы высказать Вам свое огромное восхищение интеллектуальной силой, которая раскрывается на этих крайне насыщенных страницах, даже когда они ироничны и суровы. Спасибо от всего сердца за одни и за другие»⁴⁵. После публикации работы Деррида в сборнике «*L'écriture et la différence*», Левинас «живо благодарил его, не скрывая оговорки. Он воспользовался возможностью, чтобы перечитать посвященные ему страницы, “где столько симпатии соединено со столькими несоответствиями”»⁴⁶.

В 1973 г. журнал «*L'Arc*» посвящает Деррида целый номер. Во введении «Дикарь» Катрин Клеман говорит о «*déviante de Derrida* (отклонении Деррида)»⁴⁷. Левинас в своей статье, озаглавленной “*Tout autrement* (совсем иначе)”, после того, как нарисовал «страшный и двусмысленный образ»⁴⁸ деконструкции, в заключении говорит: «Подчеркнув первостепенную важность вопросов, заданных

⁴² Petrosino S. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Addio a Emmanuel Levinas. P. 11.

⁴³ Kearney R. Derrida's ethical re-turn // Working through Derrida. Evanston, 1993. P. 29.

⁴⁴ Levinas E. Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. La Haye : Nijhoff, 1961. 284 p. [далее: TI].

⁴⁵ Lettre d'Emmanuel Levinas à Derrida, 22 octobre 1964 // Peeters B. Derrida. Paris, 2010. P. 176.

⁴⁶ Lettre d'Emmanuel Levinas à Derrida, 16 mai 1967 // Peeters B. Derrida. P. 218.

⁴⁷ Clément C. Le sauvage // *L'Arc* 54. Jacques Derrida. 1973. P. 1.

⁴⁸ Peeters B. Derrida. P. 315.

Деррида, мы хотели высказать удовольствие от соприкосновения в глубине хиазма (*le plaisir d'un contact au cœur d'un chiasme*)»⁴⁹. На эти слова Деррида ответит 6 марта 1976 г.: «Сквозь отдаленность, паузы, рассеянность, все трудности, которые делают встречи такими редкими, я прошу вас верить в мою в высшей степени внимательную и дружескую, сердечную близость – поскольку я уверен, что в сердце хиазма всегда следует предпочитать сердце»⁵⁰. Эти слова Деррида последовали вскоре после его знакомства с «Autrement qu'être»⁵¹ – критического ответа Левинаса на «Violence et métaphisique».

Возможно, ключевым моментом дружбы Деррида и Левинаса стал день «защиты государственной диссертации (*soutenance de la thèse d'État*)» Деррида: «L'inscription de la philosophie, recherches sur l'interprétation de l'écriture» («Запись философии, исследования об интерпретации письма») 2 июня 1980 г., два часа дня, в присутствии Десанти, Гандиллака, Обенка, Жоли, Ласко и Левинаса. Слова Левинаса глубоко тронули Деррида: «Важность вашей работы, степень вашего влияния, ваша международная аудитория, количество и качество учеников и последователей, которые вас окружают в Париже, уже давно обеспечили Вам место среди мэтров нашего поколения [...] Эта защита – немного симпозиум. Не упустите возможность»⁵².

Именно в этом году у Деррида выйдет статья-отречение: «En ce moment même dans cet ouvrage me voici». Хотя система аргументов статьи 1980 г. по существу воспроизводит доводы эссе 1964 г. (как замечает Петрозино в введении «Adieu»: «Для иного нет возможности быть иным, как только *внутри* изначального и неизбежного *заражения* тем же»⁵³), тем не менее, Деррида в этот раз, обращаясь не к «Totalité et infini», а к «Autrement qu'être», принимает стиль письма Левинаса, где утверждается «отсылка к иному как образующий (пред-изначальный) фактор самой философской тематизации инаковости: иной уже, с самого начала (*da sempre*) активен – и это тезис Левинаса в вопросе об ином;

⁴⁹ Levinas E. Tout autrement // L'Arc 54. P. 33–34.

⁵⁰ Peeters B. Derrida. P. 316.

⁵¹ Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye : Nijhoff, 1974. 233 p. [далее: AE].

⁵² Цит. по: Peeters B. Derrida. P. 392.

⁵³ Petrosino S. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Addio a Emmanuel Levinas. P. 16.

всякое письмо *об* ином – и это тезис Деррида – с самого начала (*da sempre*) есть письмо, или лучше сказать, письма к иному»⁵⁴.

Еще один аспект, который отсутствует в эссе 1964 г., но обнаружится, хотя и с изменениями, в книге 1997 г., касается левинасовой темы инаковости как полового различия. В определенный момент в тексте Деррида Левинас становится женщиной. Деррида отмечает инаковость Левинаса, ставшего женщиной: возможно, это иная, «EL». Эти две буквы, инициалы имени Эмманюэля Левинаса (Emmanuel Levinas), произносятся как французское слово «*Elle*» (местоимение единственного числа третьего лица женского рода), а на иврите означают «Бог». К концу 1980-х гг. влияние Левинаса таково, что если ранее Деррида, настаивая на теме историчности, читал Левинаса главным образом в свете Хайдеггера, то теперь, настаивая на следе/ответственности, он читает Хайдеггера главным образом в свете Левинаса. В книге «*De l'esprit*» эта левинасова перспектива, кажется, проступает с особой очевидностью⁵⁵. Для Деррида бесконечное никогда не было тем, что извне противостоит конечному, но разве только тем, что с самого начала в нем обитает, или, лучше сказать, принимает его и принимается им. В общем, дается некая совместная жизнь⁵⁶.

1.2 Этическая предоткрытость

Перевернуть иерархию открытости и гостеприимства означает помыслить «этическую» предоткрытость открытости вообще, то есть изъять *topos* открытости из ее нейтральной и пространственной неопределенности и определить открытость в ее пред-изначальной ориентации в направлении иного: принятие иного (в двойном и несимметричном смысле генитива) предшествует «сосредоточению или соединению (*Versammlung*), собиранию (*colligere*), которое достигнет завершения в сосредоточении»⁵⁷. Итак, гостеприимное принятие

⁵⁴ Petrosino S. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Addio a Emmanuel Levinas. P. 18.

⁵⁵ Ср.: Derrida J. *De l'esprit*. Heidegger et la question. Paris : Galilée, 1987. 192 p. [далее: ЕН].

⁵⁶ Что касается продолжения дружбы Деррида и Левинаса, ср.: прим. 166.

⁵⁷ «Un cueillir (*colligere*) qui s'accomplirait dans le recueillement [...] ou rassemblement (*Versammlung*)» [Ad, 59]. «Сосредоточение» – по русскому переводу «Totalité et Infini» Левинаса.

предшествует и делает возможным открытость и интенциональность, из которых, казалось бы, оно должно проистекать. Как будто, так сказать, игра началась еще до матча, то есть свобода разыграна-разыгрывает еще до начального свистка. Мы еще вернемся к этому⁵⁸.

Вслед за пересмотром соотношения открытости и принятия, и как неизбежное следствие примата этики, Деррида указывает на переворот между онтологией и этикой. Он утверждает, что мысль Левинаса «изменила ход философского размышления нашего времени и размышления о философии, о том, что связывает ее с этикой, с иной этической мыслью (*à une autre pensée de l'éthique*)» [Ad, 14]. Относительно природы такого изменения Деррида даже согласится со словами М. Бланшо о философской мысли их великого общего друга Левинаса: «Это как новое начало философии и прыжок, который она, а также мы призваны совершить» [Ad, 21].

В чем заключаются это новое начало и прыжок, которого оно требует? В иной интерпретации отношений философии и этики, то есть «в иной этической мысли». Традиционным, или классическим, концепциям, где онтология, государство и политика рассматривались в качестве основы этики, противопоставляется «этика прежде и по ту сторону онтологии, государства и политики, но этика также и по ту сторону этики» [Ad, 15]. Этика по ту сторону всего, даже себя самой! Гиперболический язык Деррида предупреждает нас от того, чтобы свести *иную* этическую мысль к *любому* возможному определению этики, и открывает нас навстречу новизне, носителем которой ощущал себя Левинас и приобщал к ней Деррида: «Видите ли, часто говорят об этике, чтобы описать то, чем я занимаюсь, но, в конечном счете, меня интересует не этика, не только этика, но святое, святость святого» [Ibid.]. Эти слова знаменуют, по мнению Деррида, «точку прорыва или перевода» в том смысле, что «“этика”, слово “этика” есть не что иное, как приблизительный эквивалент, уловка для перевода на греческий еврейского дискурса о святости отделенного (*kadosh*)» [Ad, 113].

⁵⁸ Ср. раздел 1.6.

Будем внимательны! Перед тем, как приступить к какому бы то ни было рассуждению и во избежание всякого возможного недопонимания в этой связи мы должны сразу же уточнить, что «еврейский дискурс о святости отделенного» не означает дискурс о трансцендентности, или открытость к религиозному, но это еврейский способ назвать конечность в строгих терминах.

«Этика также и по ту сторону этики», по ту сторону всего, даже себя самой, означает, следовательно, что больше нельзя говорить о рациональном «основании» этики в классической форме. Напротив, нужно говорить, если позволите использовать такой неологизм, о «раз-основании» этики. Что означает «раз-основывать» этику? Это не значит нанести ей поражение, дискредитировать, депотенцировать ее, но парадоксальным образом усилить ее, то есть признать за ней способность управлять ситуацией, так сказать, *самостоятельно*, и, следовательно, не зависеть от *иного*.

Здесь, еще на начальном этапе, мы сразу задаемся вопросом, что означает деконструировать этику. Хотя, с одной стороны, это значит освободить ее из-под зависимости от онтологии, от любого типа зависимости, но одновременно это означает, что она сама не претендует, не должна претендовать на то, чтобы быть основой.

После того как Деррида утверждает этику прежде и по ту сторону онтологии, он предупреждает об опасности приписать самой этике роль «основы». В «Adieu» Деррида говорит о «направляющем вопросе» [Ad, 45] его размышлений, который, в конце концов, он оставит неразрешенным: «Он касался бы отношений между *этикой* гостеприимства (этикой *как* гостеприимством) и *правом* или *политикой* гостеприимства» и «мог бы обрести классическую форму в образе основы или оправдывающего основания (*pourrait trouver sa forme classique dans la figure du fondement ou de la fondation justificatrice*)», и можно было бы спросить, «этика гостеприимства [...] может ли основывать, за пределами семейного очага, в общественном, национальном, государственном или государственно-национальном пространстве право и политику» [Ibid.].

Учитывая каноничность вопроса, Деррида, неисправимый феноменолог, попытается «подчинить ее [...] определенному роду эпохэ», через двойную подмену, первую *de jure*, вторую – *de facto*: «Предположим, *concesso non dato*, что нет гарантированного перехода, согласно порядку основания, согласно иерархии основателя/основанного, первостепенной изначальности/производного, между этикой или первой философией гостеприимства, с одной стороны, и правом или политикой гостеприимства, с другой стороны. Предположим, что нельзя *вывести (déduire)* из этического дискурса Левинаса о гостеприимстве право и политику, право и политику данной определенной ситуации, сегодня, близкой нам или далекой от нас» [Ad, 45–46].

Деррида перед лицом этой предполагаемой «невозможности основать, вывести или произвести», формулирует гипотезу о том, что «зияющий провал (*hiatus*) между этикой [...], с одной стороны, и правом и политикой, с другой» обязывает нас «иначе мыслить право и политику» и «особенно открывает (курсивы мои – А. Ф.), поскольку это провал, уста и возможность для иного слова (*et la possibilité d'une autre parole*), решения и ответственности (если хотите, юридической и политической), там, где они должны быть *приняты*, как это говорится о решении и ответственности, без какой-либо гарантии онтологического основания» [Ad, 46].

Невозможность основать, следовательно, – не этическая слабость, но сила, поскольку, с одной стороны, она открывает доступ к праву и политике иным образом, а с другой стороны – открывает доступ к ответственности. Основывать равно закрывать, в то время как не-основывать или раз-основывать означает открывать, распространять. «Освободить» от основания означает признать предоткрытость, в том смысле что этика открыта уже с самого начала. Эта предоткрытость, в границах которой мы должны были оставаться, равнозначна возможности *иначе мыслить право, политику и ответственность*.

1.3 «Бесчисленные “да”»

Отношение с иным, безусловное «да» на «да» иного, которое предшествует мне и предваряет меня, есть открытость открытости. Именно исходя из предначального отношения с иным – в левинасовом смысле «да» иному, которое уже является ответом на «да» иного, – мир становится миром и *Dasein* становится тем бытием-в-мире, понимающим и интерпретирующим, окруженным заботой и заботящимся, о котором говорит Хайдеггер. Нам никогда не следовало бы переставать помнить, что без гостеприимного принятия иного (субъективный генитив), которое *всегда* предшествует и делает возможным принятие иного (объективный генитив), без «да» иного, которому соответствует «да» иному, не было бы никакой открытости миру. Итак, имеется радикальная диссимметрия.

В статье, посвященной М. де Серто⁵⁹, Деррида говорит о «Бесчисленных “да”» (*Nombre de oui*), во множественном числе⁶⁰. Обращаясь к пассажиру из первого тома «*Fabula mystica*»⁶¹ того же де Серто, а точнее – к главе «*Volo*», Деррида замечает, что «*volo*»⁶² – выражение одобрения, а точнее – место «да»: «В более сдержанной, но настойчивой, традиции “performance” субъекта проявляется как метка “да”. “Да” абсолютное, как и “*volo*”, без объекта и без целей. В то время как знание раз-граничивает (*dé-limite*) собственное содержание согласно динамике, которая по сути своей есть динамика “нет”, работа по различению (“это не есть то”), мистический постулат устанавливает безграничное “да”» [Ps2, 240].

⁵⁹ Мишель де Серто (1925–1986), уроженец департамента Савойя, был *maquis* (партизан), оригинальный и эпатажный член Общества Иисуса, участник майских событий 1968 г. во Франции. Преподавал в университетах Парижа, в Латинской Америке и Соединенных Штатах. С 1964 г. активно принимал участие в *École freudienne*, основанной Жаком Лаканом. Тонкий аналитик повседневной жизни и сложно устроенных обществ. Автор книг – «*Prise de parole*» (Принять на себя ответственность речи) [1968], «*La culture au pluriel*» (Культура во множественном числе) [1974], «*L’écriture de l’histoire*» (История как письмо) [1975], «*L’invention du Quotidien*» (Изобретение повседневности) [1980], «*La Fable mystique*» (Мистическая басня) [1982, 2013] и др.

⁶⁰ «Бесчисленные “да”» появляется вместе с другими статьями в: «*Michel de Certeau*» // *Cahiers pour un temps*. N. 12. Paris, 1987. P. 191–205. Текст будет снова опубликован в: *Derrida J. Nombre de oui* // *Derrida J. Psyché*. Tome 2. P. 239–248.

⁶¹ См.: Certeau M.-de. *La Fable mystique*. XVIe–XVIIe siècle. Paris : Gallimard, 1982. 426 p.

⁶² “*Volo*” это первое лицо единственного числа настоящего времени изъявительного наклонения латинского глагола “*velle*” (хотеть). Де Серто, говоря о мистическом письме, отмечает, что оно всегда связано с волей, которая опровергается в тот момент, когда делает попытку выступить на сцену, поскольку ей никогда не удастся добиться того, что она хотела бы сказать и написать.

Смещение «да» на «*volo*», я хочу, подразумевает смещение из плоскости «логики» в плоскость «этики», то есть перелом, переход от логического аспекта полного одобрения, или согласия, к интегральному измерению личности, то есть к воле и разуму, если использовать две основные категории, с помощью которых западная традиция описывает человека в его полноте. Слова «да, вот я» или «я этого хочу», что, в конечном счете, есть одно и то же, выражают не столько логическое одобрение, но позицию личности во всей ее полноте. «Этическое» – это структура, в которой задействованы вместе разум и воля. Итак, вопрос обращен к человеку целиком⁶³.

В «*Comment ne pas parler*» (Как не говорить)⁶⁴ Деррида раскрывает мощь «да» даже через тему «не». Действительно, «не» работает не только диалектически, как отрицание и преодоление, но, напротив, как непреодолимое утверждение. «Как не говорить» означает, что я *должен* говорить, следовательно, Деррида выводит на сцену «не», которое производит утвердительный, позитивный, освобождающий эффект.

Именно в качестве контекста и выражения «да», как утверждают вместе де Серто и Деррида, «*volo*» принадлежит тому перформативному порядку, который ставит под сомнение всю структуру языка, но именно здесь, в связи с природой перформативного, Деррида начинает оспаривать дискурс своего друга де Серто.

Известное остиновское различие «констатива» и «перформатива» всегда вызывало вопросы Деррида и беспокоило его. Проблема проявится в его полемике с Серлом, начало которой было положено выступлением Деррида «*Signature événement contexte*» (Подпись-событие-контекст)⁶⁵ 1971 г. на Международном конгрессе Общества философии языка. Спустя тридцать лет Деррида заметит: «Я долгое время думал, несмотря на ряд оговорок относительно остиновской теории констативных и перформативных речевых актов, что

⁶³ Ср.: Bonicalzi F. *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere* (Читать Башляра. Причины знания). Milano, 2007. P. 175.

⁶⁴ Ср.: Derrida J. *Comment ne pas parler* // Derrida J. *Psyché. Tome 2*. P. 145–200.

⁶⁵ Derrida J. *Signature événement contexte. Communication au Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française (Montréal, août 1971)* // Derrida J. *Marges de philosophie*. P. 365–393. В этом «сообщении» Деррида радикально критикует разные идеи, до сих пор присутствующие в теории лингвистических актов, как например понятие «контекста», но, прежде всего, начинает дискурс о «подписи», которая (подпись) тоже есть «да».

перформативный речевой акт был способом продуцирования события (*façon de produire un événement*). *Сейчас я думаю, что на самом деле перформатив есть тонкий способ нейтрализовать событие* (курсив мой – А. Ф.). [...] Событие абсолютно непредсказуемо, то есть по ту сторону всякой перформативности». То есть событие, чтобы быть таковым, никогда не должно быть предвосхищено. Никаким образом. Вот возражение Деррида: перформатив не может создавать событие, в противном случае событие не случилось бы или не произошло бы. Чтобы событие было таковым, чтобы оформилось как таковое, я не должен даже видеть его приближение, оно не должно даже показываться на горизонте. «Иными словами, событие было для меня непредсказуемо. [...] Это событие не могло быть продуцировано актом речи. [...] Это было нечто, что произошло бы со мной, в то время как у меня не было никакой возможности предвосхитить, предсказать, предвидеть или свершить. [...] Всякий раз, когда налицо подобный горизонт ожидания, ничто не “происходит”, в этом точном и чистом значении события. Чтобы что-либо произошло, оно должно оставаться непредсказуемым, то есть оно не должно приходить с горизонта. Я не должен видеть, как он или оно подходит ко мне, но оно должно упасть на меня – точно так же сверху, чтобы я не мог видеть его приближения, – как бомба, или самолет, или Бог, сзади или снизу, но не передо мной»⁶⁶. Событие есть событие *иного* во всех смыслах генитива, и поэтому я не могу предвосхитить его.

⁶⁶ Derrida J. En composant “Circonfession” // Derrida J., S. Augustin. Des Confessions / trad. fr. P. E. Dauzat. Paris, 2007. P. 48–49, 54. Оригинал на английском: Augustine and Postmodernism – Confessions and Circumfession / ed. by J. D. Caputo, M. J. Scanlon. Bloomington : Indiana University Press, 2005. 265 p. Введение Деррида называлось: Composing “Circumfession”. P. 19–27. Далее текст, прочитанный Деррида на английском языке: «Usually one thinks that a performative speech act consists in producing the event that it speaks about. [...] That is, the event was unpredictable to me. [...] This event could not be produced by speech act. [...] It was something which would happen to me without any possibility for me anticipate, to predict, to foresee, or to perform. [...] Whenever there is such horizon of expectation, nothing “happens” in this strict and pure meaning of the “event”. For something to happen, it must remain unpredictable, that is, must not come from the horizon. I should not see him or it coming in front of me, but it must fall on me – either from above, so that I cannot see it coming, like a bomb or an airplane or God, or behind or beneath, but not in front of me» (ср.: Augustine and Postmodernism. P. 20–23). Деррида изложил эту критику перформативного в Вилланове (США) на симпозиуме, посвященном святому Августину, который проходил с 27 по 29 сентября 2001 г., то есть примерно через две недели после падения башен-близнецов в Нью-Йорке. Далее текст на французском языке: «Pour qu’une chose arrive, elle doit rester imprévisible, c’est-à-dire ne pas venir de l’horizon. Je ne dois pas le ou la voir venir devant moi, mais elle doit me tomber de dessous – soi d’un haut, que je ne puisse la voir arriver, comme une bombe, un avion ou Dieu, soi de derrière ou d’en bas, mais pas en face» (Derrida J. En composant “Circonfession”. P. 54).

Интересно отметить, что не-предваряемость события со стороны перформатива говорит также, в более общих терминах, о не-предваряемости реальности со стороны языка.

Как событие приходит от иного, так от иного приходит и «да», поскольку «да» принадлежит иному; действительно, «да», которое «я произношу», я произношу, поскольку я отвечаю. Мое «да», хотя оно первое, на самом деле – второе, потому что это ответ, а значит, оно мне не принадлежит, не создает, или, если создает, то создает не потому, что *я произношу «да», но я сам создаюсь тем «да», которое я произношу.*

Смысл этого «да» Деррида разбирает в «Donner la mort»⁶⁷. В этой книге Деррида, следуя Кьеркегору и Левинасу, проводит сопоставление с «вот я!», библейским ответом Авраама, готового принести в жертву сына Исаака⁶⁸. В словах «вот я!» содержится не только ответ «пошли меня!», но содержится и пассивность субъекта. В этом своем становлении субъект говорит «да, вот я!», но на самом деле он установлен, и установлен иным. Эта динамика прослеживается также в чтении Деррида о де Серто и в отношении к мистическому «*volo*». Мистическое письмо – это действительно письмо ответа, отсылки, в котором мистик некоторым образом отвечает на требование. Не он принимает решение, не у него в руке нить от клубка решения. Через эти экстра-философские отсылки к еврейско-библейской традиции⁶⁹ и мистическому письму Деррида намеревается разъяснить философский ригоризм в своей концепции «да». «Да», действительно, – это не просто ответ, но оно всегда адресно и всегда есть адресование. Никогда не говорят «да» ничто, но чему-то или кому-то, потому что всегда имеет место интенциональность «к иному», к иному грядущему, к событию иного. Здесь мы находим один из узловых теоретических пунктов Деррида, в этой игре вторичности и пассивности, разъедающей те конституирования смысла, которые ведут к полностью присутствующему субъекту, к полностью конститутивному сознанию смысла.

⁶⁷ Derrida J. Donner la mort (Дар смерти). Paris : Galilée, 1999. 216 p. [далее: DM].

⁶⁸ Ссылка на известный библейский рассказ из книги Бытия о жертвоприношении Исаака (Быт. 22). Ср. раздел 1.5.

⁶⁹ Со словом «традиция» Деррида часто связывает или заменяет его словом «наследие».

Еще один существенный аспект для прояснения природы «да» – то, что «да» не может не повторяться. «Да» – это всегда «да, да», двойное «да», повторение. Почему? У повторения есть разные причины.

Прежде всего, повторение требуется, потому что подтверждение содержится в самой природе обещанного «да»: «Я (“je”) не могу сказать “да” (да-я), не обещая хранить память о “да” и немедленно подтверждать его. Обещание памяти и память обещания. Это “второе” “да” *a priori* содержится в “первом”. “Первое” не имело бы места без проекта, ставки или обещания, миссии или эмиссии, отправки “второго”, которое уже там, в нем» [Ps2, 248].

Важно заметить, скажем так, двойственную игру памяти в этом повторении: если, с одной стороны, обещание *хранить* память «да» подразумевается в природе первого «да», то, с другой стороны, эта память должна, так сказать, *предать* себя саму, чтобы быть верной самой себе и дать место «второму» «да», предположительно новому и свободному: «Сама память должна забыть, чтобы быть, то, быть чем, начиная с “да”, есть ее миссия. Обещанное с “первого” “да”, “второе” “да” должно прийти как абсолютное обновление, вновь абсолютно торжественное и “свободное”, иначе это было бы лишь естественное, психологическое или логическое следствие. Оно должно действовать, *как если бы* “первое” было забыто, достаточно ушло в прошлое, чтобы нужно было бы новое начальное “да”. Это “забвение” не психологическое или случайное – оно структурное, это само условие верности. Возможности, как и невозможности подписи. Разделяемость, наперекор которой протягивается подпись» [Ibid.]⁷⁰.

Но будем внимательны! В бесконечно малом переходе повторения от «да» к «да», перед всегда открытой возможностью выбора между памятью и забвением, существует опасность утраты «я» бдительности и свободы. Повторение станет автоматизмом, формализмом, действием или выбором «я», лишенного «я»: «Это же повторение, представляющее собой условие открытости “да”, и угрожает ему: механическое повторение, мимикрия, а значит, забвение, видимость, притворство,

⁷⁰ Подпись подразумевает усердие и уникальность. Для лучшего понимания значения «подписи» предлагаем обратиться к следующему разделу.

болтовня. Между двумя повторениями, “хорошим” и “плохим”, одновременно имеет место разрез и контаминация. “Жестокое спокойствие”, жестокая уступчивость» [Ibid.].

Углубляя эту неисправимую двойственность – и это есть вторая причина повторения – Деррида говорит, что повторение есть сигнификант нечистоты, трудности: мое «да» никогда не может быть чистым. Если бы оно было чистым, было бы достаточно только одного. Поскольку чистое «я хочу» не делается доступным в реальности, я должен повторять «да», подтверждать его. Эта идея подтверждения говорит, что мое «да» всегда хрупко, нестабильно. И, тем не менее, оно составляет меня, поскольку, так сказать, это все, что у меня есть. *Кроме этого «да», у меня нет ничего иного.*

Когда я говорю «да», это «да» составляет меня, оно предшествует любому произносимому слову, не обязательно, что я его («да») произнесу, но оно является образующим для языка: «Как изначальное слово (*Urwort*), “да”, конечно, принадлежит языку. Это действительно слово. Оно всегда может быть словом, и поддается переводу. Но, подразумеваясь во всех других словах, источник которых оно собой представляет, оно остается также безмолвным, “безмолвным товарищем” (немного похоже на то, как у Канта “я мыслю” “сопровождает” все наши представления), и, следовательно, в определенном смысле чуждым языку, гетерогенным совокупности вокабул, которые его сила таким образом отбирает и затрагивает» [Ps2, 243]. Это упоминание «я мыслю» Канта не случайно. Действительно, по аналогии с ним, «да» структурно составляет субъект.

И в другом месте Деррида говорит: «“Да” есть трансцендентальная адвербиальность, неустранимое дополнение любого глагола речи: в начале было наречие, да, но как междометие, все еще очень близкое к неартикулированному крику, предконцептуальная вокализация, благоухание дискурса»⁷¹.

«Да» есть наречие, которое одновременно внутри и вне языка в значении квази-трансцендентального, даже если здесь Деррида говорит о

⁷¹ Derrida J. *Ulysse gramophone – deux mots pour Joyce* (Улисс-Граммофон. Дескать (про) Джойса). Paris, 1987. P. 124–125 [далее: UG].

«трансцентентальной адвербиальности». Если речь идет о Деррида, то всегда речь идет о «квази». Если бы речь шла о чистом трансцендентальном, то тогда оно было бы сводимо к типу присутствия, предваряющего иного, который только лишь впоследствии вступает в отношения.

Деррида углубляет природу «да» в работе «Улисс-Граммофон», посвященной Джойсу⁷². В центре дерридианского анализа «да» – последние слова Молли Блум: «Не все ли равно он или другой и тогда я сказала ему глазами чтобы он снова спросил да и тогда он спросил меня не хочу ли я да сказать да мой горный цветок и сначала я обвила его руками да и привлекла к себе так что он почувствовал мои груди их аромат да и сердце у него колотилось безумно и да я сказала да я хочу Да» [UG, 85–86]⁷³.

Согласно Деррида, эта структура «да» «*a priori* разбивает любой возможный монолог» [UG, 128]. Так называемый «монолог Молли» на самом деле не монолог, поскольку ее «да» открывает ее к иному.

Именно на этом Деррида заостряет внимание, чтобы разработать идею повторения «да», построенную вокруг референтности «да» к иному. «Да, да» – это никогда не тавтология и не автореферентность, но диалог и гетерореферентность: «“Да”, условие любой подписи и любого перформатива, адресует себя иному, иному, которого не оно составляет и у которого может прежде всего *просить* – в ответ на всегда предшествующий вопрос – *попросить его* сказать “да”» [UG, 127]. Итак, «да» адресуется иному и взывает к «да» иного. Немного дальше, комментируя мечты мистера Блума в аптеке, Деррида замечает: «Но, несмотря на то, что мы перерезали пуповину, то есть несмотря на весь сверхнарциссический и автоаффективный контекст, в который помещает себя это “да-я”, которое мечтает массировать себя, мыть себя, овладевать собой, очищать

⁷² Тема подписи также имеет большое значение в этой работе, но Деррида ставит ее на второй план по сравнению с «да». Действительно, он говорит: «Нет подписи без “да” (*pas de signature sans “oui”*) [...] Нужно задаться вопросом, что такое подпись, в какой мере она требует “да” более древнего, чем вопрос “что это?”» [UG, 121, 122]. Интересен также «вопрос компетентности, правомерности и Джойсовского института» [UG, 94]. Деррида клеймит подпись как присвоение некоторыми, в силу компетенции или предполагаемой компетенции, творения, в данном случае – джойсовского [ср.: UG, 94–101].

⁷³ «Well as well him as another and then I asked him with my eyes to ask again yes and then he asked me would I yes to say yes my mountain flower and first I put my arms around him yes and drew him down to me so he could feel my breasts all perfume yes and his heart was going like mad and yes I said yes I will Yes» (Джойс Д. Улисс / пер. с англ. В. Хинкиса, С. Хоружего. СПб., 2014. Т. 2. С. 490).

себя собственными ласками, “да” адресуется иному и взывает к “да” иного, то есть начинает с ответа» [UG, 130].

Еще один не менее важный отрывок для понимания природы «да» – это длинное примечание в книге «De l’Esprit»⁷⁴, посвященной Хайдеггеру. Деррида сам сделает отсылку к этому примечанию в «Бесчисленных “да”», после того, как упомянет о переосмыслении самим Хайдеггером предпочтения, отданного «вопрошающему поведению», которое долгое время считалось единственным подлинно философским подходом. Деррида так резюмирует это переосмысление: «После того, как почти тридцать лет считалось нерушимым непреклонное преимущество вопрошающего подхода, после того, как он написал, что вопрошание (*Fragen*) есть благочестие (*Frömmigkeit*) мысли, Хайдеггер был вынужден по крайней мере усложнить эту аксиому» [Ps2, 245]. *In primis*, утверждая, что «под благочестием нужно было понимать готовность слушания, так как вопрошание, прежде всего, является способом восприятия, *вниманием* (курсив мой – А. Ф.), которое полагается на то, что скорее (*plutôt*) делает себя доступным слушанию, еще прежде (*plus tôt*), чем инициативной или инквизиционной деятельностью просьбы или дознания». Во-вторых, «настаивая теперь уже на измерении, более первичном мысли, *Zusage*, доверительном *принятии* (курсив мой – А. Ф.), согласие (*assentiment*) обращенному слову (*Zuspruch*), без которого не возможен никакой вопрос, *да* (курсив Деррида), в общем, род пред-обязательства, предполагаемого каждым языком и каждой речью (*Sprache*)⁷⁵» [Ibid.].

После этой отсылки Деррида замечает, что, в то время как слушание предполагает *Dasein*, которое слушает⁷⁶, «да» не предполагает ничего, потому что именно «да» «располагает»: без «да» ничего бы не было, буквально: «Не то, чтобы он [вопрос вопроса] уклоняется от бесконечной легитимности вопрошания, но он погружается в память языка, опыта языка, который “древнее”, чем он, всегда предшествующий и предполагающийся, достаточно древний, чтобы

⁷⁴ Ср.: EH, 147–154.

⁷⁵ Ср.: Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959. P. 174.

⁷⁶ «Я напоминаю, что отправная точка аналитики *Dasein* – а значит, и сам план *Sein und Zeit* – была определена открытой *Dasein* вопросу» [EH, 149–150].

никогда не присутствовать в “опыте” или “речевом акте” [...] [Когда мы ставим под вопрос суть языка (*essence de la parole*)] он же существует, заранее (*celle-ci est déjà là, d'avance*) (*im voraus*), до момента, когда может возникнуть любой вопрос о самом языке. Поэтому он превосходит вопрос. Это предварение, прежде какого-либо контракта, является своего рода обещанием или изначальным союзом, которому мы должны были уже каким-то образом уступить, уже сказать “да”. [...] Таким образом, вопрос не является последним словом в языке. Во-первых, потому что он не является первым словом. В любом случае, перед словом есть это иногда бессловесное слово, которое мы называем “да”. Это своего рода пред-изначальный залог, который предшествует любому другому обязательству в языке или действию. [...] [Вопрос] отвечает заранее, и что бы он ни делал, этому залогу и об этом залог. Он связал его обязательством ответственности, которую он не выбрал и которой он поручает даже свою свободу» [ЕН, 147–149].

В «Бесчисленных “да”» Деррида, чтобы с философской точки зрения прояснить квази-трансцендентальную структуру «да», ведет диалог также с Ангелусом Силезиусом и Ницше. Контекст этого диалога – «еврейский дискурс об отделенном (кадош)» [Ad, 113], то есть еврейский способ говорить о конечности, о контингентности (*contingentia*), в строгих терминах⁷⁷.

«Силезиус отождествляет граф Отделенного (*Jah*, или *Jahvé*) с неограниченностью “да” (*Ja*). [...] Та же фонема (*Ja*) приводит к совпадению разрыв и открытость, *Не-имя* Иного (*le Non Nom de l'Autre*) и “Да” Воли (*Oui du Vouloir*), абсолютную сепарацию и бесконечное принятие: *Gott spricht nur immer Ja* (Бог всегда говорит только “Да” (или: Я есть))» [Ps2, 239].

Произведенная Силезиусом идентификация графа «Ya» Отделенного и неограниченности «да» (*Ja*) побуждает Деррида обратиться к Ницше. Де Серто, возможно, прибегает к аллюзии на тексты Ницше, например, «Семь печатей» (или «Песнь Да и Аминь») из «Так говорил Заратустра». Деррида замечает, что «фактически сам Ницше противопоставляет легкое, танцующее, воздушное *Ja* невинного утверждения и *Ja, Ja* христианского осла, который страдает или

⁷⁷ См.: предыдущий раздел.

пыхтит под тяжестью серьезно принимаемой ответственности (*Der Esel aber schrie dazu I-A.*) (*Die Erweckung*)» [Ps2, 242]. Итак, согласно Ницше, есть два антагонистических пространства: «ницшеанское» и «божественное». К де Серто, который соглашается с альтернативой между этими антагонистическими пространствами, Деррида обращает вопрос, действительно ли это так: «Почему нужно выбирать между “божественным” пространством или “ницшеанским” пространством?» [Ibid.].

Деррида не думает, что противопоставление двух пространств будет способно разграничить горизонт и условия выбора. Есть, если можно так сказать, нечто, предшествующее альтернативе между ними и превосходящее ее. Отсюда следует критический выпад Деррида: «В самой своей невинности бесконечное “да” было бы чрезмерным по отношению к этой конечности, и, несомненно, именно поэтому де Серто ставит вопрос в форме альтернативы (“божественное или ницшеанское”), делая таким образом отсылку, возможно, к “*das ungeheure unbegrentse Ja – und Amen – sagen*”⁷⁸ из «Так говорил Заратустра» (*Von Sonne-Anfang*). Но и в этом случае, нет ли в квази-трансцендентальном или онтологическом опыте “да” общего корня, который, не аннулируя альтернативу, предписывает нам выводить ее из более “древней” возможности?» [Ps2, 242].

Для Деррида речь идет не о банальном спасении через смешение отличающихся вещей и не о том, чтобы сказать, что разницы нет. Следует смотреть глубже: проблема «да» – это проблема, которая отсылает и к ницшеанскому и к божественному, говоря в манере де Серто. Ее нельзя полностью свести ни к одному из двух антагонистических пространств, поскольку она им предшествует и дает им обоим существование, то есть она дает существование как божественному пространству – тому, что мы решили мыслить как божественное, – благому, позитивному, – так и ницшеанскому, то есть трагическому, нигилистскому. Они сосуществуют. Нет речи о том, чтобы предпочесть одно другому. Вопрос Деррида радикализирует, гиперболизирует

⁷⁸ То есть «[возможности говорить] огромное, безграничное Да и Аминь!». В русском переводе нет «sagen». Ср.: Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М., 1990. Т. 2. С. 118.

проблему. Дело не в оппозиции ницшеанского и божественного, речь не идет о том, чтобы классическим образом противопоставить друг другу две фигуры, но о том, чтобы прояснить, что «да» основывает их обе, но и раз-основывает также их обе, превосходит их или, лучше сказать, порождает их обе.

Проблема «да» открывает перед нами путь к пониманию одной из самых сложных проблем творчества Деррида – проблемы «подписи». Этому посвящен следующий раздел.

1.4 «Signature»

Размышляя об отношениях между «предоткрытостью» и «да», мы оказываемся на пути, который ведет нас к подписи (*signature*). В книге «Улисс-Граммофон» Деррида указывает на ключевые координаты этого движения. Во-первых, «да» есть «условие любой подписи», и, во-вторых, «да» «адресует себя иному, иному, которого оно не составляет и у которого может прежде всего просить – в ответ на всегда предшествующий вопрос – попросить его сказать “да”» [UG, 127].

Вопрос подписи вырисовывается на пересечении двух важных проблем (помимо проблемы «да»), глубоко между собой связанных, которые всегда привлекали внимание Деррида: проблемы «литературного объекта» и проблемы «сущности языка», в частности, языка поэтического.

Послушаем, как он сам формулирует второй вопрос: «В 1957 г. я утвердил, как говорится, первую тему диссертации. Я озаглавил ее “L'idéalité de l'objet littéraire” (“Идеальность литературного объекта”). Сегодня такое название звучит странно [...] но в то время оно было немного лучше понятно внутри контекста, в большей степени отмеченного мыслью Гуссерля по сравнению с сегодняшним днем. Я тогда был заинтересован в том, чтобы в более или менее жесткой манере приспособить техники трансцендентальной феноменологии для разработки новой теории литературы – того типа совершенного особенного идеального объекта, какой представляет собой литературный объект [...] Поскольку – я должен

напомнить это прямо и просто – мой самый постоянный интерес [...] был обращен к литературе, к письму, называемому литературным. Что такое литература? И, прежде всего, что такое письмо (*écrire*)? И каким образом письму удастся привести в беспорядок сам вопрос “что это?” и даже “что это означает?”? Иначе говоря – и вот интересовавшее меня *инакоговорение* (*autrement dire*) – когда и как надпись становится литературой и что в этом случае происходит? Чему или кому принадлежит эта заслуга (*à quoi et à qui cela revient-il*)? Что происходит между философией и литературой, наукой и литературой, политикой и литературой, богословием и литературой, психоанализом и литературой, и вот, в абстракции ее названия, – самый настойчивый вопрос [...] в конечном счете: почему надпись восхищает меня?»⁷⁹.

Околдованный границами «между философией и литературой, наукой и литературой, политикой и литературой», Деррида признается, что его главная мысль «устремлялась в направлении, в котором литературное событие пронизывает и, более того, превосходит философию. Определенные “операции”, как сказал бы Малларме, определенные литературные и поэтические симулякры иногда позволяют нам помыслить то, что философская теория письма не признает, а иногда даже строго запрещает»⁸⁰. И еще: «Вне всякого сомнения, мое “первичное” желание вело меня не к философии, а, скорее, к литературе, – нет, к тому, что литература воспринимает (*accueille*) лучше, чем философия. Я сознаю, что я вовлечен последние двадцать лет⁸¹ в долгий кружной путь, чтобы дойти до этой вещи, *этого идиоматического письма, чистота которого, я знаю, недоступна, но о котором я продолжаю мечтать* (курсив мой – А. Ф.)» [Ро, 127].

Мы не можем не спросить себя, в каком смысле «литературное событие пронизывает и, более того, превосходит философию» и что именно «иногда позволяют нам помыслить» «определенные “операции”», «определенные литературные и поэтические симулякры», но что «философская теория письма не признает, а иногда даже строго запрещает». Или, еще больше обобщая, спросить,

⁷⁹ Derrida J. Du droit à la philosophie (От права к философии/О праве на философию). Paris, 1990. P. 442–443.

⁸⁰ Derrida J. Points de suspension. Entretiens / prés. par E. Weber. Paris, 1992. P. 84–85 [далее: Ро].

⁸¹ Этот отрывок взят из интервью, опубликованного в 1983 г.

что это такое – «то, что литература воспринимает лучше, чем философия». Ответ на эти вопросы может показаться почти само собой разумеющимся: в терминах Деррида, речь идет о письме как сцене, в игру и драму которой субъект изначально вовлечен. Говорить «письмо» или «язык», следуя Деррида, означает всякий раз назначать в связи с субъектом и его предполагаемым знанием «определенную манеру быть вовлеченным в игру, быть игрою захваченным, словно бы с самого начала быть в игре (*d'être comme être d'entrée de jeu dans le jeu*)» [ED, 410]⁸². Что означает это тройное повторение одного и того же концепта? Два причастия «вовлеченным» и «захваченным» и адвербиальная форма «изначально» подчеркивают неизбежность пассивности субъекта и предшествование некоего X состоянию вовлеченности и захваченности игрой языка и письма. Вопрос подписи, по-видимому, занимает место между игрой и мечтой, между историчностью и идеальностью, между «определенной манерой быть в игре» и «этим идиоматическим письмом, чистота которого, я знаю, недоступна, но о котором я продолжаю мечтать», то есть между двумя вариантами «да»: «эффективным» «да», или уже написанным письмом, и да «в желании», то есть письмом, которое невозможно написать.

Идя по пути, открытому первичным вопросом о природе и способах возникновения литературного произведения, Деррида будет встречать и изучать писателей и поэтов, отношения с которыми окажут на него глубокое влияние⁸³. В этом разделе мы хотим сосредоточить внимание на отношении, или «рукопашном бое», как любит повторять сам Деррида, с одним из этих поэтов, Франсисом Понжем⁸⁴, наследие которого Деррида анализирует в книге «*Signéponge*»⁸⁵.

⁸² Французское выражение «*d'entrée de jeu*» обозначает «*dès le commencement du jeu*» (с самого начала игры), «*d'abord*» (во-первых; прежде всего).

⁸³ Антонен Арто (1896–1948), Пауль Целан (1920–1970), Жан Жене (1910–1986), Андре Жид (1869–1951), Стефан Малларме (1842–1898), Поль де Ман (1919–1983).

⁸⁴ Франсис Понж (1899–1988). Французский эссеист и поэт. Изучал право и литературу. Общался с сюрреалистами, но так и не стал одним из них. Вступил вначале во Французскую социалистическую партию, затем во Французскую коммунистическую партию. Во время Второй мировой войны участвовал в Сопротивлении. В 1944 г. Л. Арагон доверил ему литературный раздел коммунистической газеты «*Action*». В 1947 г. выходит из ФКП. Начинает писать об изобразительном искусстве. Испытывает большие экономические трудности. В 1948 г. публикует несколько небольших книг с иллюстрациями художников: «*Matière et mémoire*» (Материя и память) с Дюбюффе, «*La Crevette*» (Креветка) с Вуллиами, «*Cinq Sapates*» (Пять сапатов) с Брагом. Участвует в конференциях в Италии, США. Становится внештатным профессором в Колумбийском университете (Нью-Йорк). Вот названия некоторых сборников Понжа: «*Le parti pris des choses*» (На стороне вещей) [1942], «*Les Carnet du bois*

Отвечая в 1991 г. на вопрос, что побудило его создать этот текст, Деррида сказал: «То, что с нами происходит благодаря Понжу [...] (в каком-то месте Хайдеггер говорит, что мыслитель и поэт находятся на параллельных прямых, одна рядом с другой, но эти параллельные прямые пересекаются в какой-то точке, это параллельные прямые, которые пересекаются, чтобы раниться, получить своего рода надрез, насечку); то, что в них есть, вот именно, параллельного, если не общего, – это то, что для обоих [...] их дело таково: сущность языка (*l'essence de la langue*)» [Ро, 382]⁸⁶.

Деррида докапывается до корня сущности поэтического языка, подлинного смысла поэтического, которое стремится, как пишет Понж, «принять вызов вещей языку» [S, 47]. Выражение «принять вызов вещей языку», напоминая известную феноменологическую сцену, в то же время предполагает ее радикализацию, вплоть до переворота. Действительно, речь больше не идет о воле (к власти) возвращения к вещам со стороны уже конституированного субъекта («субъект-причина»), но о вызове, исходящем от самих вещей в отношении некоего «Х», подчиняющегося и принимающего («субъект-эффект»), который, принимая предшествование вещей, конституируется ими. Деррида называет это новое представление, в котором «вещи» и «поэт», «бросая друг другу вызов» и «принимая друг друга», кажется, обгоняют друг друга и вырывают друг у друга пальму первенства, «сценой подписи» [S, 5].

В «Signéponge» Деррида характеризует свое письмо как «сцену подписи». «Подпись» означает *определённый способ бытия*, то есть быть самим собой до

de pins» (Записная книжка соснового леса) [1947], «Proèmes» (Прелюдия) [1948], «Le Seine» (Сена) [1950], «Le Grande Recueil» (Большой сборник) [1961], «Pour un Malherbe» (В защиту Малерба) [1965], «Le Savon» (Мыло) [1967], «La Fabrique du Pré» (Фабрика Луга/Пред) [1971], «Le soleil placé en abîme» (Солнце, помещенное в пропасть) [1954; 1992]. «Творчество Понжа рождает то, что можно назвать “материалистической радостью” – обновленный, обновляющий контакт с внешним миром, с “choses” (вещами) “природы” и мира» (Risset J. Prefazione (Предисловие) // Ponge F. Il partito preso delle cose (На стороне вещей) / trad. di J. Risset. Torino, 1979. P. X).

⁸⁵ Первоначально «Signéponge» – доклад, с которым Деррида выступил в 1975 г. на декаде в Серизи-ла-Саль, посвященной Понжу, в его присутствии (см.: Derrida J. Signéponge. Paris : Seuil, 1988. 128 p.). В 1984 г. появился параллельный англо-французский текст под редакцией Рэнда Р.: Derrida J. Signéponge/Signsponge. New York : Columbia University Press, 1984. 160 p. Мы будем ссылаться на этот последний текст [далее: S]. В неологизме *signéponge* узнаваема связь: *signe* (знак), *signature* (подпись), *éponge* (губка) и *Ponge* (Понж). Деррида пишет: «Это *signéponge* [синепонж, подписанопонж – А. Ф.] сохраняет губчатый (*spongieux*) характер, слегка отталкивающую двусмысленность этого языка, который так бережливо предлагает себя множеству возможных претендентов» [S, 101].

⁸⁶ Отрывок из интервью Деррида Жану Дэву в 1991 г., которое затем вышло под названием «Contresignatures» (Встречная подпись) в сборнике: Derrida J. Points de suspension. P. 377–383.

конца, если можно так сказать, внутри сцены, или игры, то есть внутри отношения с вещами, с реальностью. «Je souligne. Jacques Derrida [Я подчеркиваю. Жак Деррида]»⁸⁷. Деррида использует это выражение, когда ему нужно указать на выделение текста, который он хочет сделать заметным при чтении. Это выделение не называется в общем выделением «автора», этот курсив не просто «мой», как выражаются обычно, но сопровождается именем и фамилией, подписан. Субъект, который читает (и который пишет то, что читает), – это не универсальный или анонимный субъект, но тот единственный, определенный собственной подписью. Моя подпись – это знак (*sign-ature*), который отсылает ко мне самому, но по своей природе он всегда уклоняется от попыток его ухватить (вводя в состояние кризиса некоторых аналитиков). Вокруг подписи Деррида «выстраивает», парадоксальным и удивительным образом, тему субъектности. Посмотрим, как он это делает.

Итак, эта «манера изначально быть *в*» означает не то, что как окаменелость хранится в неизменном виде, будучи замурованной в скале, а то, каким образом ребенок находится в парке развлечений, полный изумления и любопытства ко всем играм. Если отказаться от метафор, *бытие внутри* – это всегда новый взгляд, суждение или поведение, которые подсказывает, которых требует, которые, наконец, предписывает сама вещь. «Бытие внутри», по Деррида, – это стремление принять сценарий («феномен», который дается каждый раз в новой, «иной» реконфигурации) не как инертный наблюдатель или всезнающий судья, восседающий на высоте отдельных защитных трибун, а как любовник, безоружный перед лицом того, что происходит прежде и без него, перед *aimance*⁸⁸, полный желания принять риск новой истории любви, открывшейся и обещанной во влюбленности, участвовать в этом лично, позволить вовлечь себя в

⁸⁷ Деррида часто использует глагол «*souligner*» (подчеркивать, выделять), как в тексте, в частности, внутри цитат других авторов, так и в примечаниях. Иногда за глаголом, который почти всегда стоит в первом лице единственного числа, а перед ним стоит местоимение «*Je*» (я), следуют инициалы его имени «J. D.»: «*Je souligne ignobles – J. D.*» [S, 39], «*Je souligne – J. D.*» [S, 141]. Как в «*Adieu*», так и в «*Politiques de l'amitié*» формулировка «*Je souligne*» появляется раз двадцать, без добавлений других слов. Деррида не использует эту формулировку, так сказать, эксклюзивно, но применяет ее и к другим авторам, с которыми ведет диалог: «*Blanchot souligne*» [Бланшо подчеркивает], «*Nietzsche souligne*», «*Schmitt souligne*» «*Platon souligne*», «*Aristôte souligne*», «*Aubenque souligne*», «*Kant souligne*», «*Ferenci souligne*», «*Freud souligne*». Иногда Деррида использует форму: «*C'est moi qui souligne* [это я подчеркиваю]» (см.: Derrida J. *Politiques de l'amitié* (Политики дружбы). Paris, 1994. P. 337 [далее: PA]).

⁸⁸ Ср. раздел 1.6, в частности, прим. 200.

заразную цепную реакцию принятия вызова, исходящего от вещей Понжу и, через Понжа, самому Деррида: «Вещь здесь есть Франсис Понж» [Ibid.].

Давайте вместе снова напишем и перечитаем фразы «принимать вызов вещей языку» и «вещь здесь есть Франсис Понж». Что они говорят нам? Что, прежде всего, вещи предшествуют нам, что имеет место «первенство» вещей, отдельной вещи: ее инаковость, сингулярность, неумалимость, одним словом, – без которого Деррида не может обойтись, – *différance*⁸⁹. Все шаги феноменологического пути, намеченного Деррида в «Signéponge», определены последовательностью отрывков стихотворений и «Сапатов», в которых Понж свидетельствует о своем опыте так, словно это опыт человека, который как будто впервые открыл глаза, как будто только что родился, но с сознанием, со способностью взрослого быть потрясенным вещами, свидетельствует о своем изумленном и драматичном опыте перед лицом вещей. Мы выберем отдельные литературные или поэтические симулякры и вооружимся любопытством и решимостью проверить, действительно ли существует то, что литература воспринимает лучше, чем философия. И чем впоследствии – было бы не философским поступком исключить это априори! – может воспользоваться также и философия, неожиданно вновь обретя себя саму. Но новую. Иную.

«Принять вызов вещи» для Деррида означает, прежде всего, «мимствовать (*mimer*)», «позволить вещи говорить», «позволить вещи дышать *без меня*», «позволить вещи быть, позволить вещи жить, как сказано об объекте любви в “Проземах”» [S, 5; 21; 51]. Кажется, что между языком метафор («мимствовать», «дышать» и т. д.) и феноменологическо-философским языком («позволить вещи быть») уже не дистанция, а взаимопроникновение. Это подтверждается этимологией слов, например, “*mimus*”: «*Mimeux*; так говорится о растениях, которые сокращаются от прикосновения. Растения-мимозы. Этимология: от *timus*, потому что сокращения этих растений напоминают гримасы мима» [S, 5, 7].

⁸⁹ Ср.: прим. 168.

Деррида цитирует «Записную книжку соснового леса»: «Сосновые леса, выходите из смерти, из не-заметности, из не-сознания! [...] Вставайте, сосновые леса, вставайте в слове. Вас не знают. – Дарите свою формулу. Не просто так вы были замечены (*remarqués*) Франсисом Понжем...» [S, 7]. Это подписант Франсис Понж «позволяет» перейти (здесь Деррида концентрирует *in implicito* весь процесс самосознания) сосновым лесам, вещам, от смерти к жизни, от не-заметности к заметности, от не-сознания к сознанию. «В слове»: благодаря поэтическому слову, без которого «вас не знают». Тем не менее, – продолжает Деррида, – в то же время «вещь уже сама замечает себя, она различает себя в форме монументальной, колоссальной подписи» [Ibid.], то есть вещь, как мимоза, «от прикосновения сокращается», отстраняется, уклоняется, оставляя в наших руках «колосс»⁹⁰.

Поэтический язык Понжа несводим к притворству или впечатлению. В этом языке мы находим, так сказать, ядро, крепкую сердцевину реальности, которую Деррида называет «законом вещи (*la loi de la chose*)» [S, 11], и это не «просто *natura rerum*, о которой он [Понж] много говорит нам», и не «закон, регулирующий порядок вещей, известный наукам и философиям, но *продиктованный* закон» [S, 11, 13]. Речь идет, – уточняет Деррида, – о «законе, продиктованном, как бы от первого лица, вещью, с непререкаемой строгостью, как безжалостное повеление». Как если бы вещь скомандовала: «Смотри на меня! Посмотри на меня такую, какая я есть, а не какой ты думаешь или хочешь, чтобы я была! Посмотри на меня снова!». Деррида уточняет: «Это повеление есть также неутолимый вопрос, он приказывает тому, кто пишет, и кто пишет только по этому приказу, в ситуации радикальной гетерономии в отношении вещи» [S, 13].

Закон-просьба вещи, – подчеркивает Деррида, – «неутолимый», «ненасыщаемый»: «Я настаиваю на этом, поскольку он всегда подразумевает также и воду, и жажду. У него никогда не бывает достаточно ни воды, ни жажды». Метафора «не-насыщаемости» – доминантный фоновый мотив концерта,

⁹⁰ «Колоссом» называлась ритуальная фигура, изображавшая усопшего, выполненная из дерева или воска, которая должна была заменить пропавшее тело при погребении.

исполняемого в четыре руки по партитуре «принимать вызов вещей». Эта метафора отзовется эхом позже, в формулировке «ненасыщаемой субъектности» [S, 81].

Речь идет, – утверждает Деррида в крещендо, которое, кажется, не допускает возражений, – о бесконечно неравносильном вызове: поэт находится в ситуации «радикальной гетерономии в отношении вещи». Чтобы описать эту ситуацию радикальной гетерономии, Деррида использует различные метафоры Понжа, так сказать, переплетая их: «В диспропорции этой гетерономии, между двумя законами втискивается эротика, смертельная дуэль, чье ложе или почва, объект или ставка (*objeu*⁹¹) всегда изображает подпись на *pré*⁹² текста в пропасти. Этой дуэли, которая ставит на кон жизнь и честь имени, необходимы заступники, ответственные свидетели. Мы будем искать их» [S, 13]. Ситуация гетерономии в отношении вещи не застывает в безропотном принятии неизменяемого *status quo*, но запускает эротическую реакцию между двумя законами: законом вещи, которая диктует закон в немоте и не позволяет завоевать себя, и законом поэта, который все-таки пытается соблазнить ее и победить ее; «смертельная дуэль», как дуэль до последнего, без конца, в которой ни один из двух противников не готов порвать отношение с другим, но не в том смысле, что один из двух хочет дать другому смерть, более того, он готов дать смерть себе *ради* другого.

Пространство этой борьбы («ложе» или «почва») своей «ставкой» «всегда изображает подпись на пред/луг (*pré*) текста в пропасти». На *pré* (лугу) происходит дуэль двух законов, но этот «луг» есть также «пред», «с-самого-начала» продолжительности вещи в тексте и в подписи, «уже» борьбы, которая идет при подготовке текста: то, что дало начало поэтическим произведениям Понжа⁹³. От внимательного взгляда не скроется подобный водяному знаку деликатный, но настойчивый призыв к предоткрытости и к «да».

⁹¹ «Objeu»: неологизм, полученный скрещением «objet» (объект) и «enjeu» (ставка).

⁹² Французское слово «pré» означает как существительное «луг», так и префикс «пред», подготовительную фазу (на стройплощадке-Понже), то есть все, что предшествует тексту.

⁹³ Поэтому Деррида пишет: «Да, именно этим я больше всего восхищаюсь в Понже [...] Он смог встроить “пред” работы, подготовку работы в произведение» [Ро, 381].

Метафоры, принятые Деррида-читателем Понжа, воплощаются не только в отдельных ограниченных образах, как, например, мимоза, сосновый лес⁹⁴, но и в понятийных созвездиях и комбинациях, в которых различные языки – юридический, экономический, эротический и т. д. – встречаются (на какой широте?) и взаимно проникают друг в друга (до какой глубины?). Послушаем Деррида: «Итак, получается, что вещь – это иной, иной-вещь, которая дает мне приказание или адресует мне невозможный, бескомпромиссный, неутолимый вопрос, без обмена и без сделки (*sans échange et sans transaction*), без возможного договора. [...] Вещи я обязан абсолютным уважением, и здесь не может быть посредником никакой общий закон: закон вещи есть также сингулярность и отличие. С ней меня связывает бесконечная задолженность, бездонное обязательство. Я никогда от него не избавлюсь» [S, 15].

В руках Деррида разные нити, так, что ни одна из них не теряется в терпеливом процессе ткачества. Нити переплетаются, беспрерывно устремляясь к тому, чтобы воссоздавать всегда новую динамику познания в ее совместно действующих факторах. Связав между собой юридический и экономический язык, Деррида присоединяет к ним прецеденты, таким образом усиливая эту целостность: «Итак, вещь есть неутолимое *ты должен (tu dois)* лишь в той мере, в какой она остается вне обмена и без цены. Оттуда вытекает невозможность реапроприации и моменты депрессивного бессилия, [...] но есть и танец эрекции, именно перед тем моментом, когда она “ликует” и “наслаждается”. Таким образом, вещь может быть представлена в обмене только личностью, скорее даже грозной любовницей, [...] с которой я могу мечтать расплатиться только через силу *бесконечно единственного письма* (курсив мой – А. Ф.), как я скоро скажу о подписи» [S, 17]. Перечитаем: «я могу мечтать расплатиться только через силу бесконечно единственного письма... подписи»; и вспомним: «это идиоматическое письмо, чистота которого, я знаю, недоступна, но о котором я продолжаю мечтать» [Po, 127].

⁹⁴ И еще: оса, креветка, Сена, грушевое дерево, солнце, апельсин, картофелина, дерево, хлеб, сосна, мякиш, медуза, пемза, грифельная доска, антрацит, мыло, губка, губчатая салфетка и т. д.

Кажется, что, перечитывая эти последние слова относительно «мечты о том, чтобы расплатиться через подпись», вместе со словами, которые цитировались недавно («с ней [с вещью] меня связывает бесконечная задолженность, бездонное обязательство. Я никогда от него не избавлюсь»), можно прийти лишь к неисправимому, непреодолимому противопоставлению «мечты» и «реальности». Но Деррида придает своему письму неожиданный оборот, оно готово, – пишет он, – «пойти на риск события»: «То, на что я здесь отваживаюсь, – должно бы быть событием. Это при условии не стараться взять над его произведением верх, не сформулировать, даже виртуально, его все, его общий закон, его матрицу, это при условии, что будет сказано что-то очень ограниченное, скромное, сдержанное, особенное перед вещью-Понжем, позволив ей дышать *без меня*, я говорю именно без меня, лишь побуждая вас самим пойти и посмотреть, что через отказ от всякого рода господства или присвоения я получу шанс и *пойду на риск события* (курсив мой – А. Ф.)» [S, 21].

«Еще» не имея возможности определить (его/ее) (но будет ли «конец», когда это станет возможно?), мы уже можем начать предчувствовать эффект – или гносеологическо-онтологическое значение конституирования субъектности – слова «подпись» у Деррида. «Принять вызов вещи языку» означает принять, что повторяемое «нет!» вещи нашей последней лингвистической атаке или подходу («“Берега Луары”, или как дать вещи победить себя, регулярно, никогда не “жертвуя” ею ради “демонстрации некоей словесной находки”, всегда возвращаясь “к самому объекту, к тому, что есть в нем необработанного, *отличного*: отличного, в частности, от того, что я уже (в этот момент) написал о нем”» [S, 49]), что отказ от всякого рода господства или присвоения служит тому, чтобы иметь возможность пойти на риск события, то есть предложения вещи как события в бесконечно единственном письме или подписи.

В разных, *несоразмерных*, плоскостях и временах двое *соответствуют* друг другу на расстоянии бесконечно малого *почти*: событие (первичная подпись, или первая подпись) и поэт (вторая подпись, или встречная подпись, которая обязывает или позволяет вещи «быть»). Событию подобает, так сказать,

абсолютное первенство, а поэту-должнику, тем не менее, со-основное со-действие: «Проя все и *ничего*, вещь ставит должника (того, кто хотел бы сказать собственно “*моя вещь*”) в ситуацию абсолютной гетерономии и бесконечно неравноправного союза. Так что расплатиться с задолженностью для него, “принять вызов” в любом случае, не будет означать подстроиться под языковое соглашение, которое никогда не было подписано, но он сам, подписывая, должен будет сделать *то, что необходимо*, чтобы в итоге в оргиастическом ликовании того, что он называет истиной, он мог не только подписать свой текст, наложить или поставить свою подпись, но, преобразовав свой текст в подпись, *обязать* вещь, обязать ее “к”, но только лишь к тому, чтобы она подписала сама, чтобы показала себя (посмотрите необыкновенное “Приложение V” “Мыла”), чтобы стала письмом-подписью, чтобы заключила с Франсисом Понжем абсолютную идиому соглашения: одна единственная подпись, подкрепленная второй, одна вещь, которая подписывает дважды. Но, несомненно, это соглашение не является одним: в определенном смысле при обмене подписями не происходит никакого обмена; с другой стороны, поскольку событие всякий раз является идиоматическим, ничто и никто (*rien ni personne*) не имеет обязательств сверх мгновенной единственности определенного совокупления подписей. Кроме того, смешение подписей принимает во внимание только то, чтобы дать прийти в событию совершенно иному, тому, кто остается с двух сторон *вне соглашения*, безразличным, незаинтересованным. Вторая подпись позволяет ему быть (позволяет ему жить, как сказано об объекте любви в “Прозамах»)» [S, 49, 51]. Следовательно, экономика задолженности и обмена между должником и «совершенно иным» (*ergo, неким* кредитором?) вне соглашения – что это за экономика? Мы еще вернемся к этому⁹⁵.

Деррида, описывая свой личный опыт принятия «риска события», признает неизбежное мучение, более того, драму, в которую рискуем быть вовлеченными также и мы: «На самом деле, поскольку я участвую в событии (*j'en suis à l'événement*) [...], любой из его текстов есть событие: единственное, уникальное,

⁹⁵ Особенно в разделе 1.5.

идиоматическое [...]. Откуда трудность привести примеры и цитаты. Я здесь раскрываю мучение: как процитировать в доказательство текст, пример, если каждый текст уникален, никогда не является примером ничего иного, это подпись, не поддающаяся копированию самим главным подписантом и носителем имени. Все-таки существует закон и типология идиомы, отсюда и наше мучение. Драма, которая приводит в действие и строит всякую подпись, есть это настойчивое, неустанное, бесконечное стремящееся повторение *того, что всякий раз остается незаменимым* (курсив мой – А. Ф.)» [S, 21]. «Того, что остается»: как это понимать? «Как все вещи, которые имеют силу закона, [это] есть совершенно иной иной – следовательно, невозможный» [S, 97, 99]. «Мимоза (как всякая вещь, оса, Сена, грушевое дерево, солнце, “и так далее”, и другие вещи) есть *иное*, иная вещь: “без меня”» [S, 137].

Следовательно, в последнем «и так далее» мы также находим вещь-Понжа. «Франсис Понж, по-моему, в первую очередь – это тот, кто узнал, что для того, чтобы узнать, что касается имени и вещи, нужно заниматься своим, позволить, чтобы оно заняло его [...]. Занятый своим именем, он принимал во внимание свои обязательства (*engagement*) субъекта-писателя-на-языке, в деле. [...] Он, прежде всего, [...] решительно взял на себя обязательства (решительность – это его упорный лозунг, нужно обязательно спросить себя, почему), итак, с решительностью, с этим безостановочным вкусом к *искреннему* акту, он взял на себя обязательства, *он сам* взял на себя обязательства, как перед чем-то, так и перед кем-то, если не перед требованием, представленным его собственным именем, он *взял на себя обязательство во имя своего имени* (*engagé en son nom*), не писать ничего, не производить ничего, что он не мог бы подписать, только он и никто иной» [S, 27, 29].

Только устремившись вместе с Понжем и в подражание Понжу «в пропасть *propre*⁹⁶», возможно, согласно Деррида, «попытаться распознать невозможную идиому подписи» [S, 29]: «Он как никто размышлял о *propre*, о собственно-чисто

⁹⁶ Слово «прогре» по-французски одновременно означает «собственный, мой; надлежащий» (откуда *propriété*, собственность), а также «опрятный, чистый» (*propreté*, чистота).

(*proprement*) письме и собственно/чисто (*proprement*) подписывании. Больше не разделяя в *propre* два стержня чистоты (*propreté*) и собственности (*propriété*). [...] Он любит то, что собственно/чисто (*propre*): то, что *propre* ему, то, что *propre* иному, то есть всегда сингулярной вещи, то, что *propre*, чтобы [ему] не быть (*pour n'être pas*) грязным, загрязненным, тошнотворным, отвратительным. И он требует собственного, во всех этих состояниях, с таким навязчивым упорством, что приходится подозревать в этом воинственном неистовстве борьбу на ближней дистанции с невозможным, с чем-то, что в *propre*, в самой структуре *propre* не появляется, если только не через иного по отношению к нему, через мизанабим (*mise en abîme*)⁹⁷, помещение в пропасть (*mettre en abyme*), выворачиваясь, заражаясь, разделяясь. И что здесь находится великое дело подписи» [S, 29, 31].

Этими словами нам открывается порог перед входом в понимание сути, сердца подписи: «великое дело подписи» происходит через мизанабим, помещение в пропасть «*propre*». Попробуем разобраться, о чем здесь идет речь.

Прежде всего, речь о том, чтобы не скупиться, во имя «собственного», на критику профессоров и философов, поскольку они неспособны подписывать⁹⁸. В отличие от них, Франсис Понж «захотел бы восхвалять и прославлять только тех, кто подписывает. И дважды (курсив мой – А. Ф.) даже в большей степени, чем единожды, рождая в нас подозрение, что это никогда не достигается с первого

⁹⁷ Выражение «*mise en abîme*» (помещение в пропасть, в бездну), которое часто встречается у Дerrида, происходит из области геральдики. Речь идет об изображении щита, внутри которого помещен еще один щит той же формы, но, очевидно, меньшего размера, а во втором щите еще один щит, и так далее до бесконечности. Эта структура повторения, в данном случае – «*propre*» (*собственного*), в повествовательном или визуальном удвоении не направлена на то, чтобы убрать его, утопить. «*Mise en abîme*» собственного – это его умножение в однообразной последовательности, так что он становится недостижимым. Возможно, это выражение можно перевести как «точка схода перспективы». О выражениях «*mise en abîme*», «*objeu*», «пропасть» (см.: [Электронный ресурс]. URL: http://jeanvalean.blogspot.com/2013/06/blog-post_3497.html // (дата обращения: 07.04.2019) особенно примечания 1, 3, 6).

⁹⁸ «Гегель (философ) не очень чист (*propre*) и после его прочтения нужно омыться, можно даже сказать, умыться от него руки. “Pages bis” из “Прозм”: “Если я предпочитаю Лафонтена – менее важную басню – Шопенгауэру или Гегелю, я прекрасно знаю, почему. Это мне кажется: 1) менее утомительным, более приятным; 2) более чистым (*propre*), менее противным [...] Самый шик, следовательно, будет в том, чтобы писать лишь ‘маленькие сочинения’ или ‘Сапаты’, но чтобы они сохраняли силу, удовлетворяли и одновременно расслабляли, омывали после чтения грррандов малых метафизиков (*des grrrands métaphysicoliciens*)”» [S, 31, 33]. А почему философы грязны? «Одна из причин, возможно, в силу которых философы, постольку поскольку они философы, немного противны, состоит в том, что ни один постольку поскольку философ, поскольку это является частью философии, не сумеет отрезать, остановиться, [...] прерваться, чтобы укоротить и подписать. Чтобы подписать, нужно остановить свой текст, и никакой философ не подпишет свой текст решительно, единолично, говоря от своего имени с учетом всех рисков, которые это подразумевает. Каждый философ отрицает идиому своего имени, своего языка, своего обстоятельства, говорит понятиями и общими фразами, неизбежно ненадлежащими (*impropres*)» [S, 33].

раза, заставляя предположить, что это никогда не достигается (*à supposer qu'on y arrive jamais*)» [S, 33]. (Снова эхо «да»?).

Деррида, в свою очередь, восхваляет и прославляет тех, кто подписывает, то есть Понжа, «который становится на сторону чистого против грязного, точнее, загрязненного, испачканного. Потому что это открывает целую историю [...] нет грязного, есть загрязненное, чистое, которое притворяется. Которое намокает, потому что грязь [...] появляется с жидкостью, а значит, ее нужно впитать *надлежаще подобранной (approprié) тканью. Подбирающей (Appropriant)* (курсив мой – А. Ф.)» [S, 37]. Деррида читатель Понжа восстанавливает в памяти эту историю через «Стиральную машину» (*Lessiveuse*) и, в частности, через ее функцию «полоскания» [S, 37, 39]; удивление перед «самым сердцем тайны»⁹⁹, «желание чистоты, которое обязательно ощущается в белье и прохладе» [S, 41]; *Мыло*, «этот-как-бы-камень-но изображающий субъекта, который моет и моется» [Ibid.]¹⁰⁰, чтобы, наконец, задаться вопросом: «Как двойное *propre* (чистота и идиоматическая собственность, но также и удваивание *propre*, которое помещается в пропасть) образуется в подписи?» [S, 53].

Мы изрядно промахнемся, если решим, что для Деррида мизанабим *propre* означает его превознесение. Нет! Помещение в пропасть *propre* есть, в некотором роде, его невозможность. И именно поэтому здесь Деррида выделяет три «способа подписи», которые не исчерпывают ее значения, но вводят нас, особенно последняя, в суть вопроса. Кратко остановившись на первых двух (именная подпись, или «подпись в собственном смысле», и «стиль, неподражаемая манера писателя, скульптора, художника или оратора. Или музыканта»), он задерживается на третьей: «В третьих, и здесь сложнее, можно назвать генеральной подписью или подписью подписи складку мизанабима,

⁹⁹ «И вот мы в самом сердце тайны. Сумерки опускаются на этот вечер понедельника. О домохозяйки! И вы, почти окончившие свою учебу, ваши почки, на самом деле устали! Но после того, что вы так зубрили целый день (что за демон заставляет меня так говорить?), смотрите, как опрятны (*propres*) ваши руки и ваши чистые кисти обесцвечены самым волнующим из увяданий!» [S, 39].

¹⁰⁰ Эта метафора «субъекта» заслуживает внимания: «“Разве тогда не будет его вхождение в общество, его помещение в компанию кого-то иного (существа или вещи), наконец, какого-то объекта, тем, что позволит каждому постичь его личную идентичность, освободить ее от того, чем она не является, вычистить ее, удалить нагар? Обозначить себя?” Обозначить себя, – задается вопросом Деррида, – в незначительном (вне смысла и вне концепции) – раз все это не есть подписать? Где-то он говорит, что незначительное есть “гигиеническое”. Это слово нам еще понадобится» [S, 41].

когда, так же, как подпись в общепринятом смысле, письмо обозначает, описывает и вписывает себя само как акт (действие, архив), подписывает себя перед окончанием, позволяя прочитать: я ссылаюсь на себя самого, это *собственное* письма (*ceci est de l'écriture*), я есть письмо, это от *письма*, это то, что *не* исключает *ничего*, поскольку, когда мизанабим удастся, то есть когда он распадается и производит событие, – это иной, вещь как иной, который подписывает. Это не происходит лишь в книгах, не только, но также в революциях и между «Сапатами» Франсиса Понжа» [S, 55].

Итак, подпись есть знак (*sign-ature*), отсылающий к себе самому: я ссылаюсь на себя самого. На субъектность. В теме подписи мы снова открываем «да» и «письмо», «я» до самой глубины. «Je souligne – J. D.», «C'est moi qui souligne», «я есть письмо». Но тут возникает *неожиданный переворот*: когда происходит мизанабим письма, имени, имени собственного, вещи-Франсиса-Понжа, когда оно распадается и производит событие, – это иной, вещь как иной, который подписывает. И тогда понятно, почему сразу после этого Деррида утверждает, и не один раз: «Следовательно, нужно одновременно, чтобы подпись осталась и исчезла, осталась, чтобы исчезнуть, или исчезла, чтобы остаться. *Нужно* – вот что важно» [S, 57]. И понятны также слова Деррида в «Signature événement contexte»: «По определению, письменная подпись предполагает актуальное или эмпирическое не-присутствие поставившего подпись» [MPh, 391], иными словами, «как только понимаешь подпись, исчезает поставивший подпись». В книге «О грамматиологии» уже была изложена эта концепция: Деррида утверждал, что «письмо есть имя двух отсутствий: подписанта и референта» [Gr, 60].

Итак, «это иной, вещь как иной» подписывает в имени (по крещению) «Франсиса»: «Например, расчленив, разобрав, как он часто делает, имя собственное Малерб (*Malherbe*) на прилагательное и нарицательное существительное (*mâle/herbe*) (мужской/трава) [...] и вот, он связывает, на той же странице *mâle/herbe*, искренность, мужественность и решительность: “Гордость. Решительность [...]”. А ближе к концу книги: “Крепкое ядро Французскости.

Просвещенный патриотизм» [S, 61, 63]. Фамилия «Понж» означает «губка»¹⁰¹. Слову «губка» и производному от него словосочетанию «губчатая салфетка» Деррида посвящает почти половину «Signéponge». «Губка – вещь и ее имя. Вещь есть ее имя» [S, 65].

Путем детального анализа игры метафор, которую позволяют имена «Франсис» и «Понж», хотя мы не можем здесь его повторить¹⁰², мы видим, как Деррида описывает мизанабим вещи и ее имени. Философ цитирует отрывок из «Апельсина», в котором поэт сравнивает губку и апельсин: «С одной стороны губка впитывает имя собственное, ставит его вне себя, стирает его и теряет его, загрязняет его, в том числе, чтобы сделать из него имя нарицательное, заражает его через контакт с самым презренным объектом [...]. Но одновременно губка может удерживать имя, ассорбировать его, приютить его в себе, хранить его. И, кроме того, она удерживает и чистую воду, и грязную, ненасытно. [...] Вот в чем она не благородна и не искренна – *низменна (ignoble)*, скорее» [Ibid.]. У апельсина, конечно, «лучший вкус» [S, 67], зато он хуже «сопротивляется притеснителю» [S, 65]. Деррида цитирует Понжа: «Как и у губки, у апельсина есть стремление вернуть первоначальный объем после того, как он подвергся испытанию давлением. Но то, что всегда удается губке, апельсину – никогда: его клетки взорвались, его ткани разорвались» [Ibid.]. И отмечает: «Хотя она [губка]

¹⁰¹ «*Éponge éponge, l'éponge éponge, l'éponge est Ponge* [губка вытирает, губка-спонж вытирает, спонж есть Понж]» [S, 73]: эта изумительная последовательность трех фраз на французском языке, у которых разное написание, но, по сути, одинаковое произношение, этот тип лингвистической игры, очень любимый Деррида, позволяет уловить глубокую связь (*предназначение?*) между вещью-Понжем и именем-губкой-спонжем.

¹⁰² Среди множества метафор выберем эту: «Франсис Понж, значит, оказывается вполне женат. В первую очередь, на себе самом. Франсис есть Понж. Франсис и Понж образуют гетеросексуальную гармоничную пару. Франсис режет своей мужественностью, вносит решение в нерешаемую губку, и Понж женственность – невеста – смиряется со своей партией (*en prend son parti*). [...] Франсис и Понж – вот, без сомнения, счастливое соединение. Но как у всех счастливых пар, у нее есть история, и они проводят время, устраивая сцены (разделения, примирения, с детьми и без). Драма [...] в том, что Франсис увлекается губкой, вещью, которая наблюдает за его действиями, хотя она всегда говорит “нет”, начинает снова; он без усталости старается соблазнить ее, завлечь ее в свою игру или в свою постель, чтобы она приняла свою партию (*à prendre son parti*), чтобы она была [его партией] и сделала его своей партией (*à être et à faire de lui son parti*), но [...] он верен ей также и в антипатии и отвращении. Он отталкивает ее в любом случае. Эта амбивалентность (его собственная смерть, как всегда, есть убийство, переполненное любовью), эта нерешительная смесь привлечения и отталкивания, которая выводит из терпения его вкус, но также питает его, в силу решительной искренности, – она произошла, это то, что сделало дело, манипулируя ими с необыкновенной свободой: умея брать губку, но позволяя ей упасть (позволяя ей упасть, беря ее), [...] сохраняя за собой все права: осмеять ее, вознести ее или унижить ее, наполненную или опорожненную (выжатую). Поскольку Франсису наплевать на губку. Она никогда не была его вещью (*elle n'aura pas été sa chose*). В моменты уныния (она дестимулирует, она всегда говорит нет) он больше не принимает вызов, он бросает губку, которую никогда не получит в досталь. Это злодеяние (отречение, преступление и высшее правонарушение)» [S, 67, 69].

низменна, не обладает природным благородством, у нее скромное генеалогическое происхождение, она не способна отличить чистое, подобающее (*propre*) от не-чистого, не-подобающего (*non-propre*), но ее устройство лучше сопротивляется притеснителю, *ее низменный труд освобождает ее*. Вы скажете, что губка – это, скорее, женский образ, если следовать определенной призрачной традиционной тенденции: пассивная материя, менее пассивная, чем апельсин, но также и более пассивная, поскольку обретает свою свободу и свою неумалимую силу в пассивности без пределов, абсорбирует все: и хорошую, и плохую воду. Это выдающийся образ вместилища (*remarquable figure de réceptacle*), например, для письма, скажем, страница или стол, на котором он пишет» [S, 67].

Но как будто не было достаточно титула «выдающийся образ вместилища», Деррида-читатель Понжа, возносит низменную губку в «место всех образов»: «Способная вместить и газ и жидкость, “наполниться ветром и водой”, губка есть прежде всего письмо (*l'écriture*). Как всякая вещь. Вы и это тоже выудите из “Сены”, мы скоро увидим, как это туда вписывается: “...несмотря на в достаточной степени несомненную не-разрывность между мыслью и ее вербальным выражением, как между газообразным и жидким состоянием вещества, *письмо (l'écrit)* демонстрирует некоторые признаки, которые делают его *очень близким к обозначаемой вещи*, то есть к объектам внешнего мира, так же как жидкость очень близка к твердому”. [...] Губка не называется в этом отрывке, но, по аналогии с медузой или с любым промежуточным состоянием между всеми состояниями, по аналогии в этом с письмом (*l'écrit*), если она может принимать все состояния, служить универсальным посредником, *заступником* или универсальным *свидетелем*¹⁰³ (курсив мой – А. Ф.) – она представляет собой не только термин для аналогии (аллегии или метафоры), но даже более того – *место* всех образов (*milieu de toutes les figures*), саму метафоричность. Как говорит он сам о том, кого восхваляет, “она обладает всеми качествами, следовательно, еще одним (*donc, plus une*): совмещать их все”» [S, 71, 73].

¹⁰³ Наконец-то нашли те, кого Деррида обещал отыскать в начале «*Signéponge*»! «Этой дуэли, которая ставит на кон жизнь и честь имени, необходимы *заступники*, ответственные *свидетели* (курсивы мои – А. Ф.). Мы будем искать их» [S, 13].

Прочная нить связывает губку, написанное, письмо. И, возможно, «хора» (*Khôra*)¹⁰⁴.

Здесь трудно не вспомнить о хоре. Она заслуживает отдельного экскурса, поскольку наносит удар по важному теоретическому положению («Хорошо известно: то, что Платон в “Тимее” обозначает именем “хора”, кажется, бросает вызов “непротиворечивости логике философов”» [ЭИ, 137]). Но мы укажем лишь на созвучие между тем, что было сказано до сих пор о губке, написанном, письме, и хорой, «неким X, имеющим свойство – *physis* и *dynamis*, будет сказано в тексте – не иметь ничего в собственности и оставаться бесформенным» [ЭИ, 147]¹⁰⁵.

Одновременно все это – «антидот для ненасытной субъектности» [S, 81]. Действительно, губка парадоксальным образом способна на «активность полностью рецептивную, открытую, принимающую, готовую, в своем лукавстве, получить все впечатления [...]. Это *неутомимый ходатай*, это челнок между сторонами невозможного соглашения. Стороны невыносимы, неприступны, они не хотят, по крайней мере, в качестве сторон, вступать в соглашение. Которое иной подписывает сразу. [...] Возвышенная, и все-таки насыщенная самой собой

¹⁰⁴ Трудно не уловить созвучие с только что прочитанными текстами, когда читаешь слова Платона о хоре, процитированные Деррида в «La pharmacie de Platon» (Фармации Платона): «Она всегда принимает все вещи и ни при каких обстоятельствах она никогда ни в чем не уподобляется какому бы то ни было образу из тех, что входят в нее. Ведь по своей природе она является носителем отпечатков (*ekmageion*) для всех вещей. [...] Она есть некий невидимый, бесформенный род, который принимает все» (Платон. Тимей, ср.: 48e–51e, цит. по Derrida J. *La pharmacie de Platon* // Derrida J. *La dissémination*. Paris, 1972, P. 200–201 / Деррида Ж. Диссеминация / пер. с фр. Д. Клэречкина ; под ред. В. Кузнецова. Екатеринбург, 2007. С. 203–204 [далее: Di]). Стоит отметить, что пишет об этом Дальмассо: «Деррида продолжает комментарий, пытаюсь описать понятие “хора” и беспрерывно измеряя невозможность этого. Хора не может быть просто содержанием никакого *logos*: скорее, она располагается в движении его зарождения. Точнее зарождения противопоставления *logos* и *mythos*: “То, что рождает противопоставление *logos* и *mythos*, иногда, кажется, больше не подчиняется закону того, что она создает”» (Dalmasso G. *Prefazione. Dare il nome* (Предисловие. Дать имя) // Derrida J. *Il segreto del nome. Chôra, Passioni, Salvo il nome* (Тайна имени. Хора, Страсти, Кроме имени) / red. di G. Dalmasso, F. Garritano. Milano, 1997. P. 10). Интересно сравнение хоры и Сократа: «Природа платонизма касается самой возможности дискурса. Сократ говорит в форме позволения говорить, в форме радикальной пассивности: Сократ говорит в самой форме принятия. Сократ никогда ничего не знает, он позволяет говорить другим и знает истину, только как сказанную другими. Сократ пассивен, готов получать» (Ibid. P. 12–13). «Сократ – это не *хора*, но он на нее очень похож, если бы она была кем-то или чем-то» (Деррида Ж. Эссе об имени. Страсти, Кроме имени, Хора / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб., 2015. С. 164 [далее: ЭИ]). Сократ «изображает всеобщего адресата, способного выслушать все и, следовательно, принять все» (там же. С. 172). Книга «Эссе об имени» включает в себя три относительно самостоятельных работы Деррида: «Passions» («Страсти»), «Sauf le nom» («Кроме имени») и «Khôra» («Хора»). Издательство «Galilée» опубликовало их в том же году. См.: список использованной литературы.

¹⁰⁵ «Хора принимает все определения, чтобы дать им место, но она не имеет ни одного собственного» [ЭИ, 150]. И у Деррида возникает острый вопрос: «Что такое место? Чему оно дает место? Что имеет место под этим именем? Кто ты, *Хора*?» [ЭИ, 165]. Деррида дает такой ответ: «Хора обозначает особое место, промежуток (*espacement*), сохраняющий асимметричное отношение со всем, что “в ней”, сбоку или сверх нее, что выглядит образующим пару с ней» [ЭИ, 182], не пренебрегая, однако, словами, подсказанными А. Силезиусом в «Der cherubinische Wandersmann» (Паломник херувима) [1674]: «Место само находится в тебе. Это не ты находишься в месте, но место в тебе (*Der Orth is selbst in dir. Nicht du bist in dem Orth, der Orth der ist in dir*)» [ЭИ, 99].

до невыносимости. Ненасытная, всегда жаждущая, и все же имеющая совершенно особенную вместимость, а значит, весьма ограниченную, скромную, *почти* (курсивы мои – А. Ф.) незначимую именно тогда, когда она способна вместить все (потому что она способна вместить все)» [Ibid.]. Если внимательно перечитать это описание, тщательно произнося слово за словом, с начала («активность полностью рецептивная, открытая, принимающая, готовая... неутомимый ходатай... ненасытная, всегда жаждущая...»), возникает ощущение крещендо, которое еще больше усилится, если мы перечитаем ту же цитату в обратном направлении, слово за словом, начиная с конца: «имеющая вместимость почти незначимую... она способна вместить все». Поражает, так сказать, конструктивное и парадоксальное письмо Деррида: «вместимость почти незначимая» – и сразу приходит на ум: неспособная вместить; но, напротив, что делает/говорит Деррида? В финале («вместимость весьма ограниченная, скромная, почти незначимая способна вместить все») он достигает неожиданной кульминации – это эффект наследия и сила контраста – *anima quodammodo omnia* (некоторым образом душа есть все сущее)¹⁰⁶!

Но «почти» незначимая. Может быть, это и есть ключ доступа к этому «все»? От губки к губчатой салфетке: переход – краткий, выделенный в незаметном «почти», в действительности имеет бездонную глубину! «В первоматерии, в этом случае, губчатой ткани (*tissu-éponge*), будет вырезана, чтобы придать ей форму, губчатая салфетка (*serviette-éponge*)» [S, 85]. Этот, казалось бы, банальный, экономный отрез равнозначен инвертированию или перевороту ценностей: «Что происходит с прибавочной стоимостью? Когда, например, производство придает форму материи, начиная с более естественного (губка) к менее естественному (губчатая ткань, сделанная затем из нее, выкроенная, сшитая, прирученная, губчатая салфетка)? Губчатая салфетка больше не представляет собой отрицательную или нулевую ценность среди других. Она

¹⁰⁶ Ср.: Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. : В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 439 ; Aristotele. L'anima (Душа). Testo greco a fronte / a cura di G. Movia. Milano, 2010. P. 226 ; Thomas Aquinas. Sententia Libri De anima, lib. 2, lect. 5, n. 6. [Electronic resource]. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (access date: 07.04.2019). См. также: Garrigou-Lagrange R. Cognoscens quodammodo fit vel est alius a se (Познающий неким образом становится или является иным относительно к себе) // Revue néo-scholastique de philosophie. 1923. 25^e année, № 100. P. 422.

становится самым примером без-ценности, ничто или такой-малости, не-важно-чего по низкой цене, анонимного или почти такового среди кучи мелочей. Удерживать экскременты: “Чтобы сунуть вас носом в ваше дерьмо – и для этого тоже я описываю миллион других возможных и воображимых вещей”. “*Почему не губчатая салфетка, картофелина, стиральная машина, антрацит? [...]* Выставленные на посмешище поэзия, мораль...” (“*Pages bis de Prôemes*”). Да, вещь уже меняет направление. Губчатая салфетка – это первый пример малости, вещи низкого происхождения, даже перед антрацитом: лучший пример без-ценного. Она не имеет цены, она без цены в силу того, что она так особенна, так *незначительна* (курсив мой – А. Ф.)» [S, 89].

«Незначительна», *tout court* (просто), теперь уже даже без «почти».

«Незначительна»: это слово отмечает точный момент, когда, видимо, происходит переворот ценностей, поскольку оно указывает на (ее) без-ценность, тем менее она может претендовать «дать ее» или «сообщить ее» другим. Но, возможно, именно поэтому она есть «невозможный субъект»: *незначительное письмо* – невозможная субъектность (единственный свидетель) – субъект по преимуществу – самосознание, способное вместить *все*. Молчаливое ликование.

Деррида замечает: «Я говорил вначале, что это не был субъект, или, скорее, что это был субъект без субъекта. Давайте приблизимся к этому невозможному. “*Tentative orale*”: “Никогда не ссылайтесь на человека. У вас есть глубокая идея губчатой салфетки, у каждого есть своя. Для каждого это что-то значит, но никогда ни у кого не было идеи, что это была поэзия, что дело было в этом, в этой глубокой идее. Речь о том, чтобы вытащить ее наружу без стыда. Это и есть истина, это и есть то, что сбивает с пути”» [S, 93]. Итак, поэзия говорит о «глубокой идее», бездонной, которую нужно «вытащить наружу без стыда», потому что «это и есть истина, это и есть то, что сбивает с пути». Речь идет о возвращении призрака или о чем-то еще?

Уловить эту «глубокую идею» очень просто, не требуется делать невесть что, но «лучше всего взять невозможные субъекты – это самые близкие субъекты: губчатая салфетка... О субъектах такого рода – никаких предвзятых

идей, таких, которые формулируются четко...” В этой словесной пробе, первоначальным названием которой было “Третье лицо единственного числа”, первый и единственный пример невозможных субъектов – это снова губчатая салфетка. Среди всех остальных, но единственный упомянутый, *единственный свидетель* (курсив мой – А. Ф.). Невозможный субъект, что означает, прежде всего, объект, к которому невозможно подступиться, который считается не поддающимся обработке с помощью традиционной поэтики или философии, гонящейся за истиной. Но в слоистой стратификации или, как всегда, в губчатой и легкой толще фразы, невозможный субъект, установленный Понжем как таковой, – это не просто объект, но и субъект, который диктует, просит, предписывает, дает *себя* и отказывает в *себе*. Хотя традиция считает его невозможным по причине его незначительности, он также является для поэтики Понжа субъектом по преимуществу. Он рекомендован, он есть первый пример того, что нужно брать. Это невозможное есть необходимое» [S, 95].

На заднем плане проступает новая экономика. То, что до недавнего времени находилось в позиции бездонного должника, «неспособного освободиться от задолженности», в действительности является «необходимым невозможным», предвещающим «бесконечный кредит»: «Невозможный субъект и субъект по преимуществу, невозможный от преимущества, губчатая салфетка связывается не только с бездонной задолженностью – она открывает бесконечный кредит, но так, что пассив и актив никогда не аннулируют одно другое, в круге или замкнутом кольце. Мы находимся, с одной и с другой стороны, за пределами соглашения, дар за дар без пропорций и обмена, и это поддерживает бесконечное волнение до самой смерти. Это объясняется тем, что невозможный субъект, который, как все вещи, имеющие силу закона, есть совершенно иной иной – следовательно, невозможный, – этот совершенно иной есть самый близкий» [S, 97, 99].

Самый близкий, поскольку он совершенно иной, также становится самым далеким. «Это, – утверждает Деррида, – осуществляется через имя собственное». Имя собственное «Франсис Понж», действительно, есть самое близкое, или *идентичное*, «Франсису Понжу», но также, в то же время, – самое далекое,

поскольку он его не выбирал, а получил, это «совершенно иной иной» или *отличный*. «Собственное» сменяется на «иное», на «его» иное. Вот тот «мизанабим», который необходим, – предупреждает Деррида, – «чтобы не спутать все это движение с метафизикой собственного или близкого – или еще раз присутствия» [S, 99].

Теперь ясно, что «написать свое имя – это еще не подписать» [S, 107]. Мы должны подойти к собственному имени как таковому, «возможно, чтобы проверить, что подпись, в совершении акта, *сразу* разделяется на событие и условное обозначение (*événement et légende*)» [S, 109]. Подпись как «условное обозначение (надпись)» «теряется, становясь куском вещи-текста [...] Теперь уже подпись мертвого. Но подпись мертвого означает также акт рождения (Природа в открытии *Pré*, Подпись мертвого в конце возвращается). Подписывая, я дарю себе самому, каждый раз в первый раз и в последний раз, свое имя. Я дарю себе по меньшей мере представление дара того, что я не могу себе даровать. Я дарю себе, в любом случае, то, чего у меня никогда не было. Так что в краже подписи – это то, что я делаю, следовательно, несомненно, каждый раз, когда подписываю, пусть даже своим собственным именем, – я порчу свидетельство о рождении и оскверняю могилу» [Ibid.].

Итак, перед нами вызов рассмотреть «Природу в открытии *Pré*»¹⁰⁷. Деррида пишет: «Подготовительные заметки к *Le pré*, как всегда, датированы, и даже подписаны (он уже подписал “*le pré*” и его подготовку, приготовил свою подпись, пред-подписал и, например, именно возле слова *природа*, в день, датированный 24-2-63[3]). Подпись в хвосте:

“*Наша природа*

каждое утро предлагает (предоставляет), преподносит
разные пред/пре (*des prés*).

Кода (в определенном перфекте):

Наша природа предуготовила нам (нас для) разных пред/пре.

Франсис Понж.”».

¹⁰⁷ См.: S, 121, 123.

«Франсис Понж», малая часть текста, подпись в хвосте, «завладевает всем текстом, который она покрывает, так что делает его ничем иным, как частью себя самой, за пределы которой она, следовательно, выходит» [S, 123]. Таким образом «все, что есть, природа, которая предшествует и возглавляет все, что *рождается* (*physis*), становится ее словом и, в этом качестве, отрывком, сейчас я бы сказал, откушенным куском подписи. *Природа* есть первое имя *Pré*» [Ibid.]. Уже приближаясь к концу, мы возвращены к первому имени *Pré, Priure*, которая, «в противоположность видимостям, нуждается в том, чтобы быть подтвержденной. Она нуждается в том, чтобы я подписался через “*да*”» [S, 133].

Здесь мы могли бы уйти, если бы это было возможно, со «сцены подписи», которая, хотя вдоль и поперек оживлена многообразными аппеляциями Деррида к природе закона вещи¹⁰⁸ *отличной (дифферентной) – безразличной (индифферентной), безответственной, которая ничего не просит*, кажется, заканчивается, или, возможно, заново открывается подписью-«да»: «Я подтверждаю Природу, – говорит он. Поскольку Природа, в противоположность видимостям, нуждается в том, чтобы быть подтвержденной. Она нуждается в том, чтобы я подписался через “*да*”, *увидено, прожито, прочитано и подтверждено* (*vu, vécu, lu et approuvé*), чтобы я удвоил ее утверждение моим утверждением, чтобы я подтвердил ее и доказал, приняв ее правоту. Двойной – и взаимный – знак признания без задолженности: *di-simul* подписей¹⁰⁹. Моя подпись должна подтверждать и доказывать. Обручальное кольцо удвоенного утверждения, вот печать – “*да, да*” (курсив мой – А. Ф.) – конечно, не сверхчеловека Заратустры, а полного решимости по-понжевски человека. “Природа, когда трудится,

¹⁰⁸ «Вещь диктует свои условия, хотя она нема, и поскольку она нема, она не вступает в соглашение. Она безответственна, он один ответственен с самого начала перед ней, которая остается совершенно иной, безразличной, никогда не берет обязательств. “Признавать самое великое право объекта, его неотъемлемое право, противопоставляемое любой поэме...” [...] Закон еще более властен, неограничен, ненасытно требует жертвы, поскольку он происходит от совершенно иного (вещи), который не просит ничего, у которого даже нет отношения с собой, который не обменивается ничем ни с собой, ни с каким лицом, который, одним словом, смерть, не есть субъект (антропоморфический или теоморфический, сознательный или несознательный, ни дискурс, ни [...] письмо в обычном смысле слова). Прося все и *ничего*, вещь ставит должника (того, кто хотел бы сказать собственнo “*моя вещь*”) в ситуацию абсолютной гетерономии и бесконечно неравноправного союза» [S, 49].

¹⁰⁹ Деррида здесь играет латинским термином *simul* (вместе, одновременно), сочетая его с «*di*». Это скрыто напоминает об идее диссимуляции, вписанной в двойной знак, который подписывает, где одна подпись (вещи) просвечивает в другой (подписанта) и одна выступает над другой; две подписи чередуются в явлении, которое все же одновременно, совместное бытие в признании без задолженности (поскольку оно вписано в пространство бесконечной задолженности). Двойственность, которая согласно Деррида всегда определяет структуру следа.

неудержимо смеется над нашим подтверждением. По крайней мере, так нам кажется. [...] это не может выстоять против размышления...” (“Лиры”). То есть нужна не только именная подпись, и не только подпись эмоции, родившаяся от встречи, – нужна подпись самой вещи, то есть иной вещи» [S, 133].

Учитывая многогранную и многоцветную конфигурацию проблемы-подписи, попробуем обобщить все богатство анализа, содержащегося в этом разделе, показав, как вышеупомянутая проблема вписывается в намеченный нами путь. Мы увидели, что весь путь, переход, опыт Деррида, предложенные в «Signéponge», можно сконцентрировать в гипотезе, что, если познание было бы возможно, оно давалось бы как специфический эротико-любовный опыт. Во взаимном и асимметричном «да» двух неумалимых инаковостей¹¹⁰. *Ad infinitum*. Есть некое «прежде», предложение, вызов, и поэтому странное «да» со стороны вещи, «иного» – в этом первом движении следует усматривать «первую подпись», подпись, так сказать, со стороны самой вещи, которая, затрудняясь назваться, кажется, ждет, когда будет признана, принята, то есть ждет, в свою очередь, другого «да», «да» иного, иного по отношению к себе, – в этом втором «да» «вещи-иному» следует усматривать «вторую подпись» или «встречную подпись», именно ту, которая посвящает в авторы текста. «Первая подпись» аналогично первому «да» всегда предшествует «второй» и рождает игру подписи-встречной подписи, так сказать, как цепную реакцию, которая в начале предполагает предоткрытость двух инаковостей, подписи которых (и встречные подписи) стремятся каждая быть прозрачностью другой в одной встречно подписанной подписи, одной вещи, которая подписывает дважды. Только под перекрестным огнем этих двух инаковостей можно будет принять участие в «сцене подписи», которая, всякий раз новая, открывается перед нами, в любовном и драматическом *aventure*¹¹¹ (приключении), подсказанном «вызовом вещей, или совершенно иным иным». *Принятие ненасытного, гетерономного и асимметричного закона вещи,*

¹¹⁰ Память возвращает нас к тексту «Adieu» [ср.: Ad, 58–66], где Деррида говорит о дружбе в прямоте и о «“да”, согласующимся с этой прямоотой, которая есть “изначальная верность нерасторжимому союзу”» [Ad, 59].

¹¹¹ Здесь слово «aventure» следует понимать в его глубоком этимологическом значении, а не в поверхностном: «*ad venire*» (наступать), не как нечто разовое и экстренное, не эфемерное *carpe diem!* (лови момент!), а как самая настоящая история любви, которая внезапно, неожиданно, вдруг врывается, «на-ступает» на пути, предлагая себя нам, и удаляясь в самом акте предложения, и все еще оставаясь в акте удаления.

готовность подвергнуться риску события, ответ-письмо-подпись поэта на событийный вызов вещей – непредвиденной ответной реакцией на все это становится «строительство» субъектности.

1.5 Ответственность

Перечитывая текст Левинаса «Totalité et Infini» и возвращаясь к вопросам, которые в нем рассматриваются, Деррида формализует условия «конституирования субъектности в подчиненности (*constitution de la subjectivité dans la sujétion*)» [Ad, 103]. В этом же духе он намекает в «Политиках дружбы»¹¹² на «гетерономное и асимметричное искривление (*courbure*) закона изначальной социальности», который предшествует всякому установленному закону, естественному или позитивному, и который есть «сама суть закона» [РА, 258]. Прежде, чем получить возможность подписывать что-либо или скрепить своей второй подписью, что-либо обозначать, говорить от своего имени, «мы вовлечены, и те, и другие, в своего рода гетерономное и асимметричное искривление социального пространства, а точнее, отношения к иному». Это означает, что мы уже «начали *отвечать*. Мы уже вовлечены, мы достигнуты определенной ответственностью, самой неизбежной из всех. [...] Эта ответственность, которая предоставляет нам нашу свободу, *не оставляя нам ее*, если можно так сказать, – мы видим, что она приходит от иного (*nous la voyons venir de l'autre*)» [Ibid.]. Подобная гетерономия не закрывает, но открывает жизнь субъекта и свободы. «Я нахожусь в гетерономии. Это не значит, – замечает Деррида, – что я не свободен, напротив, в этом есть *условие свободы*, так сказать: моя свобода проявляется при условии, что наличествует эта ответственность, которая рождается из гетерономии в отношении иного, под взглядом иного»¹¹³. Отношение к иному признается парадоксальным: «анахронизм долга, предшествующего займу» [Ad, 173]¹¹⁴, «ответственность без свободы» [Ad, 108;

¹¹² Derrida J. Politiques de l'amitié.

¹¹³ Derrida J. Stiegler B. Écographies de la télévision (Эхографии телевидения). Paris, 1996. P. 33 [далее: ET].

¹¹⁴ Это слова Левинаса [AE, 143], процитированные Деррида.

РА, 258], «избирательное задание», от которого невозможно уклониться, которое «выбирает меня, предшествуя мне и подчиняя себе мою способность принятия» [Ad, 109]. Субъект конституируется в ответе и как ответ на предшествование, упреждение, призыв, гостеприимство, ожидание, на «да» иного. В этом ключе Деррида цитирует Левинаса: «Слово “Я” означает “вот я”, отвечающий за все и за всех» [Ad, 103; прим. 1]. *Следовательно, субъект порождается «да», сказанном иному, субъект всегда есть ответ иному.*

Эти выражения, в достаточной степени гиперболические, открывают новое пространство, новый взгляд на вещи, в частности на конституирование субъектности, разрушая ее самобытность, чтобы распахнуть ее навстречу инаковости, которая и изначально составляет ее. Деррида полностью принимает левинасов «этический переворот», выводящий философию за рамки чистого субъективизма, все же не теряя при этом связи с «я», что, к тому же, невозможно после кантианской революции. Деррида, наследник Левинаса, заботится не о том, чтобы обосновать онтологию, и тем более не о том, чтобы вернуться к классической метафизике. Новое этическое видение сконцентрировано в большей степени на ответственности. Нет ничего, предшествующего ответственности. Всякая свобода человека совпадает с ответственностью. Жизнь всегда разворачивается под взглядом иного и всегда является ответом иному¹¹⁵.

В попытке изобразить, описать, разграничить опыт, который осуществляется как ответ или ответственность, недостаточно провести пусть даже занимательный и столь же обязательный историко-этимологический анализ значения терминов лексической группы, связанной со словом «отвечать» («ответ», «ответственность» и т. д.)¹¹⁶. Деррида чувствует необходимость изучить генеалогию ответственности и субъекта, которая могла бы вращаться в тех же границах – между философией, этикой, литературой, историей мистерий и религий, историей морали, историей революций, правом, политикой и т. д., –

¹¹⁵ Эта позиция противоположна экзистенциализму Сартра, который, не находя возможности оправдать драму существования «я» и вещей, помещает свободу в область исторической фактичности.

¹¹⁶ Ср.: Cacciatore F. Note su responsabilità e storicità // A partire da Jacques Derrida (Заметки об ответственности и историчности // Начиная с Жака Деррида) / red. di G. Dalmasso. Milano, 2007. P. 209–224.

откуда ответственность и субъект достигают себя и нас. Плод этого исследования – книга «Donner la mort»¹¹⁷, одна из последних крупных работ Деррида.

Книга открывается комментарием на «Еретические эссе о философии истории» Яна Паточки¹¹⁸, а точнее на главу «Обречена ли техническая цивилизация на упадок?», которая «устанавливает отношение секретности и ответственности» [DM, 15]. По мнению чешского феноменолога возможно говорить об ответственности, а значит, о субъекте, только начиная с момента, когда демоническая секретность, оргиастическая сакральность¹¹⁹, преодолевается или устраняется. Послушаем Деррида: «Другими словами, демоническое изначально определяется безответственностью, или, если угодно, неответственностью. Оно принадлежит к пространству, где еще не прозвучало требование *ответить*: там еще не слышался призыв ответить за себя, за свои действия и мысли, ответить за иного и перед иным¹²⁰. Генезис ответственности, каким он видится Паточке, [...] будет совмещен (*se confondra*) с генеалогией субъекта, который говорит “я”, его отношения к самому себе как образцу свободы, сингулярности и ответственности; отношения к себе как бытию перед иным (*être devant l'autre*)» [DM, 17–18].

Итак, «эта объединенная генеалогия секретности и ответственности» совпадает, «совмещается», – говорит Деррида, – с конкретной историей: «История ответственного “я” строится на наследии, на *достоянии (patrimoine)* секретностей,

¹¹⁷ Ср.: Derrida J. Donner la mort.

¹¹⁸ Ян Паточка, чешский философ-феноменолог, родился в 1907 г. в Турнове, Восточная Богемия. Учился в Праге, во Франции и в Германии. Ученик Гуссерля и Хайдеггера, принес феноменологию в свою страну. После Второй мировой войны отказался вступить в коммунистическую партию и был готов принять последствия этого. Один из авторов Хартии-77. Умер в 1977 г. в Чехословакии. Книга Я. Паточки «Kacířské eseje o filosofii dějin» (Еретические труды по философии истории) была опубликована в Праге в 1975 г. Деррида цитирует ее французский перевод: Patočka J. Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire / traduit du tchèque par E. Abrams. Paris: Verdier, 1981. Мы будем отсылать к: Patočka J. Saggi eretici di filosofia della storia / red. di M. Carbone. Torino : Piccola Biblioteca Einaudi, 2008. XXXVII, 184 p.

¹¹⁹ Речь идет о том измерении, в котором «нечто сильнее, чем наша свободная возможность, кажется, проникает в жизнь и придает ей смысл, который в противном случае остался бы для нее неизвестным. Это и есть измерение демонического и страстного. В обоих случаях человек оказывается их добычей. [...] Речь не идет о самоотчуждении, но о подавляемости, принуждаемости. Мы не бежим от самих себя, но мы достигнуты, подавлены, захвачены тем, что не относится к царству вещей и к повседневной жизни. [...] Лицом к лицу с этим явлением мы склонны *забывать* весь масштаб борьбы для нас самих [...], как если бы эта “новая жизнь” вообще не должна беспокоиться об измерении ответственности. [...] Демоническое, оргиастическое измерение радикальным образом противопоставляет себя тому впряжению в повозку жизни, которое переживает только человек и которое проявляется в высшей степени в необходимости труда» (Patočka J. Saggi eretici di filosofia della storia. P. 109–110).

¹²⁰ Здесь, кстати говоря, Деррида концентрирует в одной фразе три вида ответа, связанные воедино в «Политиках дружбы»: «отвечать за себя», «отвечать за иного» и «отвечать перед иным» (ср.: PA, 280–282).

через цепочку разрывов и изъятий [...] Платон порывает с оргиастической мистерией и вводит первый опыт ответственности; однако в платонизме, как и в неоплатонизме, все-таки остается нечто от демонической мистерии и тауматургии, а также соответствующее им политическое измерение ответственности. Затем неожиданно появляется *mysterium tremendum* ответственного христианина – второе потрясение в генезисе ответственности как истории секретности, а также [...] в образах смерти как в образах дара, или, по сути, дарованной смерти. Эта история никогда не завершится» [DM, 22–23].

Как видим, несмотря на разрывы и изъятия, оргиастическая мистерия всегда причастна истории *в форме жертвенного энтузиазма, который всегда соответствует утрате ответственности*: «Не только в платонизме [...], но также и в христианстве, и даже в пространстве *Aufklärung* и секуляризации» [DM, 40]. И более того: «Любая революция, будь она атеистической или секулярной, является свидетельством возвращения священного в форме энтузиазма, иначе говоря, присутствия богов в нас. Говоря об этой “новой волне оргиастического половодья”, неизменно нависающей угрозе, которая всегда соответствует упадку ответственности (*défaillance de la responsabilité*), Паточка указывает, например, на тот религиозный энтузиазм, который овладел людьми во времена Французской революции» [Ibid.]. Возможно также, согласно интерпретации Дюркгейма, существует сходство, связывающее священное с секретным, жертву с инициацией. Любой революционный энтузиазм «кажется, имеет свои лозунги, аналогично ритуалам жертвоприношения или эффектам секретности» [Ibid.].

Дж. Дальмассо¹²¹, глубокий знаток Деррида, двумя мазками кисти резюмирует «изнанку» этой неудержимой динамики: «Платоновский “триумф” блага представляет собой антидот от нависающей угрозы депрессии подобного энтузиазма. Впрочем, все происходит, – комментирует Деррида, – в этой

¹²¹ Джанфранко Дальмассо (род. 1943) – итальянский философ. Учился на курсах повышения квалификации в Париже, в *École Normale Supérieure* (Высшей нормальной школе) и *École des hautes études en sciences sociales* (Высшей школе социальных наук). Ученик Жака Деррида, первым в Италии курировал перевод книг Ж. Деррида «*La voix et le phénomène*» («Голос и феномен») и «*De la grammatologie*» («О грамматологии»), изданных в Милане в 1968 и 1969 гг. соответственно. Соредактор «*Phàsis. European Journal of Philosophy*» («Фасис. Европейский журнал философии») и Почетный президент Итальянского общества теоретической философии.

мешанине депрессии и сопротивления депрессии. “Христианский переворот” полагает начало иного рода искривлению жертвы, которое подразумевает покаяние и некое “изъятие”»¹²².

Паточка разоблачает не только пребывание оргиастической мистерии в истории, но и «живучесть разновидности платонизма (а также разновидности платоновской политики) в сердце европейского христианства, которое [...] не избавилось в достаточной степени от платонизма, и он еще чревоушает изнутри него» [DM, 42]. Эта настойчивость, видимо, относится к *подчинению ответственного решения знанию*: «“Подчинить ответственность объективности знания” непременно значит, по мнению Паточки, [...] свести ответственность на нет. Утверждение о том, что ответственное решение должно руководствоваться знанием, по-видимому, одновременно определяет условие возможности ответственности (нельзя принять ответственное решение без знания и сознания, не зная, что делается, по какой причине, ввиду чего и при каких условиях) и условие невозможности этой ответственности (если решение соотнобразуется со знанием, довольствуясь тем, что следует ему или развивает его, то это уже не ответственное решение, а техническое использование когнитивного аппарата, простое механическое применение теоремы). Итак, эта *апория ответственности* определяет отношение между платоновской и христианской парадигмами в истории морали и политики» [DM, 43]. Эта апория проявляется в решающей манере в средоточии ответственности, в *личности* и в отношении между *личностями*. Паточка, – продолжает Деррида, – указывая на свойства христианского «переворота» и «изъятия» в *mysterium tremendum*, пишет: «В конечном счете [в христианской тайне] душа находится в отношении не с объектом, каким бы возвышенным он ни был (например, платоновское Благо) [...], а с личностью, которая может смотреть внутрь нее, сама не будучи увиденной. Что же до знания о том, что есть личность (*ce qu'est la personne*), в

¹²² Dalmaso G. L'eccesso di sapere. Postfazione (Избыток знания. Послесловие) // Derrida J. Donare la morte / trad. it. L. Berta. Milano, 2002. P. 194.

христианском воззрении этот вопрос еще не получил в полной мере тематического развития» [DM, 44]¹²³.

Отношение души «с личностью, которая может смотреть внутрь нее, сама не будучи увиденной», эта «асимметрия взгляда», «бездонная асимметрия в доступности для взгляда иного» [DM, 48], подразумевает гетерогенность ответственности и ее теоретической тематизации¹²⁴. Эта концепция ответственности («одна из тех странных концепций, которые дают пищу для размышлений, но не поддаются тематизации [...], временами проявляющемуся феноменологическому мотиву тематического сознания», «парадоксальная концепция», имеющая «структуру секретности»), асимметрично раскрывая меня взгляду иного, «больше не считает мой взгляд [...] мерой всех вещей» [DM, 47].

Переплетение этих тематик – устойчивости разновидности платонизма, апории ответственности и т. д. – постоянно всплывает в трудах Деррида (как будто для того чтобы показать имеющее место и, так сказать, безвозвратное, теоретическое приобретение, то есть конечную несводимость ответственности к любой форме знания, которая ей предшествует *sicut causa aut fons* [как причина или источник]). Такое переплетение присутствует, в частности, в «Politiques de l'amitié»¹²⁵. В этой книге Деррида говорит об «апории¹²⁶ предположения (*aporie du peut-être*)» или «апории события». Он поясняет: «Без открытия совершенно неопределенного возможного, без радикального прерывания, знаменующего “предположительное” (*peut-être*), никогда не было бы ни события, ни решения. Несомненно. Но ничто не происходит и ничто никогда не решается без снятия “предположения” (*peut-être*), сохраняя при этом “живую” возможность его в живой памяти» [РА, 86]. Здесь акцентировано превосходство предположения по сравнению с решением и «снятие» предположения решением, не отделенным от его «живой» возможности. «Апория события пересекается, но также извлекает

¹²³ Это слова Паточки, процитированные Деррида.

¹²⁴ Кажется, здесь Деррида нацеливает стрелу-Левинаса в мишень-Гуссерля.

¹²⁵ Ср.: РА 86–89. В этой книге собраны лекции, прочитанные Деррида в 1988/1989 учебном году, за десять лет до публикации «Donner la mort» [1999].

¹²⁶ РА, 86. В другом месте Деррида говорит: «Но разве неоткрытый путь не является также условием решения или события, которые состоят в том, чтобы открыть путь, *пройти*, то есть пойти по *ту сторону*? Чтобы пройти апорию?» [Ср.: ЭИ, 95–96].

выгоду или переопределяет апорию *решения* в отношении *предположения*. [...] Решение производит событие (*La décision fait événement*), несомненно, но также нейтрализует то происшествие, которое должно застигать врасплох (*surprendre*) и свободу, и волю каждого субъекта, застигать врасплох, одним словом, саму субъектность субъекта, поражать его (*l'affecter*) там, где он неукрыт, чувствителен, восприимчив, уязвим и по существу пассивен. [...] Вне всякого сомнения, субъектность субъекта никогда не принимает никаких решений. [...] *Теория субъекта неспособна дать отчет за даже минимальное решение*» [РА, 86–87].

Деррида придерживается точки зрения, противоположной децизионизму Шмитта, то есть той схеме решения в его общепринятом и господствующем значении, которая, как правило, «предполагает образец субъекта, классического субъекта, свободного и волевого (*volontaire*), то есть субъекта, с которым никогда ничего не происходит» [РА, 87]. Не так просто понять, что хочет сказать Деррида, когда утверждает, что децизионизм предполагает субъекта, «с которым никогда ничего не происходит». Французский философ намеревается деконструировать эту «схему решения субъекта, с которым никогда ничего не происходит», напомнив «модель или очертания классической концепции решения: оно должно прерывать и знаменовать абсолютное начало. Оно означает, следовательно, иного во мне, который решает и разрывает. Пассивное решение, условие события, является во мне всегда, структурно, иным решением, разрывающим решением как решением иного» [Ibid.]. Это абсолютное начало, это всегда новое начало есть дело «иного во мне»; поэтому я несу ответственность как за себя, так и за иного, и всегда «перед иным». Нужно сказать заранее о том, к чему мы вернемся и рассмотрим подробнее позже в этой главе относительно дерридианской концепции субъектности¹²⁷. Деррида отвергает всякую форму субъектности, предполагающую себя вполне самодостаточной, или самоконституирующуюся, и полагающую иного *вне* «я». Напротив, он выявляет инаковость, которая всегда предшествует, пронизывает и превосходит субъекта. Такой концепции угрожает

¹²⁷ Ср. раздел 1.6.

внушительное возражение – гетерономия, от которого Деррида не уклоняется, более того, он утверждает: «Эта гетерономия не противоречит, но открывает автономию себе самой, это образ *ее сердцебиения* (курсив мой – А. Ф.). Она сочетает решение с даром, если таковой имеет место, как дар иного [...] Дарить во имя иного: вот кто (*qui*) освобождает ответственность от знания» и «приводит ответственность в себя, если такое вообще бывает» [РА, 88].

Деррида, в общем не отрицая необходимость для ответственности функционального знания («*необходимо знать*, конечно, *необходимо знать это, необходимо знание* для того, чтобы принять ответственность» [Ibid.]), все же категорично заявляет о его радикальной гетерогенности: «Но решительный или решающий момент ответственности предполагает скачок, в котором действие *ускользает*, в одно мгновение переставая следовать следствию *того, что есть*, или того, что определимо с помощью знания или сознания, и, следовательно, *избавляется* (это то, что мы называем свободой) действием своего действия от того, что ему гетерогенно, а именно от знания» [Ibid.]. Значит, решающий момент ответственности предполагает бесконечную широту и отбраковку, и поэтому скачок, и потому действие не есть следствие «уже известного», оно несводимо к предшествующим факторам познавательного или психо-био-социологического типа, но по-настоящему свободно¹²⁸. Итак, существует неустранимая гетерогенность между двумя уровнями – «знания» и «ответственности».

В «Donner la mort» Деррида настойчиво подчеркивает смысл этой неустранимости: «Сложное сплетение (*intrication*)¹²⁹ теоретического и практического, о котором мы говорим, несомненно, неустранимо [...]. Поэтому, мы должны заключить не только, что тематизация концепции ответственности всегда является неудовлетворительной, но что она всегда будет таковой, потому что она должна таковой быть. И то, что верно здесь для ответственности, также

¹²⁸ К. Реста в разделе, посвященном ответственности, связывая решение со справедливостью, говорит о «проверке неразрешимого»: «Решение, которое не проводило бы проверку неразрешимого, не было бы свободным решением, оно было бы лишь программируемым приложением или непрерывным развитием просчитываемого процесса. Возможно, оно было бы законным, справедливым оно бы не было» (Resta C. L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida (Событие иного. Этика и политика у Жака Деррида). Torino, 2003. P. 60).

¹²⁹ «Есть в философии лабиринт *единственного*» (Wahl Fr. Le singulier à l'épreuve // Roland Barthes et la photo: le pire de signes. Paris, 1990. P. 14).

верно, и по этим же причинам, для свободы и для решения» [DM, 45–46]. Поскольку эта апорийность будоражит концепцию и, даже глубже, сам опыт ответственности, возникает следующий вопрос: «При каком условии возможна ответственность?» [DM, 75]. «Без сомнения, это тот самый вопрос, вокруг которого, по-видимому, построен текст “Donner la mort” в своей полноте»¹³⁰, считает С. Петрозино.

В диалоге с Паточкой, Хайдеггером и Левинасом, а позже – с Кьеркегором, Деррида определяет в образе секретности фундаментальное условие возможности ответственности. Таким образом, проясняется смысл перенесения точки опоры со «знания» на «секретность». Что не равнозначно низкопробному иррационализму, потому что секретность – это не то, о чем нет знания или что не полагается знать. Мы хотели бы погрузиться в глубины отношения секретность-ответственность, двигаясь по спирали, начиная, так сказать, с внешнего витка. Здесь речь идет не о переходе от «знания» к «не знанию», но о том, чтобы относить ответственность к сингулярности, которая также есть конечность. *Секретность есть изначальное место проявления переплетения сингулярности и смертности*: «Переживать опыт собственной абсолютной сингулярности (*singularité*) и пребывать в беспокойстве (*appréhender*) из-за собственной смерти – это один и тот же опыт: смерть есть именно то, что никто не может претерпеть или встретить лицом к лицу вместо меня. Моя незаменимость именно присваивается, вручается, можно сказать, дается мне смертью. [...] От смерти как места моей незаменимости, то есть моей сингулярности, я слышу призыв к моей ответственности. В этом смысле только смертный может быть ответственным» [DM, 64]. Итак, «*appréhender* собственной смерти» и «опыт собственной абсолютной сингулярности», по-видимому, представляют собой «один и тот же опыт». Здесь необходимо отметить, что созвучие с *apprendre* (учиться) отсылает к тому факту, что собственная смерть узнается по сопровождающему ее состоянию беспокойства. У ответа Паточки хайдеггеровский привкус, замечает Деррида. «Именно в бытии-к-смерти самость (*le soi-même*) *Jemeinigkeit* конституируется, получает доступ к

¹³⁰ Petrosino S. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Donner la mort. P. 11.

себе, то есть к своей незаменимости. [...] По сути *Dasein* должен в первую очередь отвечать за себя, за идентичность себя (*de la mêmeté de lui-même*), и не получает призыва ниоткуда, если не от себя. Впрочем, это не мешает призыву упасть на него: призыв обрушивается *на него изнутри него (dessus du dedans)*, он налагает себя на него автономно, и в этом корень автономности в кантовском понимании, например» [DM, 69–70].

Здесь Деррида ссылается на Левинаса, критически прочитывающего Хайдеггера: «Левинас хочет напомнить, что ответственность в первую очередь не есть ответственность меня самого за себя самого, что идентичность “я” (*mêmeté du moi-même*) устанавливается, происходя от иного, как если бы она была вторична по отношению к нему, приходя в себя ответственной и смертной только после моей ответственности по отношению к иному, за смерть иного и перед ее лицом. Именно потому, что *иной* смертен, моя ответственность сингулярна (*singulière*) и “неделегируема”. “[...] Смерть иного – вот смерть первая”» [DM, 70–71]¹³¹. Но Левинас упрекает Хайдеггера не только за то, что тот исходит из привилегии «собственной» смерти для *Dasein*, но и за то, что он полагает смерть только лишь как бы аннигиляцией, как бы переходом к не-бытию: «Отношение со смертью, более древнее, чем любой другой опыт, не есть видение бытия или ничто» [DM, 72]¹³². Деррида разделяет позицию учителя: «Более древний здесь – это иной, возможность смерти *иного* или смерти *для* иного. Эта смерть не проявляется в первую очередь как аннигиляция. Она устанавливает ответственность как *даяние-себе-смерти* или *жертву собственной смерти, то есть, собственной жизни*, в этическом понимании жертвоприношения» [DM, 73].

Здесь Деррида вставляет «фундаментальный» вопрос, неотступный, скрыто подразумевающийся, как нота, звучащая на заднем плане, как активная предпосылка (а, как известно, в философии предпосылки полагается хотя бы назвать), которая пронизывает всю проблематику ответственности у Паточки, и не только у него, а даже целые философии. На фоне более широкой перспективы

¹³¹ Это слова Левинаса, процитированные Деррида: Levinas E. La mort et le temps. Cours de 1975–1976 // Cahier de l’Herne. 1991. № 60. P. 38.

¹³² Это слова Левинаса, процитированные Деррида: Levinas E. La mort et le temps. P. 42.

ясно вырисовываются, помимо прочего, как сходства, так и отличия многих мыслителей: «Разница, отделяющая [Паточку] от Хайдеггера¹³³ и от Левинаса, — не только христианство (хотя бы сделаем вид, что верим гипотезе, будто Хайдеггер и Левинас просто чужды христианству в сути своих высказываний — что вовсе не так очевидно)» [Ibid.]. В этом вопросе Деррида, кажется, снова проявляет определенное уважение в отношении Паточки, о чем он говорит в начале своего текста: «Мне кажется необходимым подчеркнуть (*souligner*) последовательность мысли, которая рассматривает событие христианской тайны как абсолютную сингулярность, религию по преимуществу и неустранимое обстоятельство в совместной истории субъекта, ответственности и Европы» [DM, 16]. Поэтому, кроме христианства, двух этих авторов отличает друг от друга «идея Европы, ее истории и ее будущего» и, наконец, «нечто еретическое», присутствующее в христианской политике Паточки, что делает ситуацию, по словам Деррида, «довольно запутанной, если не сказать двусмысленной, а значит, намного более интересной» [DM, 73]. И нам не остается здесь ничего другого, как самим проникнуть в эту «интересную путаницу», неотступно следуя за ходом мысли Деррида.

У Паточки, как отмечает Деррида, мы можем найти «все элементы», выявленные хайдеггеровским и левинасовским анализами отношения смерть-ответственность, но «сверхдетерминированные, а значит, радикально преобразованные ссылкой на сетку христианских тем» [Ibid.]. Тем не менее, уточняет Деррида, это «не означает, что этот текст до последнего слова или до последней подписи христианский по сути» [DM, 73–74]. Текст Паточки очерчивает «генеалогию ответственности в Европе или ответственности как Европы, *ответственности-Европы* через декодирование определенной истории

¹³³ Немного выше Деррида предложил интересную интерпретацию зеркального отличия позиций Хайдеггера и Паточки относительно взаимосвязи онтологии и христианства: «Мысль Хайдеггера не только была постоянным движением с целью сорвать от себя, пусть с некоторыми трудностями, христианство (этот жест следует неразрывно связывать, какой бы сложной ни была эта связь, с неслыханной вспышкой антихристианского насилия, которое, о чем сегодня слишком часто забывают, было самой что ни на есть официальной и открытой идеологией нацизма). Та же хайдеггеровская мысль часто, особенно в некоторых определяющих мотивах *Sein und Zeit*, состоит в повторении на онтологическом уровне дехристианизированных христианских тем и текстов». Паточка, напротив, инверсивным и симметричным жестом «онтологизирует снова (*réontologiserait*) исторические темы христианства и приписывает откровению или *mysterium tremendum* онтологическое содержание, которое пытается отнять у него Хайдеггер» [DM, 41, 42].

тайн», то есть историю «этой ответственности в той мере – кто может с этим спорить? – в которой она проходит через определенную историю христианства» [DM, 74]. Кажется, Деррида, с одной стороны, принимает неопровержимость связи двух историй (ответственности/Европы и христианства), а с другой – минимизирует значимость того факта, был или не был Паточка христианским мыслителем, поскольку его христианство было «еретическим и гиперболическим» [Ibid.].

Чтобы мы не заблудились в этом лабиринте, Деррида вручает нам «нить Ариадны»: речь о том, чтобы уловить «логику, порождающую эти смыслы и связывающую их, внутренне и с необходимостью», логику, которая, по мнению Деррида, «не нуждается в *событии откровения или в откровении события*. Ей необходимо мыслить возможность такого события, но не само событие» [Ibid.]. Мысль о различии между «возможностью события» и «самим событием» имеет решающее значение, поскольку «позволяет в ходе такого дискурса избегать ссылки на религию как институциональную догматику» [DM, 74]¹³⁴. Деррида-философ предостерегает от такого рода «ссылки»: подтверждая, что это отличие «фундаментально», он предупреждает, что оно «тонко, нестабильно», и поэтому «требуется тонкого и внимательного анализа» [DM, 74-75]. Список философов, согласных в «этом необъятном и страшном вопросе», утверждает Деррида, выказывая большое мужество и интеллектуальную честность, «неограничен»¹³⁵.

Теперь Деррида может вернуться к тексту Паточки, чтобы проверить, «как работает дедукция, в некотором роде, логико-философская, религиозных тем», перечисленных им, в ответе на вопрос «При каком условии возможна ответственность?». Вот как Деррида передает ответ Паточки: «При условии, что Благо (*le Bien*) больше не будет объективной трансценденцией (*une transcendence*

¹³⁴ Мысль, которая взвешивает также и критическое дистанцирование Деррида от всех исторических и позитивных откровений.

¹³⁵ «Отличаясь ролями и значениями, дискурсы Левинаса, Мариона и еще, возможно, Рикера согласны в этой ситуации с дискурсом Паточки. Но, вообще говоря, этот список неограничен, и можно было бы сказать, принимая во внимание число различий, что в своем роде Кант и в своем роде Гегель, без сомнения, Кьеркегор, и, я бы осмелился сказать, даже Хайдеггер – пусть это будет провокация – принадлежат этой традиции, которая состоит в том, чтобы предлагать недогматический дубликат догмы, философский, метафизический и в любом случае *мыслительный* дубликат, который “повторяет” без религии *возможность* религии (в другом месте нам придется вернуться к этому необъятному и страшному вопросу)» [DM, 75].

objective), отношением между объективными вещами, но отношением к иному, ответом иному: опытом личной благодати и интенциональным движением. Это, по-видимому, предполагает [...] двойной разрыв: как с оргиастической мистерией, так и с платонизмом. При каком условии имеет место благодать, по ту сторону расчетов? При условии, что благодать (*la bonté*) забывает себя, что движение есть движение дара, отрекающегося от себя, то есть движение бесконечной любви¹³⁶. Необходима бесконечная любовь, чтобы отказаться от себя и чтобы *стать конечным*, воплотиться, чтобы таким образом любить иного, и притом иного как конечного иного. Этот дар бесконечной любви исходит от кого-то и адресуется кому-то. Ответственность требует незаменимой сингулярности (*singularité irremplaçable*). Только исходя из незаменимости можно говорить об ответственном субъекте, о душе как сознании своего “я”, себя и т. д. И эту незаменимость может дать только смерть, точнее говоря, боязнь смерти. [...] Но дедуцированный таким образом смертный есть некто, сама ответственность которого требует связи не только с объективным Благом, но и с даром бесконечной любви, с забывающей о себе благодатью» [DM, 76–77].

Этот ответ Паточки, по мнению Деррида, «превосходит (*passé*) логическую необходимость возможности события», поскольку «простой анализ концепции ответственности [...] требует христианского события [...] и только этого» [DM, 75–76]. Поэтому, «здесь больше не нужно выбирать между логической или не связанной с событием (*an-événementielle*) дедукцией и ссылкой на реверлятивное событие. Одно подразумевает другое» [DM, 76]. Таким образом, аргументация Паточки вырождается в дедукцию «в некотором роде» логико-философскую.

Тем не менее, не по этой причине паточкина генеалогия ответственности теряет в глазах Деррида всякую ценность. Остается в силе дедукция «возможности, что смертный получит доступ к своей ответственности через опыт своей незаменимости, которая даруется ему приближающейся смертью» [DM, 77].

¹³⁶ «Любовь (не оргиастическая), которая отвергается себя» [DM, 51]. Это слова Паточки, процитированные Деррида.

И не только. В завершение своего действия деконструкции Деррида утверждает, что «структурную диспропорцию, асимметрию между конечным и ответственным смертным с одной стороны и благодать бесконечного дара с другой стороны» можно мыслить «без явленной через откровение причины или без того, чтобы возводить ее к событию первородного греха» [Ibid.].

Проблема с точки зрения рациональности, готовой не уклоняться от участвующих в игре разнообразных факторов, возникает в тот момент, когда Паточка утверждает, что такая диспропорция «неизбежно преобразует опыт ответственности в виновность» [DM, 77]. Здесь ясно ощущается влияние Хайдеггера. Деррида не упускает случай отметить это в аргументации Паточки: «Я никогда не был, я никогда не буду соответствовать масштабу этой бесконечной благодати и безграничности дара [...]. Эта виновность первородна (*originnaire*), как и грех, который называется таким же именем. Прежде всякой определенной вины (*faute*), поскольку я ответственен, я виновен» [Ibid.]. Деррида комментирует: «[Паточка] выводит виновность и грех, а значит, покаяние, жертву и поиск спасения, из состояния ответственного индивида» [DM, 78]. Внимание! Паточкина дедукция в конце концов лишается одного условия структурной диспропорции, выявленной в начале. Какого именно? «Этой бесконечной любви».

В длинной цитате из Паточки, которой завершается часть «*Donner la mort*», посвященная чешскому философу, Деррида указывает на эту потерю: «Ответственный человек как таковой есть “я”, индивид, он не прячется (*ne coïncide*) ни за какой ролью, которая может быть ему отведена [...] как говорит Платон в мифе о выборе судьбы. Это ответственное “я”, поскольку в очной ставке со смертью и ничто [...] оно взяло на себя то, что каждый может совершить только в себе и в чем он незаменим. Но теперь индивидуальность входит в отношение с бесконечной любовью, и человек становится индивидом, поскольку в отношении с ней он виновен, он *всегда* виновен» [Ibid.]¹³⁷. Деррида замечает: «Паточка выделяет “*всегда*”: наравне с Хайдеггером он таким образом определяет изначальную виновность, которая не ждет даже, чтобы был совершен

¹³⁷ Это слова Паточки, процитированные Деррида.

определенный проступок, преступление или грех, виновность, *a priori* включенную в ответственность, в изначальную *Schuldigsein*, что можно перевести и как ответственность, и как виновность¹³⁸; но Хайдеггеру, чтобы анализировать изначальную *Schuldigsein*, не нужно ссылаться, или, по крайней мере, ссылаться явно, на эту диспропорцию в сравнении с бесконечной любовью» [Ibid.].

«Наравне с Хайдеггером... но Хайдеггеру»: дедукция еретика Паточки, казалось, обещавшая в начале быть в большей степени рациональной, то есть принять во внимание большее количество факторов («структурная диспропорция», «конечный смертный», «бесконечный дар»), под конец, по видимому, оказалась укрощена и сведена к логической «изначальной *Schuldigsein*» лютеранина Хайдеггера.

Вернемся к красной нити ответа на вопрос «При каких условиях возможна ответственность?». Деррида не устает подчеркивать связь у Паточки ответственности и секретности. Кажется, Деррида считает опыт секретности ядром, *ubi consistat*¹³⁹ множества других разновидностей опыта (жертва, тайна, боязнь, страх, тревога, ужас, паника, томление, дрожь, молчание, неразделенность и др.). В диалоге о связи ответственность-секретность Деррида упоминает имена многих представителей современной философии и литературы, в частности, Кьеркегора, Кафку, Бодлера, Ницше. Необъятное пространство в границах между историей, философией, литературой, религией, мистериями, этикой, правом, политикой и т. д., в которое Паточка вплетает начало и развитие своей генеалогии ответственности и субъекта, все еще остается той областью, где Деррида предпочитает действовать под знаком гипер-феноменологической строгости и нестигаемой рациональности.

В центральной части «Donner la mort» Деррида выявляет в библейском рассказе о жертвоприношении Исаака¹⁴⁰, то есть задолго до появления

¹³⁸ В «Политиках дружбы» Деррида подчеркивает «*Dasein*, изначально ответственный, задолжавший или наделяемый ответственностью (*schuldig*), но “в” истине, которая, столь же изначальна, является “не-истиной” (“Но *Dasein* со-изначально (*gleichursprünglich*) находится в не-истине”)) [РА, 76]. *Schuldig sein* может также означать «быть в долгу» (*Schuld* означает “вина”, “долг”).

¹³⁹ точка опоры (*лат.*).

¹⁴⁰ Известный отрывок из Быт. 22.

христианства¹⁴¹, момент, когда *образ секретности, по-видимому, дается, как изначальное место проявления сплетения сингулярности и смертности*. Прочтение «Страха и трепета»¹⁴² подталкивает Деррида к перевороту в понимании генезиса субъекта, призванного ответить *mysterium tremendum*, «пугающей тайне, секретности, вызывающей трепет» [DM, 79]. Деррида задается вопросом, каков источник этого трепета, и начинает ответ с феноменологии трепета¹⁴³. В определенный момент он утверждает: «Но есть нечто еще более тяжкое в истоке этого трепета. [...] Бог хранит молчание относительно своих мотивов, и Авраам тоже, и даже сама книга подписана не Кьеркегором, а Иоханнесом де Силенцио» [DM, 83, 85]. Деррида спрашивает, почему Кьеркегор использует псевдоним, такой псевдоним, а не подписывается собственным именем. И отвечает: «Этот псевдоним хранит молчание [...] Как и все псевдонимы, кажется, он предназначен для того, чтобы хранить в секрете истинное имя как патроним, то есть имя отца творения или, лучше сказать, имя отца отца творения. Этот псевдоним [...] напоминает нам об одной очевидности: размышление, связывающее проблему секретности с проблемой ответственности, с самого начала (*d'entrée de jeu*) ориентируется в направлении имени и подписи. Часто об ответственности думают, что она состоит в том, чтобы действовать и ставить подпись *от собственного имени*. Ответственное размышление об ответственности заранее заинтересовано во всем том, что может произойти с именем в псевдонимичности, метонимии, омонимичности, заинтересовано в том, что может быть *истинным именем*. Иногда это можно в большей степени действенным, подлинным образом сказать или желать в секретном имени,

¹⁴¹ Немного выше, в связи с возникновением темы асимметрии во взгляде, Деррида уже кое-что предлагал: «Ссылка на эту глубокую асимметрию доступности для взгляда иного – это мотив, [...] возникающий в первую очередь и только в христианстве? Оставим в стороне вопрос – выяснить, можно ли найти хотя бы эквивалент этого “до” или “после” Евангелий, в иудаизме или в исламе» [DM, 48].

¹⁴² Название в оригинале: Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik of Johannes De Silentio. København : C. A. Reitzel, 1843. – VIII; 133 s. На странице 82 Деррида цитирует: «Søren Kierkegaard. *Crainte et tremblement dans Œuvres Complètes*, t. V, tr. P. N. Tisseau et E. M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, 1972. 199 p.». Мы будем обращаться к ее итальянскому и русскому переводам: Kierkegaard S. *Timore e tremore (Страх и трепет)* / red. di C. Fabro. Milano : BUR, 2016. 192 p. ; Кьеркегор С. *Страх и трепет* / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М., 1993. С. 13–112.

¹⁴³ «Секретность всегда *заставляет* трепетать» [DM, 79], «в большинстве случаев мы не знаем и не видим – то есть, он секретен – истока того, что надвигается на нас», «трепет – это опыт секретности или тайны» [DM, 80].

которым *называют себя и дают себе* [...], в псевдониме, а не в легитимной официальности публичного патронима» [DM, 85].

Также и Кьеркегор прежде, чем поставить подпись или начать говорить от собственного имени (здесь мы возвращаемся к утверждениям, сделанным в начале этого раздела), признает, что он был «вовлечен [...] в своего рода гетерономное и асимметричное искривление социального пространства, а точнее отношения к иному» [РА, 258], а точнее, отношения к «отцу отца творения»¹⁴⁴. Сразу после этого напоминания о подписи и имени, углубляя ответ на вопрос о «трепете», Деррида говорит: «Трепет в “Страхе и трепете” является – так кажется – опытом жертвы» [DM, 85]. В псевдонимичности подразумевается признание, «жертвенное» по своей природе, то есть признание со стороны Кьеркегора, что *истинным* отцом творения, *истинным* подписавшим, является не он сам, Кьеркегор, и что творение не его собственное, а *иного*, «отца отца творения»¹⁴⁵. И только как де Силенцио он тоже становится «отцом» творения, со-автором, и может скрепить его своей второй подписью только в той мере, в которой он согласится быть вовлеченным и порожденным в том же молчаливом опыте от отца (Бога) к отцу (Аврааму): «Бог хранит молчание относительно своих мотивов, и Авраам тоже, и даже сама книга подписана не Кьеркегором, а Иоханнесом де Силенцио» [Ibid.]. Жертва есть признание и принятие не-собственного, действующего в слове, она есть «да» иному в действии и действием иного, она есть «да», о котором «я» открывает, что это «я» порождено в нем и им. Превращено в свидетеля.

¹⁴⁴ В последней части «Donner la mort», исследуя начало литературы, Деррида задается вопросом, кто является отцом письма «отца» Кафки [DM, 178 et suiv.; 190 et suiv.] и видит в этом пример нерешимости подписи [ср.: DM, 191]. «Литература, видимо, начинается там, где больше неизвестно, кто пишет и кто подписывает рассказ о призыве и о “Вот я!” между абсолютными Отцом и Сыном!» [DM, 179]. Финальная часть «Donner la mort» вращается вокруг вопроса: «Как согласовать между собой эти темы молчания, секретности и прощения?» [DM, 167]. Деррида пытается ответить, подчеркнуто прибегая к помощи литературы, проясняя свою гипотезу связи истоков секретности («того, что литература воспринимает лучше, чем философия») и литературы.

¹⁴⁵ Эпизод из личной жизни Деррида-отца может прояснить отношение философия-биография: «Для Жака Деррида вопрос о подписи уже давно является важной темой. Он не может понять, почему его старший (*aîné*) сын хотел изменить свою фамилию (*nom*). В его глазах это почти отступничество. И когда Эммануэль Левинас скажет ему, что он считает это решение “очень благородным”, он будет смущен. В диалоге с Маурицио Феррарисом Деррида признается: “Всегда имеет место неадекватность самой идеи отцовства. Вы не можете подписать (*signer*) ни сына, ни дело. Быть отцом – значит пережить чрезвычайно радостный и болезненный опыт, что он не является отцом. [...] Отцовство – это ни состояние, ни владение”. И он будет настаивать еще больше на вопросе “имени, которое мы получаем, или имени, которое мы даем себе” в маленькой книге “Страсти”» (Peeters B. Derrida. P. 498–499). Свет проливают следующие слова Деррида: «Дар имени дает то, что сам не имеет» [ЭИ, 131].

*Под перекрестным огнем секретности, молчания и жертвы, кажется, открывается место, порождающее ответственность и субъект. Секретность по сути своей связана с жертвой. Почему? Дальмассо хорошо разъясняет это обстоятельство: «В знании присутствует не-знание, перепад высот, который является определяющим, по существу “жертвенным”, так выражается Деррида. Действительно, в ответе присутствует *секретность*. Отвечать в форме ответа, в котором не предполагается знание как господство над тем, что включается в ответ. В этой форме ответа действует секретность. Речь идет о своего рода ответе за себя, который имеет *форму свидетельства*. Свидетельство означает, что невозможно отвечать, или отвечать *на* ответ, в рамках доказательства, проверки или испытания в смысле полного контроля знания. Под секретностью понимается не только лишь непроизносимое, неназываемое, но невозможность, невозможность в действии в имени»¹⁴⁶. *Секретность – это не то, у чего нет имени, но то, что действует в имени. Не собственное в действии в имени.* Дальмассо продолжает: «Даже если имя в силу самого того факта, что оно называется, в силу самого факта, что мы в наименовании, в определенном смысле является *именем собственным*. Противопоставление собственного и несобственного руководит актом наименования и осуществляет за ним надзор. Секретность – это имя того, что делает возможным подобное противопоставление [...], это то, что от начала является условием самого движения дискурсивности. Проблема секретности, другими словами, касается недостижимости и непрозрачности истока, нечистоты истока как структуры дискурса вообще и той формы дискурса, которая есть философия»¹⁴⁷.*

¹⁴⁶ Dalmasso G. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Il segreto del nome. P. 16–17. «Следовательно, секретность не есть проблема скрытого, глубины, недостижимости, невыразимого в логическом, дискурсивном смысле. Невыразимое, как и для неоплатоников, для Деррида есть перформативное. Невыразимое не есть проблема порога выразимого, не метафизическое заперденье, оно касается изначального замешательства субъекта относительно собственности его дискурса. Вот почему рождается проблема обращения и молитвы, не просто как вопрос благочестия-богословия, но как структура *logos* Запада», – говорил Дж. Дальмассо на семинаре, посвященном статьям Деррида «Nombre de oui» и «Comment ne pas parler», проходившем в Милане в центре «Prologos» 17 февраля 2017 г.

¹⁴⁷ Dalmasso G. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Il segreto del nome. P. 17.

Именно по этой причине Кьеркегор считает себя не «философом», но «писателем»¹⁴⁸, и по той же самой причине он ведет свою исполинскую битву против господствующей философско-этической системы – гегельянской¹⁴⁹, с ее притязанием на тотализацию знания в терминах общности в ущерб сингулярности, индивидуальности, которая, согласно Кьеркегору, напротив, является подлинной данностью, несводимой к знанию как системе¹⁵⁰. Деррида принимает эту кьеркегоровскую интуитивную догадку об абсолютной ценности единичного Индивида и сингулярности, которая, при тщательном рассмотрении, является другим именем, одним из имен *différance*. Но как устанавливается эта сингулярность-субъектность?

Здесь мы снова встречаемся с Левинасом. Благодаря его влиянию, как мы отмечали выше, Деррида формализует условия установления субъектности «в подчиненности» и «в ответе»: «Слово “я” означает “вот я!”». «*Вот я!*» – это *расположенность натянуть тетиву своего лука не в направлении себя самих, а в направлении иного, который проявляет себя*. Поэтому эти слова – «Вот я!» – подразумевают тройной опыт секретности-молчания-жертвы. Только в секретности («не высказывая главного, то есть секрета между ним и Богом») Авраам «принимает ответственность, которая состоит в том, чтобы всегда быть одному и быть укрытым в собственной сингулярности в момент решения. Так же как никто не может умереть вместо меня, никто не может принять решение [...] вместо меня» [DM, 87]. Авраам у Деррида, прочитывающего Кьеркегора, по-видимому, раздираем двойным требованием послушания Богу и жертвоприношением самого дорогого, что у него есть. К. Реста, сохраняя

¹⁴⁸ «Создатель данного произведения, – пишет Кьеркегор-Де Силенцио в предисловии к работе, – никоим образом не является философом, он не понял настоящей философской системы, он не знает, есть ли тут какая-нибудь система и завершена ли она [...] он является *poëte et eleganter* ([говоря] поэтически и изящно) – неким свободным творцом, который не создает никакой системы и не *обещает* никакой системы, не подписывается ни под одной системой и не предписывает ничего никакой системе. Он пишет, поскольку для него это роскошь, – тем более притягательная и очевидная, чем меньше тех, кто покупает и читает им написанное. [...] Он заранее предвидит свою судьбу – быть совершенно забытым» (Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 16–17).

¹⁴⁹ Здесь невозможно проанализировать контекст, а значит, взаимное влияние «протестантизма» и философских течений того времени, в частности, гегельянства.

¹⁵⁰ К. Фабро, один из ведущих специалистов по Кьеркегору, замечает: «Эту ситуацию Кьеркегор, в противоположность горизонтальному морализму имманентности, называет “телеологическим прерыванием этики”, в котором Индивид (Авраам, Мария и каждый истинный верующий) становится выше общего, что теоретизировано в “Метафизике нравов” Канта и “Философии права” Гегеля» (Fabro С. Prefazione (Предисловие) // Kierkegaard S. Timore e tremore (Страх и трепет). P. 14).

верность тексту Деррида, замечает: «Решение, которое невозможно принять, и все же единственное, по-настоящему ответственное, потому что оно должно проявить послушание двум в равной степени требовательным императивам, двум противоречивым требованиям, в каждом из которых заключена своя “правота”»¹⁵¹.

Свидетельство Авраама гиперболизирует апорийный и парадоксальный характер ответственности. «Единственный Авраам», «конечный смертный», в момент решения отвечает «абсолютному долгу»: он не поверяет никому то, что Бог приказал ему одному, ни жене Сарре, ни слуге Елиезеру, ни сыну Исааку; но таким образом он совершает предательство этики, то есть «конечности», «поскольку высочайшее выражение этики, по мнению Кьеркегора, – то, которое связывает нас с нашими родными и близкими» [DM, 86]. «Для Авраама, – утверждает Кьеркегор, – этика есть искушение. [...] Этика как снятие ответственности, неразрешимое и поэтому парадоксальное противоречие между ответственностью *вообще* и ответственностью *абсолютной*. Абсолютная ответственность не есть ответственность, в любом случае, не есть общая ответственность или ответственность вообще, [...] как если бы абсолютная ответственность больше не должна была зависеть от *концепции* ответственности и поэтому должна была оставаться непостижимой, или же невысказанной, чтобы быть тем, чем она должна быть: то есть быть безответственной, чтобы быть абсолютно ответственной» [DM, 89].

¹⁵¹ Resta C. L'evento dell'altro. P. 60. В этой связи спросим себя: каково «содержание» жертвы Авраама: «Что ему дороже всего»? Какие это «два в равной степени требовательных императива»? Действительно ли речь идет о «двух противоречивых требованиях»? Позволим себе краткий экскурс. После долгой истории отношений с Богом (приказ Аврааму покинуть его землю, обещание потомства, многочисленного, «как звезды небесные и как песок на берегу моря», близость Бога, которую Он показывал в разных, в том числе драматичных, обстоятельствах и т. д.), после жизни в долгом ожидании, наконец, наступает прекрасный день: Сарра производит на свет желанного Исаака. С течением дней сердцем старого отца вероятно завладела привязанность тем более чрезмерная, чем сильнее были ожидание перед рождением, а затем – предчувствие конца. В сердце Авраама одновременно жили, почти как законы, равные по достоинству и ценности, радостное удивление перед лицом дара, полученного в старости, огромная боль от того, что рано или поздно, что все равно казалось рано, он его потеряет, естественное стремление распоряжаться ребенком и фантазировать о его будущем, одним словом, обладать им (и сжимать хватку по мере того, как страх потерять его стискивал его сердце). Образы и чувства настолько сильные, что они превратились в «императивы» и «требования», могли взять верх, вплоть до того, что могли отвлечь Князя веры от самой веры, то есть оторвать его от осознания истины о себе: что Бог есть все и что все принадлежит Богу. И что же делает Бог? Чтобы отвлечь Авраама от этого отвлечения и вернуть его к истине, Он просит о жертве (не Исаака, а его образа, то есть «я» Авраама, неистинного «я», которое больше не порождается иным, отношением с иным). Бог подвигает Авраама принести жертву, то есть заново признать истинное положение вещей, признать и принять, что Исаак не является его собственностью, но (делом, даром) Иного. Признать отца отца.

Итак, в сердцевине ответственности скрыт неизлечимый раскол, то есть раскол между «ответственностью *вообще*» и «ответственностью *абсолютной*». Это очевидным образом следует из противостояния-столкновения Кьеркегора и Канта: «Кант говорил, что поступать нравственно означало “поступать из чувства долга”, а не просто “соответственно долгу”», для Кьеркегора, напротив, «действие “из чувства долга” в универсализируемом смысле закона» есть «неподчинение абсолютному долгу» [DM, 92]. Абсолютный долг не есть утверждение долга ради долга, долга как задолженности, но утверждение абсолютного отношения, и он «подразумевает своего рода дар или жертву, которая приносится вере сверх задолженности и долга, долга как задолженности. В этом измерении возвещается “даяние смерти” (*un “donner la mort”*), которое, сверх человеческой ответственности, сверх универсальной концепции долга, отвечает абсолютному долгу» [Ibid.]. В опыте жертвы возвещается новое имя: «своего рода дар или жертва», даяние смерти в жертвенном приношении как ответ абсолютному долгу.

Абсолютный долг «даяния смерти» в логике, которая, по мнению Кьеркегора, выводится из Евангелия, по-видимому, подразумевает в натуралистическом порядке человеческой жизни «долг ненависти»: «Если кто приходит ко Мне [говорит Иисус] и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником»¹⁵². Деррида не уклоняется от парадоксального хода мысли Кьеркегора, в соответствии с которым, если даяние смерти подразумевает ненависть, то ненависть, в свою очередь, подразумевает любовь: «Ненависть Авраама к этике, а, следовательно, к своим (семье, друзьям, близким, нации, наконец, ко всему человечеству, к человеческому роду и племени) должна оставаться абсолютно болезненной. Если я даю смерть тому, что я ненавижу, это не жертва. Я должен пожертвовать тем, что я люблю. [...] Я должен ненавидеть и

¹⁵² Лк. 14:26. В примечании к *La Bibbia di Gerusalemme* (Иерусалимской Библии) говорится: «“И не возненавидит”: гебраизм. Иисус не требует ненависти, но полного и немедленного отдаления» (см.: *La Bibbia di Gerusalemme* (Иерусалимская Библия). Bologna, 1991. P. 2233). Отдаление есть парадоксальное условие как любви, так и познания. Действительно, чтобы рассмотреть картину, нужно отойти от нее на некоторое расстояние. Семитизм, использованный Лукой, не равнозначен «обязанности ненавидеть» как таковой. Действительно, это слишком наивно противоречило бы известной заповеди любви к Богу и ближнему (ср.: Лк. 10:27) и даже к врагу (Лк. 6:27), заповеди, на которую Деррида также ссылается ниже [ср.: DM, 141].

предать своих, то есть дать им смерть в жертве, не в силу того, что я их ненавижу – это было бы слишком просто, – а в силу того, что я их люблю» [DM, 92–93]. И люблю их абсолютной любовью: «Бог не попросил бы Авраама дать смерть Исааку, то есть дать эту смерть в жертвенном приношении Ему самому, Богу, если бы Авраам не любил своего сына абсолютной любовью» [DM, 94].

И вот, возможно, мы достигли самого глубокого уровня в бездне опыта ответственности как абсолютного долга. (Нужно было уже с самого начала обратить внимание на использование – все более настойчивое – в текстах Деррида терминов, движущихся по орбите вокруг черной дыры «абсолютного», но всегда остающихся в границах галактики, центральная ось которой вращается вокруг полюсов «конечности» и «смертности»). Деррида категоричен на этот счет: «Рассказ¹⁵³ о жертвоприношении Исаака можно было бы прочесть как художественное развитие парадокса, содержащегося в концепции долга или абсолютной ответственности. Эта концепция ставит нас в отношении (без отношения, и в двойной секретности) с абсолютным иным, с абсолютной сингулярностью иного» [DM, 95], ставит нас в отношении с «признанием в любви, которая умоляет: скажи мне, что любишь меня, скажи мне, что обращен ко мне, к единственному, к иному как единственному – прежде всего, превыше всего, безусловным образом, и поэтому дай смерть, дай смерть твоему единственному сыну, и даруй мне эту смерть, которую я прошу у тебя, которую я даю тебе, прося ее у тебя» [DM, 102–103].

Структурная диспропорция между «*конечным* смертным» и «*бесконечным* даром», отмеченная в разборе текста Паточки, уступает теперь место образу отношения «без отношения» между «*абсолютной* ответственностью» и «*абсолютной* сингулярностью иного». Авраам становится свидетелем, тем, кто вступает в «абсолютное отношение с абсолютным» [DM, 104]. Что происходит в «конечном смертном» Аврааме, что происходит с Авраамом, когда он вступает в абсолютное отношение с абсолютным, с «абсолютной сингулярностью иного»?

¹⁵³ Этот рассказ, – замечает Деррида, – даже «если считать его сказкой», содержит определенную нравственность, более того «саму нравственность, в тот момент, когда она вводит в действие дар дарованной смерти» [DM, 95–96].

«Авраам чувствует себя свободным. Он действует, как если бы он был освобожден от любого долга в отношении своих, своего сына и людей, но он продолжает любить их. Чтобы он мог принести их в жертву, необходимо, чтобы он *любил* их и был бы *должен* им все. Не являясь таковым, он чувствует себя освобожденным от любого долга в отношении своих, в отношении человеческого рода и общего закона этики, освобожденным абсолютностью единственного долга, связывающего его с единым Богом. Абсолютный долг избавляет его от любой задолженности и любого долга. Абсолютная аб-солюция» [DM, 103–104]. Авраам, который, в отличие от трагического героя, «не может ни говорить, ни поделиться, ни плакать, ни жалеть себя» – «он пребывает в абсолютной секретности» [DM, 104], – в истории с жертвоприношением Исаака, по-видимому, представляет собой образец первичной структуры ответственности, поскольку отсылает к теме смерти (данной) и секретности (в даянии смерти), а значит, к деянию незаменимой сингулярности, без которой Авраама не было бы, он «больше не был бы Авраамом, единственным Авраамом в исключительном отношении с единственным Богом. Неспособный дать смерть, неспособный пожертвовать то, что он любит, а следовательно, неспособный любить и ненавидеть: он больше ничего не мог бы дать» [DM, 105]. Дальше Деррида назовет «абсолютной аксиомой» эту секретность, смысл которой «не в том чтобы скрыть нечто», но в «чистой исключительности тет-а-тет с Богом», в «секретности этого абсолютного отношения» [DM, 203]¹⁵⁴.

Можно было бы подвести итог всей этой истории с помощью заголовка «Авраам, или рождение “я”, личности». Кажется, Деррида всерьез принял вопрос («узнать, что такое личность»), который, согласно Паточке, «в христианском мировоззрении еще не получил в полной мере тематического развития» [DM, 44]¹⁵⁵. Дальмассо, прочитывающий Деррида, предлагает, как обычно, свою точку зрения, достойную упоминания: «Тематизировать понятие личности означает проникнуть в секретное сплетение ответственности, означает

¹⁵⁴ Ср. также: DM, 171.

¹⁵⁵ Это слова Паточки, процитированные Деррида.

преследовать “да” до самой точки его зарождения. [...] Секретность есть то, что движет, именно что секретно, всеми нашими “да”. Секретность, достойная этого имени, мыслима только исходя из “да”»¹⁵⁶.

В главе «*Tout autre est tout autre*» (Любой/совершенно иной есть любое/совершенно иное) Деррида перечитывает, то есть деконструирует, вопрос асимметрии взгляда¹⁵⁷, связанной с темами секретности, жертвы, ответственности «и особенно экономической справедливости» [DM, 134], в свете избранных евангельских отрывков и выражений, в частности, слов Христа «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе»¹⁵⁸. Асимметрия означает «иную экономику жертвы» [DM, 139], «экономику бесконечную и асимметричную», «без-мерную», «включающую в себя отказ от исчислимого воздаяния, отказ от товаров и торговли, от экономики в смысле измеримого и открытого для симметрии вознаграждения. [...] *Но* (курсив мой – А. Ф.) бесконечный расчет занимает место расчета конечного» [DM, 145–146].

Сухим «но», предполагающим возможность противопоставления, Деррида деконструирует гиперболическую логику «экономики жертвы»: лицемерие и идолопоклонство. Ситуация проясняется, «за исключением божественной ясности, [...] заключающей в себе самую секретную секретность» [DM, 146]. «*Tout autre est tout autre*!» Поэтому, подчеркивает Деррида, необходимо «понимать слова “и Отец твой видящий тайное, воздаст тебе” иначе, чем пропозицию о том, что такое Бог» [DM, 146]. Что не означает невозможность или запрет говорить хоть что-то о Боге. «Возможно, следуя иудео-христианско-мусульманскому требованию, но также рискуя обратить его против этой традиции, необходимо мыслить Бога и имя Бога без этого представления или этой идолопоклоннической стереотипии» [DM, 147]. Итак, Деррида может сказать:

¹⁵⁶ Dalmasso G. Postfazione (Послесловие) // Derrida J. *Donare la morte*. P. 195–196; 198.

¹⁵⁷ «Когда Кьеркегор-Де Силенцио делает довольно прозрачную отсылку к Евангелию от Матфея, отзвук аллюзии к “отцу твоему, видящему тайное, *qui videt in abscondito, o blepôn en to kryptô*” разносится на больше “нотных линеек”. Она описывает, прежде всего, отношение с совершенно иным, а значит, абсолютную асимметрию. Этого достаточно, чтобы вызвать трепет перед *mysterium tremendum*, и это вписывается в порядок взгляда. Бог видит меня, видит секретное во мне, но я Его не вижу» [DM, 125].

¹⁵⁸ Ср.: Мф. 6:4,6,18. Кьеркегор в заключительной части «Страх и трепета» относит эти слова к жертве Авраама. Деррида комментирует: «Бог возвращает ему его сына и через абсолютный дар высочайше решает заново вписать жертву в экономику, через нечто, следовательно, напоминающее воздаяние» [DM, 131].

«Бог есть имя возможности для меня сохранить секретность, которая видна внутри, но не извне» [Ibid.]¹⁵⁹. Дальмассо замечает, что дискурс Деррида «не рассеивается в иррациональном или в рациональном, но определяет, конечно, в этом случае – в зависимости от истинности теории, генеративную структуру сознания»¹⁶⁰.

Итак, «эта структура невидимого внутреннего мира», или «субъектность», проявляется «как история секретности, одновременно секретная и лишенная секретности. Эта история также является экономикой», иной экономикой, «экономикой, в достаточной мере двусмысленной, чтобы она *производила впечатление*, будто включает в себя не-экономику» [DM, 147–148].

Очерчивая эту последнюю фазу не-экономической экономики, Деррида встречает на своем пути Бодлера со «Школой язычников» и Ницше с «Генеалогией морали».

Одновременно евангельская и еретическая, литературная гипербола критики христианства Бодлером позволяет Деррида прояснить конечную несводимость дара к расчету: «Превращение дара в расчет в одно мгновение уничтожает, как бы изнутри, ценность того самого, что было даровано», «объект (дара)» [DM, 153]. Избегать этого разрушения подразумевает «дарить, не зная этого, без осознания и без признательности». Это, однако, подразумевает отдачу под суд «сфабрикованной тайны, договора, который содержит секретный пункт: а именно то, что Бог, поскольку Он видит тайное, сможет воздать бесконечно больше» [Ibid.]. Как следствие, «это знание *одним махом* основывает и разрушает

¹⁵⁹ «Поскольку имеет место эта структура сознания, бытия-с-собой, речи, то есть продуцирования невидимого смысла, раз уж во мне, *благодаря слову, невидимому как таковому*, есть свидетель, которого другие не видят и который, следовательно, *одновременно является иным относительно меня и более близким мне, чем я сам (à la fois autre que moi et plus intime à moi que moi-même)*, поскольку я могу поддерживать секретное отношение с собой и не говорить всего, поскольку есть секретное и секретный свидетель во мне и для меня, есть то, что я называю Богом, (есть то,) что я называю Богом во мне, (есть то, что) я зовусь Богом (*je m'appelle Dieu*) – эту фразу трудно отличить от “Бог зовет меня” (“*Dieu m'appelle*”), – потому что именно при этом условии я зовусь или назван в секретности. Бог – во мне, это абсолютное “я”, это та структура невидимого внутреннего мира, которая называется в кьеркегоровском смысле субъектностью» [DM, 147].

¹⁶⁰ Dalmasso G. Postfazione (Послесловие) // Derrida J. Donare la morte. P. 204. И в этой связи Дальмассо еще замечает: «Имманентные расширения рейнской мистики, попытки лаицизации (*laicizzazione*) в стиле Фейербаха, мне кажется, разбиваются вдребезги перед лицом столь же неоспоримой, как и недостижимой топологии этого прочтения» [Ibid.].

христианские понятия ответственности и справедливости и *одновременно* их “объекты”» [DM, 154].

Что касается Ницше, Деррида напоминает, прежде всего, его определение истока ответственности как «театра жестокости и жертвоприношения» [Ibid.], а значит, обвинения в адрес Канта и христианства. И, ограничиваясь шутливым замечанием в адрес критики первого («От категорического императива старины Канта несет жестокостью» [Ibid.]), Деррида подробно останавливается на язвительных выпадах Ницше против христианства, виновного в «саморазрушении справедливости в благодати» в «жестокой экономике [...], договоре, где фигурируют дебет и кредит, жертвоприношение и месть» [DM, 155]¹⁶¹.

Остановимся подробнее на этом головокружительном финале. Деррида напоминает, что «эта жертвенная *hubris* (спесь)» есть то, что Ницше саркастически называет «гениальным ходом христианства» [DM, 156]¹⁶². До определенного момента он соглашается с Ницше: «Христианство приводит эту экономику к крайности в жертве Христа из любви к должнику – это та же экономика жертвоприношения» [Ibid.]. Наконец, он цитирует слова немецкого мыслителя: «Пугающая и парадоксальная уловка, позволившая человечеству обрести временное облегчение, то облегчение, которое было гениальным ходом *христианства* (*jenem Geniestreich des Christentums*): Бог сам приносит себя в жертву, чтобы заплатить долги человека, [...] Бог, который сам может освободить человека от того, что для самого человека стало непростительно (*unablosbar*), кредитор (*der Gläubiger*) отдающий себя за своего должника (*seinen Schuldner*), ради любви (кто в это поверит? – *solte man's glauben?*), ради любви к своему должнику!...» [Ibid.].

Но Ницше в глазах Деррида, несмотря на его разрушительную пародию, на самом деле заканчивает тем, что выявляет не поддающуюся деконструкции связь между ответственностью секретного и не поддающимся умалению опытом

¹⁶¹ Деррида цитирует: Nietzsche F. La Généalogie de la morale. Deuxième dissertation, § 4 / tr. H. Albert modifié. Paris, 1964. P. 86.

¹⁶² Немного выше Деррида отметил: «“Гений христианства”, как говорит впоследствии Ницше, который, возможно, в момент, когда высмеивает литературу Шатобриана, все еще наивно верит, будто знает, что значит *верить*, *внушать веру* или *доверять*, в этом марше или товарах бесконечного (*en cette marche ou marchandise de l'infini*)» [DM, 148].

верования. «Если он и существует, “гениальный ход” происходит только лишь в момент этого бесконечного разделения секретности» [Ibid.]. Прежде жертвенной *hubris* идет бесконечное разделение секретности, согласно Деррида, и если это разделение можно приписать христианству, то к этому необходимо присовокупить и другую секретность, то есть «переворот и инфинитизацию, которые наделяют Бога, Иного или имя Бога, ответственностью за то, что остается более секретным, чем что бы то ни было, не поддающийся умалению опыт, посередине между кредитом и верой, *верование*, подвешенное между верой кредитора (*Gläubiger*) и верованием (*Glauben*) верующего. Как *верить* этой истории *верования* или *кредитора*?» [DM, 157].

Тетива лука вопроса Ницше, хотя это вопрос иронический, или риторический, в действительности забрасывает стрелу вопроса «дальше ответа», то есть за пределы наивной самонадеянности «полагать, будто знает, что значить верить» [Ibid.], к той «секретности, которая способна вместить структуру и само возникновение секретности», то есть к Иному, «который верит, что мы верим Ему»¹⁶³. Справедливость свершилась! Деррида удается сохранить полноту факторов («структурная диспропорция», «конечный смертный», «бесконечный дар»), которая сведена у Паточки и Хайдеггера к виновности и является непростительной, согласно Ницше.

1.6 «Этика как гостеприимство»

Размышления Деррида об этическом базируются на том, что я уже должен быть принят иным, бесконечным¹⁶⁴ иного, бесконечным как иным, который предшествует мне, чтобы стать тем субъектом, постоянно пребывающим в процессе становления, каковым я являюсь. Такая асимметрия факта, что я был принят пред-изначально, подразумевает переопределение субъектности в терминах гостеприимства. Субъектность приходит в себя внутри движения, в

¹⁶³ Dalmasso G. Postfazione (Послесловие) // Derrida J. Donare la morte. P. 207.

¹⁶⁴ По мнению Петрозино слово «бесконечное» для Деррида означает природу гостеприимства, а для Левинаса – сознание. Ср.: Petrosino S. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Donare la morte. P. 43.

котором, принятая, она принимает иного, которым она уже (была) принята. Поэтому Деррида безапелляционно и антикартезиански утверждает, что *субъект есть хозяин/гость*. Не *cogito*, а разве только *cogitor*. Однако, внимание! Бытность субъекта хозяином/гостем подразумевает определенное отделение: «Оно [сознание себя “у себя” (*la conscience de soi “dans sa maison”*)]¹⁶⁵ совершает отделение позитивно, не выступая в качестве отрицания бытия того, от которого оно отделяется. Но именно так оно способно осуществить принятие. Субъект – это хозяин/гость» [Ad, 101–102]. Таким образом, согласно Деррида, субъектом человеческий индивид становится и может быть только в качестве члена общества, то есть как социальное существо.

Деррида заново определяет субъектность как гостеприимство, отделение без отрицания, а значит, без исключения – тут важно повторение «без», – поскольку субъектность не отрицает и не исключает то, от чего она отделяется. Мы вернемся к этому на следующих страницах, когда будем говорить об асимметрии.

Сознание есть гостеприимство: гостеприимство, отвечающее на полученное гостеприимство, гостеприимство, принимающее гостеприимство, которое ему предшествует и его принимает. «Интенциональность есть гостеприимство, – буквально утверждает Левинас. Сила этого глагола-связки заводит гостеприимство очень далеко. Нет какого-то интенционального опыта, который, здесь или там, испытывал бы – или нет – ограниченный опыт чего-то, что мы назвали бы [...] гостеприимством. Нет, интенциональность открывается, начиная с собственного порога, в своей самой общей структуре, как гостеприимство, принятие лица, этика гостеприимства, а значит, этика вообще. Действительно, гостеприимство не есть в первую очередь какая-то область этики и даже [...] не название вопроса права или политики – оно есть сама этичность (*l'éthicité même*), целое и принцип этики» [Ad, 94].

¹⁶⁵ Это перевод по французскому тексту, «у себя» – из русского перевода: Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. 416 с. Деррида цитирует TI, 276.

В русле глубокой связи с трудами Левинаса¹⁶⁶ Деррида ставит вопрос об изначальной этике, этике как гостеприимстве: говорить «да» в ответ на «да» иного, который в каждый момент предшествует мне, принимая мое лицо. «Гостеприимство становится самым именем того, что открывается лицу, того, что, точнее говоря, “принимает” его. Лицо всегда вручает себя принятию, и принятие принимает только лицо» [Ad, 49]. Этика как гостеприимство дается сплетением двух передвижений, возникших из двух «да».

Эти передвижения асимметричны и взаимны, а попытка описать их анахронистична. Чтобы понять смысл этой асимметрии, нужно, в качестве предпосылки, сделать важное уточнение, которое необходимо всегда учитывать в сфере этики как гостеприимства. Сказать «асимметрия» как структурное измерение гостеприимства, по сути, означает сказать «отделение»: «Гостеприимство предполагает “радикальное отделение” (*“séparation radicale”*)»

¹⁶⁶ Именно в этом ключе Деррида возвращается к прочтению всех трудов Левинаса, сразу после его кончины, начиная с «Totalité et infini», как «необъятного трактата о гостеприимстве» [Ad, 49]. Мы находимся в кульминационном моменте долгой истории дружбы. Важный подтекст, который часто упоминается, – статья «Гостеприимство» Э. Бенвениста (ср. статью: «Hospitalité» – «Гостеприимство» // Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Économie, parenté, société. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969. 384 p. ; Бенвенист Э. Гостеприимство // Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр. ; общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М., 1995. Гл. 7. С. 74–83). Но, как указывает Деррида (Derrida J. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! (Космополиты всех стран, еще одно усилие!) Paris : Galilée, 1997. 64 p.), в этой обширной теме пересекаются по меньшей мере три традиции, пронизывающие западноевропейскую культуру: 1) еврейская традиция, которая, в частности, через институт города-убежища, свидетельствует о своей заботе о чужестранце и госте; 2) средневековая традиция определенной городской автономии, позволявшая давать приют изгнанникам, или иммунитет, который могли гарантировать церкви тем, кто находил в них убежище; 3) космополитическая традиция, распространенная как в греческом стоицизме, так и в новозаветном христианстве, – источник, откуда будет черпать представления о гостеприимстве культура эпохи Просвещения, достигающая своего, возможно, самого образцового и строгого выражения в знаменитой «Третьей окончательной статье договора о вечном мире: “Право всемирного гражданства должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства”» (Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. : В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 276). Но наряду с этими тремя великими традициями нельзя умолчать о фундаментальном вкладе греческой античной традиции, которую Деррида анализирует в «De l’hospitalité», вместе с А. Дюфурмантель (речь идет о тексте, который воспроизводит два заседания семинара, посвященного гостеприимству, который Деррида провел в 1996 г. в парижской Высшей школе социальных наук, и сопутствующих размышлениях Анны Дюфурмантель: Derrida J., Dufourmantelle A. De l’hospitalité. Paris : Calmann-Lévy, 1997. 144 p. [далее: Н]). Контрапунктом к этим дискурсам о гостеприимстве, особенно дискурсу Левинаса, является концепция врага Шмитта; будучи «мыслителем враждебности (*hostilité*) (а не гостеприимства) (*hospitalité*)», согласно Деррида, «этот теоретик политического находится на противоположном полюсе от Левинаса» [Ad, 161, прим. 1], который поэтому именно в отношении него скорее, чем в отношении Хайдеггера, должен испытывать самую сильную «аллергию», признавая в нем «абсолютного противника» [Ibid.]. Именно это старался доказать сам Деррида в своей деконструкции концепции «политического» в: Derrida J. Politiques de l’amitié. К теме гостеприимства Деррида возвращался также и в других работах: Derrida J. Manifeste pour l’hospitalité. Grigny : Éditions Paroles d’Aube, 1999. 632 p. ; Derrida J. De l’hospitalité // Derrida J. Sur parole. Instantanés philosophiques. La Tour d’Aigues, 1999. P. 63–74. Эти темы проанализированы в работах: Catena M. T. L’ospitalità e le sue leggi secondo la decostruzione di J. Derrida // Identità e persona nello spazio mediterraneo / red. di E. Mazzarella, R. Bonito Oliva. Napoli, 1999. P. 67–87 ; Di Martino C. La politica e l’indecostruibile // Di Martino C. Oltre il segno. Derrida e l’esperienza dell’impossibile. Milano, 2001. P. 169–222. Что касается дружбы Деррида и Левинаса, ср. раздел 1.1.

как опыт инаковости иного, как отношение с иным [...] Отношение с иным есть почтительность. Такое отделение означает то же самое, что Левинас заново нарекает “метафизикой”: этика или первая философия в оппозиции онтологии. Эта метафизика есть опыт гостеприимства, поскольку она открывается, чтобы принять, вторжению идеи бесконечного в конечное» [Ad, 88].

Асимметрия, подобно карстовой реке, снова выходит на поверхность: «да» (*ex parte*, со стороны) иного опережает/принимает меня в каждый момент. «Иной» «меня» опережает/принимает «лицо». Возникают два вопроса: что/кто есть этот «иной»/«принимающий»? что/кто есть это «меня»/«лицо»? Принятие есть «первое движение, движение с виду пассивное, но *хорошее* движение. Принятие не может быть производным, не больше, чем лицо, и нет лица без принятия. Как будто принятие, также как лицо, также как лексикон, который им со-размерен и, следовательно, глубоко синонимичен, является первоязыком, совокупностью, состоящей из квази-примитивных и квази-трансцендентальных слов (*formées des mots quasi-primitifs – et quasi-transcendants*)» [Ad, 55]. «Квази» указывает, что речь идет о двух вопросах, которые уклоняются от тематизации. Речь идет об изначально данном, о первом движении, о первоязыке, а «не о чем-то производном». Мы угадываем контаминацию, или осложнение, истока и смысла, *différance* как исток¹⁶⁷. В истоке – *différance*¹⁶⁸. Этика гостеприимства всюду

¹⁶⁷ Об этом хорошо говорит сам Деррида, когда говорит о «своего рода законе, стабильность которого [...] с тех пор *перестала контролировать* (commander) *все, что я пытался доказать* [...]». Это всегда изначальное осложнение (*complication*) начала, начальное загрязнение (*contamination*) простого [...] Закон дифференциального загрязнения налагает свою логику от одного конца книги до другого» (Derrida J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, 1990. P. VI–VII).

¹⁶⁸ Неографизм «*différance*» – это немного измененное французское слово «*différence*» (различие). Слова произносятся одинаково, так что их возможно различить только на письме, но не на слух. Начиная с определенного момента своего пути Деррида называет измерение события, то, что выбраковывается системой присутствия-отсутствия, неографизмом «*différance*». На конференции в январе 1968 г. (ср.: Derrida J. *La Différance* // *Bulletin de la société française de philosophie*. 1968. Vol. 62/63. P. 41–66. [далее: D]) Деррида подводит итоги «*différance*», стремится заново очертить написание этого слова, и осознать его необходимость. Деррида заново уточняет смысл «*différance*» в связи с именами, прозвучавшими на этой конференции, а именно Ницше, Соссюра, Фрейда, Левинаса (также нужно включить в этот список Гегеля и Гуссерля), но «главным образом с Хайдеггером» (Derrida J. *Positions*. Paris, 1972. P. 48). С одной стороны, «*différance*» располагается в пространстве «*ontologique Differenz*», так сказать, прививается на него, но с другой – коренным образом отделяется от него. «*Différance*» скрывается изначально, не выставляет себя, не представляет себя, «не *есть*, не существует, не есть сущее-присутствующее (*on*), чем бы оно ни было», это «ни сущность, ни существование» и даже не «сверхсуществование вне/сверх конечных категорий сущности и существования» [D, 32] согласно модели негативной теологии. У «*différance*» нет собственной сущности, собственного имени, собственного явления: «Оно не только не могло бы позволить присвоить себя через “как таковое” своего имени или своего явления, но (есть) то, что угрожает авторитету “как такового” вообще, авторитету присутствия вещи в ее сущности» [D, 55]. Если «*différance*» допускает смешение с последним слоем, доступ к которому имеет археология, то, следовательно,

определяет «пред-первичную открытость» иному, «где как *такое* иного скрывается от феноменальности и, более того, от тематичности» [Ad, 100].

«Да», принятие иного, следовательно, дается прежде лица, оно «уже» предварило меня: прежде этого «меня», прежде, чем это «меня» было (и было воспринимаемым, изнутри или снаружи), иной уже предварил его своим «да», в каждый момент предваряет его, пред-шествует, позволяет ему раскрыться, быть, приходить, проходить. «Да» иного есть иной, говорящий «да»/желающий «меня», есть иной, который «уже» позволил быть-прийти-пройти «мне» – как иному (не просто, а) относительно него, это «да» иного иному-относительно-себя. Этому «иному-говорящему-да» «мне», этому иному-апеллирующему ко «мне» без «меня» (в двойном смысле «без») я говорю «мое» «да», отвечаю «да» «мое», я «уже» ответил «мое» «вот я!». Еще прежде, чем я это созна(ва)л, прежде, чем я это решил (сознательно, обдуманно, намеренно), прежде, чем я согласился на это с полной осторожностью и сознательным согласием, два «да» «меня» «уже» предварили.

Неподкупным свидетелем является сама «моя» попытка описать это: именно пока я пытаюсь описать, лучше сказать, для того чтобы описать эту/и динамику/и, должно «уже» даться это двойное асимметричное «да», нетематизируемое никакой феноменологией. «Ничего нельзя было бы понять о гостеприимстве, – говорит Деррида, – не осветив его феноменологией интенциональности, феноменологией, которая, тем не менее, отказывается *там*,

только лишь для того, чтобы указать, что никакая археология невозможна, или что регрессирующий взгляд не найдет никакого последнего слоя. Утверждение, что «*différance*» изначально означает, в рамках археологической метафоры, что взгляд не встречает никакой ограничивающей плоскости, никакого последнего дна, но всегда только изымание и откладывание слоев, неизбежную отсылку назад. «“*Différance*” аннулирует археологию» [Gr, 260]. Первенство «*différance*», следовательно, означает сотрясение метафизической «*архэ*»: назвать различие началом означает поставить под вопрос понятие и фигуру начала. «*Différance*» как начало представляет собой деконструкцию (метафизического) начала, его системы, разоблачение желания присвоения, которое здесь проявляется: нет и никогда не будет захвата начала, потому что нет начала, поддающегося захвату. Деррида говорит о «*différance*» не для того, чтобы предложить другой центр, наметить новое основание, создать сущность, которая имела бы свойства, противоположные свойствам метафизики: «*différance*» – это крах метафизического идолопоклонства. Согласно Деррида имя «*différance*» говорит о невозможности назвать (присвоить) имя, иное, событие (присутствия и смысла). Каким же образом, в таком случае, мыслить «*différance*», имя, иное, событие (присутствия и смысла)? Согласно Деррида речь идет не о том, чтобы *назвать* движение различия, поместить его под господство имени или концепции, но о том, чтобы *практиковать* его, утверждать его, *в-писать* его, то есть позволить ему произойти, поскольку оно уже оставляет след, записывается в каждом тексте, языке, явлении, событии. Здесь неографизм «*différance*» начинает представлять задачу мышления события как деконструктивную практику. Таким образом вырисовываются черты этико-политического рассуждения Деррида. Мы предлагаем переводить «*différance*» как «различие», а «*différance*» как «различание».

где это необходимо, от тематизации. Это мутация, прыжок, радикальная, но сдержанная и парадоксальная гетерогенность, которую этика гостеприимства приносит в феноменологию. Левинас интерпретирует ее также как уникальное прерывание, подвешивание или *эпохэ*, которое еще в большей степени и еще прежде, чем быть феноменологическим *эпохэ*, есть *эпохэ* феноменологии» [Ad, 95]¹⁶⁹.

Описание истоков «уже» подразумевает «пассивное» или «неосознанное» «решение» [РА, 87, 88], от которого я никогда не мог бы освободиться: я никогда не смогу сделать так, чтобы эта динамика не реализовалась бы или не смогла бы реализоваться. Сейчас, равно как и в прошлом. Попытка описать исток предполагает действующий дифференцированный исток. Как будто нет или не могло бы быть ничего иного вне этого двойного асимметричного «да», которое в каждый момент предваряет «меня». Деррида напоминает о своеобразном описательно-предписывающем стиле этического языка феноменологии, который «описывает предписание там, где оно не поддается описанию, если только не уже предписывая, еще предписывая», но, с равной силой, он предупреждает об опасности интерпретации этического дискурса «как предписания и в то же самое время как нейтрального описания факта предписания» [Ad, 98]¹⁷⁰.

Асимметрия двух «да» очерчивает определенные структуру и логику: первое «да» предшествует второму, второе «да» следует за первым, то есть является его эффектом. Таким образом, перед нами закон конституирования субъектности-эффекта как подчиненности и как пассивности. Мы можем назвать «законом» динамику или постоянную взаимосвязь поведения двух величин *x* и *y*, которые вписываются в некий феномен. В нашем случае – ту стабильную

¹⁶⁹ Прерывание феноменологии есть также дистанцирование от декартовского *cogito*. Деррида это признает: «Дедуцировать из присутствия в моей конечности идеи бесконечного то, что сознание *есть* гостеприимство, что *cogito* есть гостеприимство предложенное или данное, бесконечное *принятие*, – вот шаг, который, наверное, непросто дался бы французскому рыцарю, шедшему так уверенно, хотя Левинас часто на него ссылается. Именно как гостеприимство интенциональность сопротивляется тематизации. Акт без активности, разум как рецептивность, чувственный и рациональный опыт *принимания*, жест принятия, приветственное слово, обращенное к иному как чужестранцу, гостеприимство открывается как интенциональность, но не может стать объектом, вещью или темой» [Ad, 91–92].

¹⁷⁰ Из того, что Левинас пишет в «Totalité et Infini», в разделе «Против философии Нейтрального», из этого обвинения в адрес и Хайдеггера, и Гегеля, Деррида приводит следующую цитату: «Итак, мы считаем, что порвали связи с философией Нейтрального – с хайдеггеровским бытием сущего, выявлению безличностно-нейтрального характера которого весьма способствовал своими критическими сочинениями Бланшо» [Ad, 98, прим. 1].

динамику, в силу которой первое «да» всегда предшествует второму, второе «да» всегда следует за первым. Это и есть закон гостеприимства: говорить «да» «да» иного, которое в каждый момент времени предшествует мне, как в прошлом (как уже пришедшее, произошедшее), так и в настоящем/будущем (как приходящее, грядущее). Деррида далек от фатализма, он видит в этом законе приглашение, призыв к свободе. Действительно, он будет говорить, и мы скоро к этому вернемся, о «законе, который призывает сдаться перед иным бесконечным первенством совершенно иного (*à l'autre préséance infinie du tout autre*)» [Ad, 22].

Мысль об этике как о гостеприимстве ведет Деррида к переопределению субъектности и интенциональности как аффективности. Интенциональное познание аффективно. Действительно, познание не есть чистый, автореферентный интеллектуальный акт, то есть действие субъекта автономного движения, оканчивающегося созданием чего-либо, но прежде всего, как подсказывает латинский пассивный инфинитив *affici*, оно есть быть-пораженным-иным. Познание есть *affectus*, аффективность, восприимчивость, пассивность. «Познавать» значит *подвергнуться действию* движения извне, у истоков которого «я» вовсе не стоит, подвергнуться тому, что может настичь меня «сверху, как бомба (*either from above, like a bomb*)»¹⁷¹, что «приходит извне», что ты получаешь от «*Autri*» (Иного) [Ad, 43]. И мы это находим, открываем, «испытываем на себе» как «данность» – сказали бы ученые, как «дар» – сказали бы поэты, как «благодать» – сказали бы бабушки.

Здесь, изнутри этой тотальной пассивности, сверкает, как искра в непроглядной ночи, второй образующий аспект субъектности – способность обращаться непосредственно к иному, а не только говорить *об* ином, в «объективации», направленной на то, чтобы умалить «объект» и пренебречь «объектом»¹⁷². Познание иного не есть объективирующее познание, но взаимное

¹⁷¹ Ср.: прим. 66.

¹⁷² Здесь, конечно, Деррида вступает в полемику с Гуссерлем, мишень, куда направлены стрелы его критики, – «определенного рода феноменологическое господство». Деррида утверждает, что речь идет о том, чтобы «презойти одновременно, в одно движение, “я” и мир света, то есть определенного рода феноменологическое господство, начиная с Платона и заканчивая Гуссерлем» [Ad, 77]. И еще: «*Определенное* прерывание феноменологии ею самой навязалось уже Гуссерлю, хотя он не отметил этот факт – что правда – как своего рода этическую необходимость, когда ему пришлось отказаться от принципа принципов изначальной

порождение, в котором «познанный» и «познающий» достигают познания себя, один через посредство другого, в языке. Субъект есть результат «*connaître*», он есть «*co-naître*»¹⁷³. Познание подобно новому рождению, которое происходит не как одинокое и стерильное самовоспроизведение, но как гостеприимная встреча. Встреча, признание *alter ego* «по аппрезентативной аналогии», отношение с иным, конкретная история, опыт, конституирование субъектности – это все способы описания того же самого события.

Деррида называет эту способность к отношению с иным иногда словом «*justice*» (справедливость), иногда словом «*droiture*» (прямота)¹⁷⁴. Это слова друга. Слова, выражающие происходящий опыт. Нужно подробно остановиться на феноменологии опыта, передаваемой посредством этих слов, чтобы лучше стало понятно, что у Деррида этика гостеприимства конституируется не на основе абстрактной, априористической, систематической идеи, почерпнутой скорее из мира эйдосов Платона, чем у Канта или Гегеля, но вытекает из конкретной, действительной, уникальной истории. Посмотрим, как Деррида воспринимает смысл этих слов своего учителя. «В “Тексте трактата Шаббат”, чтобы определить *droiture* (прямоту), Эмманюэль Левинас говорит о сознании, что оно есть “неотложная потребность в направлении, ведущем к иному (*autri*), а не вечное возвращение к самому себе”» [Ad, 13]. И дальше он говорит: «Каждый раз, когда я читаю и перечитываю Эмманюэля Левинаса, я ослеплен (*je suis ébloui*) благодарностью и восхищением, ослеплен (*ébloui*) этой необходимостью, которая есть не принуждение, но в высшей степени нежная сила (*une force très douce*), которая обязывает и обязывает не искривлять по-другому пространство мысли в

интуиции или представления в личности, “во плоти”. То, что это необходимо было сделать в “Картезианских размышлениях” в отношении иного, *alter ego*, которое дается только по аппрезентативной аналогии, то есть оставаясь радикальным образом отделенным, недостижимым для изначального восприятия, – вот что не маловажно и для гуссерлевской феноменологии, и для дискурса Левинаса о трансцендентности иного» [Ad, 96].

¹⁷³ «*Connaître c'est naître-avec*». «*Connaître*» по-французски означает «познавать», а в «*co-naître*», через дефис, подчеркивается «со-рождаться», или «рождаться-с» (Ср.: Claudel P. *Art poétique*. Paris, 1907. P. 176 ; Mounier E. *Traité du caractère*. Paris, 1946. P. 524).

¹⁷⁴ Эти слова помогают «сблизить Деррида с Полем Рикером, тем, кто первым настоял, чтобы он прочитал “Тотальность и бесконечное”. Через несколько дней после церемонии Рикер сказал своему бывшему ассистенту, как сильно он был тронут его речью: “Позвольте мне разделить с вами мою великую печаль. Перед Левинасом, нареченным Эмманюэлем, вы произнесли нужные слова, которые я в мыслях своих полностью разделяю. [...] Пусть прямота, которой научил нас этот мэтр справедливости, продолжает удерживать нас вместе”» (Peeters B. *Derrida*. P. 583 ; ср.: Петерс Б. Деррида. С. 556).

его уважении к иному, но сдаться этому гетерономному искривлению, которое вводит нас в отношение с совершенно иным (то есть справедливости, как он утверждает в одном мощном и потрясающем эллипсисе: отношение с иным, это и есть справедливость), согласно закону, который, следовательно, призывает сдаться перед иным бесконечным первенством совершенно иного» [Ad, 22]¹⁷⁵.

Опыт отношения с иным предполагает, что главный объект внимания – это другой, «в высшей степени нежная сила», не «принуждение», не долг, обязательный для выполнения. Как если бы главное условие привязанности – «сдаться» иному, проявлять уважение к иному, а не обладать им, «искривлять его» в свою сторону. Как если бы главный источник, откуда черпается необходимая энергия, – отношение с совершенно иным, с его «бесконечным первенством», а не собственные этические силы. Ясность нравственного суждения, аффективная склонность к справедливому, сила воли, одним словом, конституирование субъектности – все это проистекает из сказанного выше. Действительно, в отношении с иным, с «да» иного, личность привлечена, побуждаема сказать в ответ собственное «да». Этика гостеприимства есть в первую очередь событие: признание иного и пребывание «с» ним. Итак, мы можем сказать, что жить памятью есть зрелая форма этики: дать место иному внутри самих себя. Предваряя последний процитированный нами фрагмент, Деррида вопрошал: «Что же происходит, когда умолкает великий мыслитель, которого мы знали при жизни, которого мы читали, перечитывали и даже слушали, от которого мы еще ждали ответа, как будто это должно было помочь нам не только мыслить иначе, но и прочесть то, что, как мы думали, мы уже прочитали за его подписью, и все, что он бережно хранил, – намного больше того, что, как мы думали, нам уже было известно?» [Ad, 21–22]. Глаголы, вплетенные в этот длинный вопрос, описывают этический опыт памяти, по слогам диктуют шаги пути, метода познания. В частности, слова «читали, перечитывали», и снова «прочитали за его подписью», «прочитать то, что, как мы думали, мы уже прочитали за его подписью» и что было «намного большим», чем то, что

¹⁷⁵ Заметьте! В сердце этики или у истока этики гостеприимства стоит справедливость. Ср. раздел 2.

считалось уже понятным. «Это опыт, который, как я уже понял, для меня будет нескончаемым с Эмманюэлем Левинасом, также как и с этими мыслями, которые суть источники, потому что я не перестану начинать и снова начинать думать вместе с ними и исходить из нового начала, которое они мне предлагают и которое я стану открывать снова и снова, рассматривая любой вопрос» [Ad, 22]. Речь идет о «нескончаемом опыте» – какой уж тут дерридианский нигилизм! – благодаря отношению с «новым началом» – какой уж тут дерридианский релятивизм! – а значит, об уверенности в пункте, из которого можно начинать всегда заново и который «приносит мне больше, чем во мне уже содержалось» [Ad, 43]. Деррида ссылается здесь на свою концепцию «научения» и разума, сформировавшейся в полемике с «маевтикой».

Деррида – читатель Левинаса интерпретирует интенциональность как «открытость», «движение», «принятие», «ответ», «да» «бесконечности иного»: «Подобное движение без движения исчезает (*s'efface*) в принятии иного, открываясь бесконечности иного, бесконечности как иному, который ему предшествует; принятие *иного* [...] уже будет, в некотором роде, ответом: “да” *иному* ответит уже на гостеприимство *иного* [...], на “да” иного» [Ad, 51]. Осмысливая интенциональность с «необходимыми дерзостью и строгостью», Деррида приходит к «иному способу мыслить ответственное решение», решение, которое «всегда является решением *иного*» и «всегда возвращается к иному, [это] есть всегда решение иного, пусть даже иного во мне» [Ad, 52]. Действительно, решение, понимаемое как чисто автономное движение, то есть движение, которое не может исходить ниоткуда, как только от меня, не было бы способно объяснить движение, исходящее от иного, который принимает меня и предшествует мне в каждый момент, но его следовало бы рассматривать как «осуществление эгологической имманентности, автономное и автоматическое раскрытие предикатов или возможностей, присущих субъекту, без того резкого излома, который должен происходить в каждом решении, именуемом свободным» [Ad, 53].

Если не я, но только иной может сказать «да», из этого следует, что принятие всегда есть принятие иного; следовательно, «да» «я», субъекта уже есть ответ. В этом ответе происходит рождение и открытие субъекта как разума. Повторяем: Деррида не начинает с тематизирующего вопроса «Что есть разум?». В каком-то смысле это ему вообще не нужно. В определенный момент он находит разум как какую-то вещь, по пути, встречает его в ответе на «да» иного, который, поскольку он принят и стал гостем, конституирует субъекта как «гостеприимную рецептивность (*réceptivité hospitalière*)» [Ad, 56], то есть именно как разум. Деррида схватывает генезис разума на такой глубине, которая позволяет избежать традиционного противопоставления рациональности и чувствительности, и не только: «Сам разум есть *принимание (recevoir)*. Это еще один способ сказать, – если мы хотим и дальше продолжать разговор в рамках закона традиции, но против него, против переданных нам по наследству противопоставлений, – что разум *есть* чувствительность (*sensibilité*). Сам разум есть принятие (*accueil*) как прием (*accueil*) идеи бесконечного – и принятие (*accueil*) разумно» [Ibid.]. Следовательно, разум «*есть*» чувствительность, аффективность, поскольку он поражен идеей бесконечного. Между чувствительностью и рациональностью нет (больше) противопоставления. Посмотрим, почему это так.

Чтобы прояснить решающий момент генезиса или природы разума, «природы» в этимологическом смысле слова¹⁷⁶, мы должны предварительно уделить внимание тому, каким образом Деррида комментирует тексты, а также тому факту, что он в своем прочтении принимает текст другого¹⁷⁷. На ткацком

¹⁷⁶ По-русски слово «природа» имеет корень «род», как и по-латински. «Слово “*natura*” [природа] происходит от латинского корня *gna*, что означает “род”, откуда *nasci* [рождаться], “получать существование через рождение”. Аналогичным образом соответствующее греческое слово, φύσις, имеет корень φύω “рождаю”» (Dizionario delle idee (Словарь идей) / red. del Centro di studi filosofici di Gallarate. Firenze, 1977. P. 748). В итальянском, как и в латинском языке слово «*natura*» (природа) имеет форму причастия будущего времени глагола «*nascere/nasci*» (рождаться).

¹⁷⁷ Тема гостеприимства, как и тема справедливости, занимающие центральное место в поздних размышлениях Деррида, показывают безоговорочное принятие им идей Левинаса. Принятие, которое, как мы знаем, становилось все более зрелым с течением лет (ср. раздел 1.1). Сохранение некоторых основных расхождений, а также большая гиперболичность в подходе Деррида не ставят под сомнение это безусловное гостеприимство. Мы могли бы сказать, что «*Adieu*» – это даже не анализ левинасовых текстов в свете слов «гостеприимство» и «принятие», но «свидетельство» опыта гостеприимства в действии. Картину, аналогичную «*Adieu*», где Деррида ведет диалог со своим учителем Левинасом, мы находим в прощальном слове к ушедшему другу Полю де Ману (ср.: Derrida J. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris : Galilée, 1988. 256 p.). И такое же проявление

станке-мысли Деррида, читающего и перечитывающего Левинаса, повторение и выделение как синкатегорематических, так и категорематических элементов, которые переплетаются и образуют высококачественные нити и хроматические эффекты ключевых слов или метафор, появляется также рисунок движений, которые в своей парадоксальности нацелены на то, чтобы выявить особенную «подлинность», – в нашем случае, в конечном счете, это и будет подлинность разума.

Вот отрывок из «Totalité et infini»: «В том же отрывке из “Трансценденции как идеи Бесконечного” скрупулезные меры предосторожности в виде “но”, “при этом”, “ничуть не” и т. д. заостряют подлинность этого *принимания* (*recevoir*) и этого *принятия* (*accueillir*). Эта открытая дверь¹⁷⁸ есть все что угодно, кроме простой пассивности, это противоположность отказа от разума: “Обращаться к Другому с помощью слов значит *принимать* (*accueillir*) [курсив мой] то, как он себя выражает, постоянно преодолевая идею, которую могло иметь о нем мышление. Это значит *принимать* (*recevoir*) от Другого [курсив Левинаса] за пределами возможностей Я; а это как раз и есть: иметь идею бесконечности. Но это значит также и получать урок (*être enseigné*). Отношение к Другому, или Дискурс, является отношением “неаллергическим”, этическим, но оно же, *принятое* [снова мой курсив], является также и научением. Но [третье “но”, курсив мой; но в *no, magis*, но еще больше, лучше] научение не возвращает нас к маевтике. Оно приходит извне и приносит с собой больше, чем (*plus que*) я до этого не обладал. [То есть оно не возвращается назад, но приходит, и не сводится к, а приходит из другого места, извне, от иного]. В его ненасильственной транзитивности происходит самое явление лица (*l'épiphanie même du visage*). Аристотелевский анализ интеллекта, который обнаруживает действующий интеллект, *приходящий через дверь* [курсив мой], абсолютно внешний и который *при этом* конституирует суверенную деятельность разума, *ничуть ее не*

дружбы видим со стороны Бланшо к недавно умершему другу Батаю (ср.: Blanchot M. L'amitié. Paris : Gallimard, 1971. 333 p.).

¹⁷⁸ Деррида ранее уже использовал эту метафору: «Открытая дверь, способ речи, требует (*appelle*) открытия внешней стороны или трансцендентности идеи бесконечности. Эта идея приходит к нам через дверь, и пройденная дверь есть не что иное, как разум в научении» [Ad, 56–57].

компрометируя, уже заменил маевтику транзитивной деятельностью наставника, поскольку разум, не отрекаясь от себя (*sans abdiquer*), способен также и *принимать* (*recevoir*) [курсив Левинаса]» [Ad, 57–58]¹⁷⁹.

Отличие между *enseignement* (научение) и *maïeutique* (маевтика) позволяет уловить гармонию действия учителя и «суверенного» действия разума. Маевтика «открыла бы мне только то, на что я уже способен [...], только то, что я уже в *состоянии* (*à tête*) знать *сам-по-себе* (*moi-même*), мочь знать о себе (*de moi-même*), в том месте, где *само* (*le même*) (*egomet ipse, medisme, meisme, от metipse, metipsimus*) заключает в *себе самом* (*en lui-même*) способность и знание» [Ad, 42]¹⁸⁰; научение же, напротив, «приходит извне и приносит мне больше, чем во мне уже содержалось», быть наученным означает «получать от Иного сверх способностей “я”», то есть «иметь идею бесконечности» [Ad, 57].

Можно было бы уловить определенную аналогию в отношении научение/разум и наследство/критика: «Наследовать, в сущности, не значит *получить* нечто, *данное*, которое можно далее *иметь*. Это активное утверждение, оно отвечает на предписание, но предполагает также инициативу, подпись или вторую подпись (*contre-signature*) критического отбора. Наследуя, отбирают, отсеивают, оценивают, реактивируют» [ET, 33]¹⁸¹.

Деррида не выпускает из рук парадоксальную нить конституирования субъекта. «Суверенная деятельность разума» конституируется именно благодаря его «гостеприимной рецептивности»: «Разум способен *принимать* (*à tête de recevoir*): что может давать (*donner*) это гостеприимство разума, этот разум как *возможность принятия* (“способность принять”), этот разум под законом гостеприимства? Этот разум как закон гостеприимства?» [Ad, 58]. Эти вопросы представляют решительный шаг, который Деррида фиксирует, так сказать, в двух моментальных снимках: от «этого разума *под* законом гостеприимства» к «этому

¹⁷⁹ Ср.: TI, 49.

¹⁸⁰ Эта концепция обучения как маевтики несет с собой «захватническую интерпретацию, более того, политику гостеприимства, политику *власти* в отношении *hôte*, принимающего (*host*) или принятого (*guest*)» [Ad, 42].

¹⁸¹ «Наследство предполагает решение, ответственность, ответ и, как следствие, критический отбор, выбор; всегда есть выбор» [ET, 79–80]. «Наследство в классическом смысле всегда переходит от сингулярности к сингулярности через родство, которое подразумевает язык [...] Наследство институирует нашу сингулярность исходя из иного, который предшествует нам» [ET, 99].

разуму как закону гостеприимства». Такой переход клеймит закон, закон генетического движения субъектности: этот разум находится «под» законом. «Под» описывает природу разума как субъекта¹⁸². Эта подчиненность делает разум своим гостем, делает разум, который есть гостеприимная рецептивность, гостем своего гостя, то есть принятого закона. И следовательно – внимание! – из разума, пассивно подлежащего закону гостеприимства, он сам становится законом гостеприимства. Таким образом принимающий (*гостеприимный хозяин*) превращается в принятого (*гостя*)¹⁸³. Разум проходит становление, принимая; разум становится тем, что и в той мере, – безмерной, – в которой он принимает «бесконечное, как иного, предшествующего ему» [Ad, 51]. Итак, разум есть история эффектов. Поэтому мы ответили также и на вопрос: Что может «давать» этот разум под законом гостеприимства? Ничего другого, как только принимать (*recevoir*). Этот разум под законом гостеприимства не может «давать» (производить, создавать), ни, тем более, «давать-ся» (производить себя, создавать себя), но только «получать», «принимать», «оказывать гостеприимство» и, таким образом, позволять делать (себя) и становиться тем, что может только «принимать», позволять быть/прийти/пройти событию иного¹⁸⁴.

¹⁸² Используя слово «субъект» (*subjectum, sujet*), мы полностью принимаем то, на что указывает его этимология: латинское слово «*subjectum*» (*inf. subicere*, «бросать под») состоит из адвербиального префикса «*sub*», под, и причастия прошедшего времени «*jectum*», брошенный. Говоря о термине «субъект», мы не можем проигнорировать сказанное Хайдеггером в *Holzwege* (Неторные тропы). После утверждения, что «вся современная метафизика, включая Ницше, остается в рамках интерпретации сущего и истины, установленных Декартом», Хайдеггер клеймит декартов переход от человека к субъекту («интерпретацию человека как *subjectum*») и то, что влечет за собой этот переход: «Решающее значение имеет не то, освободился ли человек от предыдущих оков, а то, что сама сущность человека подвергается трансформации с конституированием человека в субъект». Напомнив, что слово «*subjectum*» – это перевод греческого «*ὑποκειμενον*», Хайдеггер объясняет эпохальное значение этой трансформации: слово *subjectum* «указывает на то, что пред-стоит, то, что все соединяет в себе как основа. Это метафизическое значение понятия “субъект” исходно не несет в себе никакой особой отсылки к человеку и тем более к “я”. Но конституирование человека в первого и подлинного *subjectum* приводит к следующему: человек становится тем сущим, в котором основывается всякое сущее в способе своего бытия и своей истины. Человек становится точкой отчета сущего как такового (*Der Mensch wird zur Bezugsmittle des Seienden als solchen*)» (Heidegger M. *Holzwege. Gesamtausgabe. Frankfurt-am-Mein, 1977. Bd. 5. S. 87–88*).

¹⁸³ Как не вспомнить о разуме, читая следующие слова о законе гостеприимства: «Hôte, который принимает (*host*) [гостеприимный хозяин], тот, кто оказывает прием приглашенному и принятому *hôte* (*guest*) [гость], принимающий *hôte*, который считает себя хозяином мест, на самом деле есть *hôte*, принятый в собственном доме. Он получает гостеприимство, которое предлагает в собственном доме, и получает его от собственного дома, который, в конечном счете, ему не принадлежит. *Hôte* как *host* есть *guest*» [Ad, 79]. «Хозяин дома, “*maître de céans*”, уже есть *принятый* *hôte*, *guest*, в собственном доме» [Ad, 81].

¹⁸⁴ И это точно соответствовало бы «двойному фронту» деконструкции: «Деконструкция, происходящая уже с самого начала (*già da sempre*) как событие: она происходит еще даже до того, как получить само имя деконструкции; а также деконструкция как ответ и “максимальная интенсификация происходящей трансформации” (*FL 24 [56]*)» (Regazzoni S. *Decostruzione* (Деконструкция) // Facioni S., Regazzoni S., Vitale F. *Derridario. Dizionario della decostruzione. Genova, 2012. P. 67*).

Интенциональность, понимаемая как «гостеприимство», субъект, открытый как «эффект», разум, понимаемый как «возможность принятия», сходятся в структуру, вторичную по отношению к X, иному, который всегда предшествует. Субъект-эффект теперь наконец осознает «себя» и «иного» (этого «иного» Деррида никогда не называет «субъектом-причиной», ни даже «причиной»), который, предшествуя ему в каждый момент, позволяет ему быть, прийти, пройти. Этому «пре» иного (*предшествующий, предваряющий, провоцирующий*) субъект-эффект изначально соответствовал своим «да, вот я!», открытым для его пришествия. Как определить это пришествие? Пришествие «кого», «чего»? Мы можем только сказать: пришествие абсолютного грядущего или приходящего, который не имеет имени, но говорит первое «да». «Кем бы ни был тот или та, кому сказано “приди”, не должен позволить определить себя заранее. С точки зрения абсолютного гостеприимства – это иностранец, это приходящий» [ET, 20]¹⁸⁵. Этот пришелец, «что» или «кто (тот или та, кто)» приходит, не будучи приглашен и когда его не ждут, назван Деррида также «гостеприимством события»¹⁸⁶. И мы «говорим “да” *приходящему*, прежде всякой детерминированности, прежде всякого прогнозирования, прежде всякой *идентификации*, идет речь или нет об иностранце, иммигранте, приглашенном или неожиданном посетителе, будь приходящий гражданином другой страны или нет, человеческим существом, животным или божеством, живым или мертвым, мужского или женского пола» [H, 73]. Иногда Деррида говорит о приходящем в третьем лице: то, что приходит; тот или та, кто приходит и стучится в дверь; иногда он обращается к нему во втором лице единственного числа: «приди», а также «входи», «входи скорее, “приди внутрь”, “приди в меня”, не только ко мне, но в меня: займи меня, займи место во мне, что одновременно означает займи и мое место, не довольствуйся тем, что ты пришел мне навстречу или пришел “ко

¹⁸⁵ «L'un, l'une, *qui* que ce soit à qui il est dit “viens”, ne doit pas se laisser déterminer d'avance. Pour cette hospitalité absolue, c'est l'étranger, c'est l'arrivant» [ET, 20].

¹⁸⁶ Derrida J. *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*. Paris, 1996. P. 66. Текст основан на выступлении Деррида на коллоквиуме в Серизи (11–21 июля 1992 г.), впервые опубликованном в материалах семинара (*Le passage de frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Paris : Galilée, 1994. 583 p.).

мне” (“*chez moi*”). Переступить порог означает войти, а не просто приблизиться или прийти» [Н, 109].

Говорить «приди», «входи скорее», «приди в меня» и т. д. есть вершина свободы, последний, таинственный рубеж нашей свободы, которая до этого момента могла казаться незначительной функцией субъекта. Деррида проясняет парадоксальную природу свободы: «Субординация свободы означает, конечно, подчиненность (*sujétion*) *subjectum*, но такое подчинение (*assujettissement*), которое вместо того чтобы отнять, дарует субъекту одновременно жизнь и свободу, таким образом упорядоченную. Без сомнения, речь идет именно о субъективизации (*subjectivation*)» [Ad, 101]. Важна последовательность используемых Деррида терминов: субординация, подчиненность, субъект, подчинение, субъективизация. Все термины объединяет приставка sub-/под-латинского термина *subjectum*. Но как понимает Деррида этот процесс субъективизации? «Не в смысле интериоризации, а скорее в том смысле, что субъект приходит в себя внутри движения, в котором принимает Совершенно-Иного (*le Tout-Autre*)» [Ibid.]. Это именно такая субординация, которая «упорядочивает и дарует субъектность субъекта». Этика как гостеприимство «есть сама субъектность (*subjectivité*)» [Ibid.].

Чтобы понять свободу в философии Деррида, нужно помнить об аффективной природе субъектности и интенциональности. Интенциональность есть неизбежный аффект/эффект (мы могли бы назвать его «эффект присоски») «да» иного. Данное, иной отдается интенциональному сознанию *в единстве опыта*¹⁸⁷. «Да» в ответ на «да» иного делает «я» единым целым с иным, принятым и познанным. А что свобода? Свобода присутствует с самого начала операции, оставаясь как бы в стороне, в сумерках. Конечно, ответ «да» на предваряющее «да» иного был дан не без ее участия. После встречи двух «да»: «да» иного и «да» иному, иного и субъекта, – или аффективного познания, – свобода призвана выступить на сцену, так сказать, как последняя инстанция: она может ратифицировать уже совершившийся брачный союз двух «да» или же – вжик! –

¹⁸⁷ Ср.: Фекондо А. Концепция интенциональности Деррида. С. 153–154.

как лезвие, разрезать единство, совершившееся почти без ее ведома. Свобода постоянно драматическим образом призвана каждый раз подтверждать неизбежность первой встречи и первого «да». Мы скоро к этому вернемся¹⁸⁸.

Подобная концепция этики как гостеприимства влечет за собой ряд фундаментальных следствий, не только в отношении этики, но также в отношении политики и права. Вот первое: *ничто из того, что определяется как «собственное», не находится в собственности*. Одним словом, «гостеприимство предшествует собственности» [Ad, 85]. Об этом свидетельствует, например, опыт языка. «Так называемый “родной” язык – это уже “язык другого”» [H, 83]. Язык провозглашает отсылку на неприсваиваемые «наследство» и «идентичность». Речь подтверждает, что «мы целиком являемся наследниками» [ET, 34]. «Наследство, в классическом смысле, всегда переходит от сингулярности к сингулярности через родство, которое подразумевает язык [...] Наследство институирует нашу сингулярность исходя из иного, который предшествует нам и прошлое, которого остается не поддающимся умалению. Этот иной, призрак этого иного смотрит на нас, имеет к нам отношение, не второстепенным образом, но в самой внутренности нашей собственной идентичности» [ET, 99–100]. «Наследство есть то, что я не могу себе присвоить, то, что мне полагается (*me revient*) и за что я несу ответственность, то, что выпало мне на долю, но на что я не имею абсолютного права. Я наследую нечто, что я также должен передать: возмущает это [нас] или нет, на наследство нет права собственности. В этом и парадокс. Я навсегда арендатор (*locataire*) наследства. Его хранитель, его свидетель или его средство связи... Я не могу присвоить себе без остатка (*sans reste*) никакое наследство. Начиная с языка...» [ET, 124–125].

Гостеприимство предшествует собственности. Речь идет о конститутивной экспроприации, которая представляет «у себя» (телесность, духовный мир, разум, язык, родину, жилище¹⁸⁹) как место иного, предоставленное иным, пространство гостеприимства, следовательно, прежде всего для того, кто изначально считал

¹⁸⁸ Свобода глубоко связана с *aimance*. Ср.: прим. 200.

¹⁸⁹ Ср.: Derrida J. *Demeure*. Maurice Blanchot. Paris : Galilée, 1998. 144 p.

себя его собственником. Простой факт «быть *chez-soi* (у себя)», то есть иметь *эмос*, дом, жилище, собственность и субъектность, подразумевает опыт инаковости вообще, свидетельствует об «уже» гостеприимства, принятия *иного*, в двойной и асимметричной логике генитива. Этика как гостеприимство есть абсолютное первенство этого «уже», которое встраивает наше бытие в мир. Левинасово размышление о принятии, – замечает Деррида, – оспаривает хайдеггеровское размышление о «сосредоточении или соединении (*Versammlung*), собирании (*colligere*), которое достигнет завершения в сосредоточении» [Ad, 59]¹⁹⁰. Более того, еще раз, переворачивает его: «Подобное сосредоточение “*chez-soi*” уже предполагает принятие [...] и не обратное» [Ibid.]. Этика как гостеприимство предшествует и открывает то, что мы называем этикой или моралью. Это этика прежде этики. Этика прежде этики есть это «уже» гостеприимства, принятия *иного* – которое делает нас гостями в самом нашем доме, в семейном *эмосе*, в собственном, – нашедшее соответствие в безусловном и изначальном «да».

Итак, собственное есть эффект гостеприимства (*иного*, объективный генитив). Беспощадный закон гостеприимства вписывает собственное в структурную вторичность, выраженную в двух левинасовых формулировках: «субъект есть *hôte* (хозяин/гость)» и «субъект есть *otage* (заложник)» [Ad, 102]. Деррида задается вопросом, стремятся ли «эти два утверждения выразить саму субъектность субъекта». Кажется, ответ, в определенном смысле, положительный: «Как и бытность-“хозяином/гостем”, эта бытность-“заложником” субъекта не является, без сомнения, атрибутом или акциденцией¹⁹¹, которая появляется в субъекте во вторую очередь. Как бытность-хозяином/гостем, бытность-заложником есть субъектность субъекта, “ответственность за других”: “[...] Слово *Я* (*Je*) означает *вот я* (*me voici*), отвечающий за все и за всех”» [Ad, 102–103]¹⁹². Формулировка «субъект есть заложник», по мнению Деррида, «размечает метр, строгую расстановку пауз в развитии логики *подменивания* (*substitution*).

¹⁹⁰ См.: прим. 57.

¹⁹¹ Деррида не случайно использует аристотелево-схоластические категории.

¹⁹² Цитата из Левинаса см.: АЕ, 145.

Заложник есть в первую очередь тот, чья уникальность претерпевает возможность *субституции* (*substitution*). [...] Субституция приходит на смену “субординации” (конституированию субъектности в подчиненности, в подчинении, в субъективизации)» [Ad, 103].

Что означает с точки зрения переопределения субъектности эта новая логика субституции? Логика субституции открывает новый этап, предлагает новое измерение, очерчивает путь конституирования и, одновременно, освобождения субъекта, в частности, «от примата интенциональности и, в любом случае, [от] того, что продолжало бы связывать этот примат с приматом “воли”¹⁹³ или “деятельности”» [Ibid.]. Хозяин/гость есть заложник¹⁹⁴, действительно, он «преследуем (а значит, осажден), гоним в том самом месте, где его место, там, где вечный эмигрант, изгнанник, чужестранец, гость, он оказывается избран для местожительства еще прежде, чем изберет местожительство: “Субъектность субъекта есть ответственность или бытность-под-вопросом в форме полной открытости для обиды, в щеке, обращенной к тому, кто бьет”» [Ad, 104]¹⁹⁵.

Деррида переопределяет субъектность субъекта. Субъектность субъекта есть ответственность, бытность-под-вопросом, бытность-призванным ответить без предшествующего выбора, бытность-под-следствием, нахождение под обвинением, допросом, процессом, преследованием, осадой, гонением, судом в

¹⁹³ Деррида критикует в другом месте волонтаристскую метафизику. Ср.: Derrida J. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Голос и феномен. Введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля). Paris, 1967. P. 37.

¹⁹⁴ Описание заложника созвучно истории странствующего и страдающего израильского народа, так и библейскому описанию Отрока Раба Божия, или Мессии, в четырех песнях Книги пророка Исайи: Ис. 42:1–4(5–9); 49:1–6; 50:4–9(10–11); 52:13–53:12.

¹⁹⁵ Цитата из Левинаса (Levinas E. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, 1972. P. 93). Левинас отсылает к библейской Книге Плач Иеремии: «Подставляет ланиту свою биющему его, пресыщается поношением» (Плач. 3:30). Список параллельных мест (Библия онлайн [Электронный ресурс]. URL: <https://bible.by/verse/25/3/30/> (дата обращения: 07.04.2019)) содержит ссылку на два отрывка: Третью песнь Раба Ягве (Ис. 50:6) и Евангелие от Матфея (Мф. 5:39), «христианскую поправку (*reprise*)» с другой щекой, которую Левинас расценил как «поправку пафосную и постыдную, более того, мазохистскую» [Ad, 104–105, прим. 1]. В ответ на эту критику хотелось бы предложить два небольших замечания, связанных между собой. Первое – смиренный и полный удивления вопрос, как могло случиться, что такие два великих мэтра гиперболической мысли, как Левинас и Деррида, не уловили общность гиперболического стиля в словах их соплеменника Иисуса из Назарета. Второе – как возможно, что в экономике щеки и пощечины нет никакой отсылки к Евангелию от Иоанна, в котором Иисус, получив пощечину, прежде и скорее, чем *подставить другую щеку* (это, тем не менее, не второстепенная метафора, поскольку она содержит указание на непомерность дара Себя *до конца*), бросает вызов «тому, кто бьет Его», обратив к нему слова и лицо: «Если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?» (Ин. 18:23). Итак, речь идет не о «пафосной и постыдной, более того, мазохистской поправке», а, возможно, о свободном и живительном событии, «в форме полной открытости для обиды, в щеке, обращенной к тому, кто бьет».

том самом месте, где его место, там, где вечный эмигрант, изгнанник, чужестранец, гость, он оказывается избран для местожительства еще прежде, чем изберет местожительство, в форме полной открытости для обиды, в щеке, обращенной к тому, кто бьет. Деррида принимает эту новую длинную цепочку определений субъектности субъекта, которую сплетает Левинас внутри еврейско-библейского контекста. Аллюзия Левинаса на «щеку, обращенную к тому, кто бьет», – Деррида говорит об этом в примечании, – предполагает «в примитивном страдании, в страдании постольку поскольку оно есть страдание, невыносимое и тяжелое согласие, которое одушевляет пассивность и странным образом одушевляет ее вопреки ей, в то время как пассивность как таковая не имеет ни силы, ни интенции» [Ad, 104–105, прим. 1].

Почти-превознесение заложника, в которое вырастает новое определение субъектности, или «идентичности, которая индивидуирует себя как уникальную», достигает высшей точки в левинасовом описании замещающей ответственности «за всех»: «Именно в пассивности одержимости – или в воплощенной пассивности – идентичность индивидуирует себя как уникальную, не прибегая ни к какой эталонной *системе*, в невозможности скрыться без недостатка от призыва к ответу за иного [...] *под* обвинением от всех, ответственность за всех доходит до субституции. Субъект есть заложник» [Ad, 105]¹⁹⁶.

Деррида называет «темными окрестностями (*parages obscurs*)» [Ad, 106] анализ Бенвениста¹⁹⁷ «семантического, если не этимологического родства между *хозяином/гостем* и *заложником* (*hôte et otage*), между субъектом как гостем и субъектом (или самостью) как заложником» [Ad, 105]. Тем не менее, означает ли слово «заложник» «гостя, переданного или полученного в качестве замещающего *залога* (*gage*) в чертогах власти и в распоряжении суверена», или же оно означает «состояние заложника или пленника (*obsidium*)», сохраняется возможность найти в обоих значениях залог субституции («за всех»), то есть связь, которую Левинас

¹⁹⁶ Цитата из Левинаса см.: АЕ, 142.

¹⁹⁷ См. статью Бенвениста Э. «Hospitalité» – «Гостеприимство».

признает за этими двумя образами одной и той же этики: «Гостеприимство без собственности и “одержимость, преследующая” заложника» [Ad, 105–106].

Мы уже отмечали, что беспощадный закон гостеприимства вписывает собственное в структурную вторичность, в неприсваиваемую гетерономию, то есть разъединяет имманентность себе. Такое «разъединение всегда отсылает к той пред-изначальной экс-проприации или экс-аппроприации (*ex-propriété ou ex-appropriation pré-originnaire*), которая делает из субъекта хозяина/гости или заложника, того, кто оказывается, *прежде* всякого приглашения, избран, приглашен *и* посещен у себя, как у иного, кто *у себя – у иного* (*chez lui chez l'autre*), в *у себя* данном, а лучше одолженном, предоставленном, авансированном *прежде* какого бы то ни было контракта, в “*анахронизме долга, предшествующего займу* [AE, 143]”» [Ad, 173]. Хотя всегда можно отвергнуть иного, ограничить гостеприимство или отказать в гостеприимстве, любой тип отрицания всегда будет оказываться на втором месте: гостеприимство «уже» совершилось. «Закрытие двери, негостеприимство, война, аллергия уже подразумевают, как их возможность, оказанное или полученное гостеприимство: декларирование изначального, а точнее, пред-изначального, мира» [Ad, 92].

Второе основополагающее следствие этики гостеприимства – «*декларирование пред-изначального мира*». Если для Канта в «*Zum ewigen Frieden*»¹⁹⁸ «все в природе начинается с войны» [Ad, 154] (как не вспомнить о Гоббсе и бесконечных войнах, современником которых он был!), так что состояние мира должно быть институировано и гостеприимство может быть только обусловленным, юридическим, политическим, напротив, для Деррида, прочитывающего Левинаса, все, по-видимому, начинается «на фоне мира, на фоне гостеприимства, которое не принадлежит порядку политического» [Ad, 92]. Кантовский проект «вечного мира» – юридический, а не этический. Кант не надеется, что люди могут стать лучше, но считает возможным построение юридической системы, которая позволяет устранять войны, как это происходит внутри федеральных государств. Состояние мира до Канта зависело от каприза

¹⁹⁸ Ср.: прим. 166.

суверена. Не в силах выносить войны, Кант утверждает, что необходим новый, юридический инструмент, способный поддерживать мир. Поскольку политическое само по себе есть бедствие, Кант пытается обуздать его с помощью юридического. Он убежден, что право обязывает всех. А для Левинаса, напротив, «мир есть концепция, превосходящая чисто политическую мысль»¹⁹⁹.

В радикальной полемике с Кантом Левинас и Деррида говорят о безусловном гостеприимстве. Они убеждены, что право не гарантирует нам мир. Право есть универсалия, верная для всех, то есть ни для кого. Все граждане имеют права, то есть никто не имеет прав. Для Левинаса и Деррида вопрос мира разрешается не на политико-юридическом, но на этическом уровне. *Этическое есть единственная гарантия мира. Этическое как субъективная ответственность. Этическое есть «да» в ответ на «да» иного, «да» иному. Это «да» предшествует и превосходит уровень и политического, и юридического. «Когда Левинас утверждает, что сущность языка есть благодать, или еще что “сущность языка есть дружба и гостеприимство”, он хочет подчеркнуть именно прерывание: прерывание как симметрии, так и диалектики. Он порывает и с Кантом, и с Гегелем» [Ad, 161].*

Еще одно фундаментальное следствие этики гостеприимства – «*aimance*»²⁰⁰, *принципиальное условие открытости событию иного. Гостеприимство есть*

¹⁹⁹ Levinas E. Au delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris, 1982. P. 284, процитировано в Ad, 93.

²⁰⁰ «Любовь» и «дружба» – это два известных имени, в то время как «*aimance*» – это термин «так называемый средний, по ту или по эту сторону “любения” (дружбы или любви), активности и пассивности, решения и страсти» [РА, 23, прим. 3]. В «*Politiques de l'amitié*» этот термин используется для разработки новой концепции дружбы. Деррида настаивает на политическом характере дружбы, неотделимом от закона *polis*. Но *aimance* – это нечто предшествующее. Оно есть то движение согласия, которое обязывает в изначальном, первичном «да». Прежде всякого вопроса, всякого обмена, всякой определенной дружбы, всякого языка нужно ответить иному. Даже в одиночестве, в молчании, в абсолютной асимметрии справедливо – любить. Гетерономное движение *aimance* неотделимо от справедливости, а также от инаковости. *Aimance* есть аффект, неизбежная взаимосвязь ответа или адреса с иным. Она может трансформироваться и превратиться в свою противоположность: ненависть, враждебность, неприязнь (это есть дерридианская *philopolémologie* или *hostipitalité*). Это сила, которая заранее объединяется с тем, что, кажется, оказывает сопротивление: война (*polemos*), *logos*. Она также может быть подавлена, забыта, потеряна. Если поставить ее на передний план, рождается ностальгия, которая, возможно, и есть источник философии (ностальгия по согласию с *logos*). Но если есть ностальгия по согласию, это подразумевает, что сначала было несогласие. Несогласие, которым было принято жертвовать. *Aimance* не поддается идентификации, она неуловима, несоизмерима. Она дышит прежде всякого контракта, но никогда не успокаивается в уверенности. Это не современное, актуальное данное, но ожидание, обещание, обязательство, просьба, которая открывается *à l'avenir* (навстречу грядущему). Как нестойкое сердце, ее ритм или ее биение могут остановиться в любой момент. Сохранятся ли у нее силы продолжать, снова придти? В нее можно верить, иметь уверенность в ней больше, чем в себе самих, невозможно игнорировать возможность ее смерти, ее тесное отношение со смертью. Термин *aimance* появляется в «*Politiques de l'amitié*» 37 раз. Ср.: особенно РА, 23, 54, 88,

«пре»), пред-условие любого опыта. «Да» иному, который есть прежде меня, есть способ предшествовать любому выбору, есть безусловная открытость любой возможности и невозможности. То, что Деррида пытается помыслить, есть гетерономия, не находящаяся в противоречии с автономией. Речь идет о «да» без решения, без условий. В «Политиках дружбы» Деррида, как мы видели, говорит также о «пассивном решении» или «неосознанном решении» [РА, 87, 88], или об «акте акта», как если сказать, что первая активность человека есть в действительности пассивность, то есть принятие того, что приходит прежде, того, что ему даруется: «“Пассивное”, врученное иному, подвешенное к сердцебиению иного. [...] Где я ничего не могу, где я принимаю решение о том, что я не могу не решить, свободно, необходимо, принимая саму свою жизнь (*recevant jusqu'à ma vie*) от сердцебиения иного. Мы говорим не просто сердце, но биение сердца: то, что мгновение за мгновением, *одно мгновение за другим*, тоже пришедшее от иного иного (*encore venu d'un autre de l'autre*), которому оно также вручено (и это могу быть я), это сердце получает, оно *предположительно* получит в ритмичной пульсации то, что называется кровью, и эта кровь – силу для прибытия. Уже можно было догадаться, что именно это я попытался назвать *aimance*: любовь в дружбе, *aimance* по ту сторону любви и дружбы в их детерминированных образах [...] И это при условии открытости – с трепетом – для предположения (*au peut-être*)» [РА, 88].

Слово *aimance*, которое Деррида отождествляет с «актом акта», по сути пассивным решением, врученным иному, подвешенное к биению сердца иного, есть «решение изначально затронутое (*affectée*)» [РА, 87]. Уязвимость составляет условие открытости²⁰¹ событию, пришествию приходящего, *предположению*. «Вот что может произойти, если помыслить с некоторой последовательностью логику *предположения*. Вот, пожалуй, что может произойти *с логикой*

373. См.: «Aimance» в «Derridex. Index de termes de l'oeuvre de Jacques Derrida» // [Ressource électronique]. URL: <https://idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html> (date d'accès: 07.04.2019).

²⁰¹ «Открытость можно понимать в нескольких смыслах» (Levinas E. Humanisme de l'autre homme. P. 92). Первый касается открытости объекта всем остальным (см.: третью аналогию опыта Канта); второй касается интенциональности или экстаза существования (Гуссерль и Хайдеггер). «Третий смысл» – это «обнажение открытой кожи», «уязвимость явленной кожи» для ласки, но также и для приближения врага. Безусловное гостеприимство и есть эта самая уязвимость, одновременно пассивная, открытая и взятая на себя. Деррида придерживается последнего значения, радикализируя его [ср.: Ad, 100, прим. 1].

соответственно опыту *предположения*. Вот что может произойти с самим опытом, возможно, и с концепцией опыта. Вот что могло бы произойти, если бы можно было на это надеяться, между друзьями, между двумя или больше (но сколькими?), и любящими друг друга» [РА, 89].

Открытость *предположению*, пришествию/событию иного. Чтобы был опыт, необходимо «оставить место иному» [GS, 101], необходимо «оставить проход иному, совершенно иному»²⁰², необходимо проявить послушание закону гостеприимства, ибо я «не хозяин себя, открытого места гостеприимства» [GS, 102]. Место, открытое для гостеприимства, то, что гостеприимный хозяин мыслит как собственный дом, собственную землю, собственный язык, собственную культуру, собственное сознание или собственную имманентность себе, не принадлежит ему: он сам принят в том, что считает своей собственностью. «Тот, кто предлагает гостеприимство, должен знать, что не является собственником того, что, кажется, он может дать» [Ibid.], то есть он должен признать, что может только принять и предложить то, что принято, и по отношению к чему он не является ни источником, ни хозяином. Опыт экс-апроприации, в силу которой «hôte, который принимает (*host*) [гостеприимный хозяин – А. Ф.], тот, кто оказывает прием приглашенному и принятому hôte (*guest*) [гостю – А. Ф.], принимающий hôte, который считает себя хозяином места, на самом деле есть hôte, принятый в собственном доме. Он получает гостеприимство, которое предлагает в собственном доме, и получает его *от* собственного дома, который, в конечном счете, ему не принадлежит. Hôte как *host* есть *guest*» [Ad, 79]. «Хозяин дома, “maître de céans”, уже есть *принятый* hôte, *guest*, в собственном доме» [Ad, 81]²⁰³. Отношение между принимающим и принимаемым оказывается существенным образом вывернуто наизнанку.

Начиная с этого переворота, последуем за переплетением отношений обусловленности, которые в нем вырисовываются, не упуская из вида передвижение двойного изначального «да». *В начале*, – мы могли бы сказать,

²⁰² «Laisser le passage à l'autre, au tout autre, c'est l'hospitalité» (Derrida J. Sauf le nom. Paris, 1993. P. 102). В переводе Н. А. Шматко: «Оставить место для другого, любого другого – это гостеприимство» [ЭИ, 125].

²⁰³ Выражение «*maître de céans*» означает «хозяин дома», но более точное значение «*céans*» – «здесь», «тут (внутри)».

следуя за Деррида, следующим за Левинасом, – *есть гостеприимство*; в начале есть «абсолютное, абсолютно изначальное, даже пред-изначальное принятие» иного [Ad, 85]. Принятие иного в двух смыслах: принятие иного, которое мне предшествует, и принятие, которое отвечает на это принятие, ответственность без свободы. Принятие иного, в изначальном и гетерономном смысле, делает возможным сосредоточение вокруг себя, бытность «у себя».

Итак, «обусловленное», жилище, *chez-soi*, собственное, которое конституируется в гостеприимном ответе на пред-изначальное гостеприимство иного, становится, так сказать, само в определенном смысле «условием» гостеприимства. Невозможно приобрести опыт гостеприимства, если не начать с жилища и с осуществления над ним определенного господства, «суверенитета “я” над “у себя” (*chez-soi*)» [Н, 53]. Здесь мы входим в область этического, юридического и политического, то есть в область гостеприимства «в его классическом смысле» [Ibid.]²⁰⁴. Но в осуществлении суверенитета, обязательном для опыта принятия иного, выявляется неизменно возможное извращение гостеприимства, внутренняя и структурная извращенность гостеприимства во враждебность²⁰⁵! «Поскольку нет гостеприимства без конечности, суверенитет может осуществляться только через фильтрацию, выбор, то есть исключение и насилие» [Ibid.]. Опыт (этический, юридический, политический) гостеприимства несет в себе парадокс: жест, предлагающий гостеприимство, «ограничивает себя и противоречит себе *a priori*» [Н, 63], тот же жест обуславливает гостеприимство, которое, тем не менее, намеревается дать. Что же тогда означает гостеприимство?

«Гостеприимство, – пишет Деррида, – либо бесконечно, либо его нет» [Ad, 91]. Ранее говорилось, что я уже должен быть принят иным, бесконечным иным, бесконечным как иным, который предшествует мне, чтобы стать тем субъектом, постоянно пребывающим в процессе становления, каковым я являюсь. Бесконечное тесно связано с концепцией гостеприимства, входит в само его

²⁰⁴ По мнению Петрозино тема гостеприимства у Деррида имеет как бы два аспекта: «один – “метафизический” (который касается именно природы сознания), и другой – “этико-политический” (который касается особым образом темы принятия иного как, например, политического эмигранта или беженца)». Тем не менее, – сразу же уточняет Петрозино, – «эти два аспекта на самом деле представляют собой два разных момента, если можно так сказать, одной структуры». Petrosino S. Prefazione (Предисловие) // Derrida J. Donare la morte. P. 38.

²⁰⁵ Ср.: Ad, 42; 106. См. статью Бенвениста Э. «Hospitalité»-«Гостеприимство».

определение. *Если гостеприимство есть, оно может быть только безусловным.* Не существует обусловленного гостеприимства: если я ставлю условия иному, который приходит, проходящему, я больше не могу говорить о гостеприимстве. «Я не должен просить у абсолютного проходящего (*à l'arrivant absolu*) начать с того, чтобы идентифицировать себя, сказать мне, кто он, при каких условиях я собираюсь оказать ему гостеприимство, интегрируется он или нет, смогу я или нет “ассимилировать” его в семью, нацию или государство. Если он есть абсолютный проходящий (*un arrivant absolu*), я не должен предлагать ему какой-либо контракт или навязывать ему какое-либо условие. Не должен и, впрочем, по определению, не могу этого сделать. Вот почему то, что здесь имеет вид морали гостеприимства, выходит далеко за пределы морали, а прежде всего – права и политики» [ЕТ, 20].

Запутанный узел гостеприимства связывает меня с проходящим, или чужестранцем, двойной, неразрывной связью. Какое поведение, в самом деле, будет в большей степени гостеприимным – то, которое начинается с просьбы идентифицировать себя, с вопроса об имени, но разве не правда, что «гостеприимство начинается с принятия без вопроса» [Н, 31]? Тем не менее, если просьба к иному идентифицировать себя немедленно сделала бы его субъектом, подчиненным *моему* праву, возможно, принятие его, не называя его по имени, будет гостеприимством по отношению к нему в его неумалимой сингулярности? Здесь мы имеем дело с парадоксальным законом, пронизывающим гостеприимство: «Закон гостеприимства, формальный закон, регулирующий общую концепцию гостеприимства, кажется законом парадоксальным, извращаемым и извращающим. Кажется, что он диктует, что абсолютное гостеприимство разрывает связь с законом гостеприимства как правом или долгом, с “пактом” гостеприимства. Другими словами, абсолютное гостеприимство требует, чтобы я открыл свое жилище (*mon chez moi*) и чтобы предложил его не только чужестранцу (имеющему фамилию, социальный статус иностранца и т. д.), но абсолютно иному, неизвестному, анонимному, и чтобы я *дал место* ему, чтобы позволил ему прибыть, чтобы позволил ему прийти и иметь

место в том месте, которое я ему предлагаю (*offre*), не прося у него ни взаимности (вступления в пакт), ни его имени. Закон абсолютного гостеприимства предписывает разорвать связь с гостеприимством по праву, с законом или справедливостью как правом» [Н, 29].

Но если гостеприимство может быть только безусловным, одновременно нужно сказать, что *безусловное гостеприимство невозможно*, оно есть «само невозможное» [SM, 87]. Какой принимающий, хозяин дома или глава государства, согласится предоставить абсолютному проходящему безусловное гостеприимство? Никакой. Абсолютная проницаемость означала бы распад собственного, так же как и абсолютная непроницаемость (которая привела бы, повторим, к смерти идентичности: нации, общины, жилища, субъектности). «Нужно выставлять условия, чтобы организовать город, вырабатывать законы, законодательство о гостеприимстве, находить наилучшие возможные условия, чтобы придерживаться гостеприимства, которое является безусловным. Но безусловное гостеприимство остается невозможным»²⁰⁶. Но, с другой стороны, «политика, которая не поддерживает связи с этим принципом безусловного гостеприимства, – это политика, которая теряет свою связь со справедливостью» [ЕТ, 25]²⁰⁷.

Неизбежно возникает вопрос: какое отношение имеет место между гостеприимством-справедливостью бесконечным, безусловным, невозможным, чрезмерным, – пред-этической открытостью этики – и этикой, правом, политикой гостеприимства? Между этими двумя порядками глубокая непреодолимая пропасть, радикальная *гетерогенность*, неразрешимая и недialeктизируемая

²⁰⁶ Derrida J. L'ordine della traccia (Порядок следа) / red. G. Dalmaso // *Fenomenologia e società*. 1999. V. XXII, № 2. P. 15.

²⁰⁷ «Сказанное о проходящем политически неприемлемо, если, по крайней мере, политика регулируется, как всегда, как таковая, идеей идентичности собственного тела, которое называется Государством-нацией. [...] Но, не отрицая, что сказанное мною недавно о событии и о проходящем представляет собой с точки зрения концепции политики предложение аполитичное и неприемлемое, я все же утверждаю, что политика, которая не сохраняет связи с этим принципом безусловного гостеприимства, – такая политика теряет свою связь со справедливостью (*c'est une politique qui perd sa référence à la justice*)» [ЕТ, 25].

антиномия, но одновременно имеет место *неразделимость*: они имплицитно и предписывают друг друга²⁰⁸.

Таким образом, следуя внутренним взаимосвязям и импликациям между разными проблемами, обсуждаемыми Деррида, мы стремились выделить «истоковое» или, если использовать классическую терминологию, «основополагающее» ядро его этической мысли. С большим удивлением мы увидели, что этот «уровень» исследования ускользает, сопротивляется любому захвату или капитуляции «фундаментального» типа. Этика не имеет фундамента и, в конечном итоге, как мы увидели, даже не является тематизируемой. Но это не позволяет нам лишить Деррида слова, поместить его в Пантеон современного этического релятивизма. Наоборот! Гиперфеноменологическая строгость, с которой Деррида рассматривает и развивает этическую проблематику, обнажает перед нашим взглядом глубокую, структурную, неумалимую этичность всего его дела. Эта этичность характеризуется и всецело определяется или, говоря метафорически, содержится, как драгоценный эликсир, в коллекционном флаконе из нескольких букв – *«пред»*. Этичность неуловима. Невозможна. И разговор об этической пред-открытости, асимметрии и единстве двух «да», подписи, ответственности, гостеприимстве есть не что иное, как вариации на тему, погружение в бездну *этики прежде и по ту сторону этики*.

«Пред», то есть (нечто) *прежде* этики. Что не основывает и не определяет ее, ни позволяет основать или определить ее. Более того! Чем больше хотелось бы основать ее, закрепить ее в *ясном* и *определенном* истоке, или, если угодно, в системном и исчерпывающем знании, тем больше нас отбрасывает назад и как бы опрокидывает, подчиняет чувству структурной диспропорции. Диспропорции непреодолимой. Неуловимой. Существительные, такие как «асимметрия», «долг», «гетерономия», почти всегда сопровождаются и усиливаются такими прилагательными, как «радикальный», «неравный», «непреодолимый», «невозможный», «безусловный»: выражения, которые непрестанно

²⁰⁸ Этому будет посвящена следующая глава нашего исследования, в которой мы проясним соотношение гостеприимства и юридического.

свидетельствуют о подтверждении этого опыта – и закона опыта, – то есть препятствуют любому пути, любой попытке субстанциализации, объективизации или регламентации. Но, другое впечатляющее открытие, – это явление, или генезис, или конституирование субъектности. Говоря о субъектности, Деррида использует различные метафоры. В частности, двойную понжевскую метафору губки-губчатой салфетки, со всей ее *неблагородством* и *незначительностью*, и двойную формулировку *hôte-otage*. Первая метафора напоминает нам о динамизме сознания-самосознания как созревания в инаковости, вторая раскрывает апорию отношения *hôte-otage*, как признание нередуцируемой инаковости, которая конституирует субъекта.

ГЛАВА 2 ЗАКОН И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

2.1 «Закон»

В данном разделе не предполагается рассмотреть или тем более исчерпать все разнообразие семантических полей «закона» и «справедливости». Тем не менее, необходимо начать с некоторых размышлений над термином «закон». Для понимания значения данного термина для дерридианской мысли необходимо обратиться к соответствующим страницам «Derridario», автором которых является С. Фачони²⁰⁹. Итальянский исследователь сразу же отмечает: «Может показаться несообразным двигаться внутри обширного и изрезанного семантического поля, сложившегося вокруг понятия закона, значимого [...] изысканно присутствующего в каждом частном исследовании, модулирующем деконструкцию»²¹⁰. Поэтому Фачони сознательно заявляет, что «семантико-категориальное напряжение между “законом” и такими понятиями как “справедливость” или “право” немедленно переключает внимание на горизонт юридическо-морально-политический, который, присутствуя как требование или

²⁰⁹ См.: Facioni S. Legge (Закон) // Derridario. P. 118–129. Сильвано Фачони (род 1964 г.) учился в Иерусалиме. Преподает философию в университетах Рима и Калабрии. Деррида лично попросил Фачони перевести «Glas», пожалуй, свой наиболее сложный для понимания и перевода текст: Derrida J. Glas. Paris : Galilée, 1974. 304 p. ; Derrida J. Glas / trad. it. red. S. Facioni. Milano : Bompiani, 2006. 1183 p.

²¹⁰ Facioni S. Legge (Закон). P. 118. Фачони, после утверждения о том, что уже в «грамматологической программе первой половины 1960-х гг. появляется тема исследования “законов”, которые определили “фаллоцентрическую” конфигурацию философских систем», так подытоживает обозначенные выше исследования, в которых изысканно присутствует вопрос о законе: в дискуссии о “генезисе” и “структуре” в рамках феноменологии; в отношении между необходимостью надписи для продуцирования смысла и законом о дифференциальной отсылке, утверждающем оппозиции; в «законе рода» (согласно названию исследования, посвященного Бланшо); в анализе рассказа Кафки «Перед законом», в котором встречаем фундаментальные размышления о литературе; в общем ансамбле вопросов, находящих отображение в семинарах, начиная с 1990-х гг. и вплоть до последнего в 2003 г., собранных под общим названием «Вопросы ответственности»; в законе *логоса*, встречающемся в текстах о Платоне; в «положении» бессознательного, как минимум в прочтении, данном нам Фрейдом и Лаканом (см.: Ibid. P. 118–119). Фачони отмечает: «Поперек, по диагонали, вездесущно, закон вырисовывается как изучение (*matema*), позволяющее измерить расстояние и различия относительно авторов, которые, между тем, были прочитаны с особым вниманием к “закону”, занимавшем главное место в их разработках» (Ibid. P. 119). И чуть дальше: «Несмотря на то, что не так просто выделить “места” и тексты, поднимающие тему закона, возможно идентифицировать как минимум трехлетний период, в котором работа Деррида (к ним также стоит отнести еще неизданный семинар 1980–81 г. под названием “Уважением”, в котором Кант и Фрейд прочитываются исходя из вопроса о законе) пребывает в поиске структурной оправы закона и литературы: при прочтении Бланшо и Кафки, за десять лет до встречи в Школе Права Кардосо (где главным автором уже будет Беньямин), накапливаются вопросы, связанные с законом. Эти вопросы открывают новые стратегии для переосмысления того, что он уже развил. В этом смысле важным является текст “Фармация Платона”, который открывается словами: “Текст – не текст, если не прячет, на первый взгляд, от первого встречного, закон своего сложения и правило своей игры” (*Di 79 [103]*)» (Ibid. P. 120).

эффект, не является первоочередной сферой исследований Деррида ни до, ни после 1989 года, года, когда Друсилла Корнелл организовала в Школе Права Кардосо конференцию на тему «Деконструкция и возможность справедливости», после проведения которой Деррида стал все больше участвовать в исследованиях юридического характера»²¹¹. В «Силе закона» Деррида отмечает: «Оратор, находящийся в плохом настроении, сказал бы: не вижу связи», но тут же исправляется: «Можно было бы легко предложить верную интерпретацию» [FL, 13, 14]. Мы далеки от намерения *сместить* внимание на какой-либо *горизонт*, сведенный к *эффекту*. В ходе настоящего исследования, двигаясь в сфере этического, которая занимает привилегированное место в философии Деррида, мы пришли к тематике данной главы, следуя признанию «того гетерономного искривления, которое вводит нас в отношение с совершенно иным» [Ad, 22], *внутри* исторических контекстов деконструкции, вследствие чего гостеприимство как этика и юридическо-морально-политический горизонт постоянно рассматриваются в их гетерономности и нераздельности. В предыдущей главе нам несколько раз встречалось понятие «закон»²¹². В конце предыдущей главы мы обнаружили парадокс, убедившись в одновременной гетерогенности и нераздельности *закона абсолютного гостеприимства и законов гостеприимства в качестве права*. Далее мы перешли к настоящей главе, ведомые внутренней необходимостью этой работы, с целью прояснить связь между темами гостеприимства и юридического.

Нам представляется важным обратиться к смысловым узлам размышлений Фачони, с тем, чтобы развязать некоторые из них. Первый узел касается *условия (не)возможности закона*: «В отличии от герменевтических практик или трансцендентальных редукций, где правила, определяющие конституирование

²¹¹ См.: Derrida J. Force de loi. Первая часть этого текста была прочитана на открытии конференции под названием «Deconstruction and the possibility of Justice (Деконструкция и возможность справедливости)». Вторая часть книги, «Имя Беньямина» не была зачитана, но участникам был роздан этот текст. В конференции участвовали философы, теоретики литературы и юристы, в частности представляющие американское движение «Critical Legal Studies» (CLS).

²¹² Говоря об асимметрии двух «да», мы оказались перед законом конституирования субъектности-эффекта, то есть перед законом гостеприимства, который «призывает сдаться перед иным бесконечным первенством совершенно иного» [Ad, 22]. В сердце этики гостеприимства мы обнаружили справедливость, то есть отношение с иным. Мы вновь встретили закон гостеприимства в качестве конститутивного фактора разума. Разума настолько суверен (конституирующий), насколько подчинен (конституируемый).

смысла, конституируют также горизонт, в котором примат идеальностей ориентирует и предопределяет метод, деконструкция не знает правил, поскольку отвечает исключительно перед законом собственного совершения (это и есть одна из причин ее неправильного толкования или отказа от нее, которое встречается в академических кругах) и не ведает никакой “чистоты”, никакого простого элемента. В одном из текстов 1979 г., посвященном Бланшо, Деррида задается вопросом: “Что если в самом сердце закона существует закон порочности и зараженности? Что если условием возможности закона является априорность (*l’a priori*) некоего контр-закона, некая аксиома невозможности, подрывающая смысл, порядок и разум?” (*Pa* 254 [303–304])»²¹³.

Не является ли разговор о законе и контр-законе своеобразным ответвлением античного дуализма, платонического или гностического²¹⁴? Вовсе нет, отмечает Фачони, «потому что закон и контр-закон взаимно определяются как возможные и, *вместе*, как невозможные; тем не менее, не по этой причине они исходят из некой идеальности или “субстанции”: скорее, они устанавливаются в их взаимной отсылке, еще до того, как само название определяет их в качестве оппозиций, которые возникают путем отбраковки одного из другого»²¹⁵. Именно поэтому, в центр работы следует поместить не «определения – исторический эффект, – а идею связи (обозначаемую в текстах как “связь”, *double bind*, *Binden*), с помощью которой можно обнаружить первичное значение *номоса* (от *neteîn* = делить на части, раздавать), до

²¹³ Facioni S. Legge (Закон). P. 119. Аббревиатурой «*Pa*» Фачони обозначает книгу Деррида «*Parages*» [1986].

²¹⁴ Фачони, читая Деррида, отмечает, что этот дуализм продлился вплоть до нашего времени в своей платонической форме «устной речи/закона», с одной стороны, и «письма/вне закона» с другой: «В платоническом осуждении письма (историческое происхождение его подчинения голосу и устности) заложена идея, что оно в буквальном смысле находится “вне закона”, отделено от *номоса*, который у Платона связан с *логосом*. У Платона раскрывается первенство слова-закона относительно письма, которое всегда является указанием на неукротимое “вне”, которое управляется собственным законом, не сводимым к тому закону, который утверждается единством *логоса* и *номоса* [...]. В положенное Платоном противопоставление устного и письменного (которое затем подхватили Руссо и Соссюр) постепенно закрадывается “закон трансгрессии”, проверить который можно лишь с помощью “трансгрессий закона”, проникающих в метафизические оппозиции. Когда письмо истолковывается как “незаконнорожденное” и, следовательно, как пребывающее “вне закона”, появляется возможность измерить – в неустранимой одновременности двойного движения – мощь закона и его оппозицию самому себе: в “законе” дискурс, диалектический или трансцендентальный, встречает собственный ресурс и собственную границу, поскольку край, определяющий его, возникает не внешне (из отсутствия закона), а изнутри, бесконечно его разделяя и репродуцируя его последствия» (Ibid. P. 121).

²¹⁵ Ibid. P. 119.

разграничения на *lex* и *jus*, *law* и *right*, *loi* и *droit*, или же всеобъемлющего и незаметного словаря права»²¹⁶.

Идея связи позволяет нам обнаружить первичный корень номоса, и, таким образом, избежать соблазна дуализма, но она не редуцируема к «онто-метафизическому соблазну»²¹⁷. Но, чтобы понять это, необходимо проделать определенную работу, попытаться развить дискурс о законе, целью которого будет обнаружение первичного корня номоса в идее связи. Говорить «закон», значит говорить о «связи», «связывании». Мы находимся перед вторым узлом размышлений Фачони. «Всякий дискурс о законе», отмечает итальянский исследователь, читая Деррида, читающего Гегеля в своей книге «Glas», оказывается «развернутым к трансцендентальному полю»²¹⁸. Чтобы назвать этот закон/связь, или *double bind*, Деррида прибегает к слову «стрикция» (*striction*)²¹⁹, сужение.

Рассмотрим, как Фачони представляет эту проблематику: «Прочтение Гегеля, предложенное в тексте “Glas” выделяет (*ri-marca*) теоретическую ставку и апории, которые, в буквальном смысле, “сужают” всякий дискурс о законе, разворачивая его к трансцендентальному полю: “Стрикция больше не позволяет подступить к ней как к онтологической категории, или, точнее, вообще как к

²¹⁶ Facioni S. Legge (Закон). P. 119–120. Из Dizionario etimologico (Этимологического словаря): «“Banda” пров. и исп. banda; фр. bande; (нем. Bande; гот. banda): от гот. BANDI = древнегреч. BAND кот. значит связь, от индоевропейского корня BADH, BANDH связывать, кот. в санскр. BADH-NAMI и BUND-AYAMI (швед. BANDA, гот. BINDA, нем. BINDE, англ. BIND) связываю, сгибаю, BANDHAS, BANDH-ANAM (дзэнд. BANDA, гот. BANDI, нем. BAND) связь, узлы, BANDH-US соединенный, сродный, единокровный, BADH-ÛS жена, смежное с гр. PENTH-EROS тещь, PEÏSMA [...] веревка или трос для суден (см.: Bastire, Fascia, Fede, Filo (?), Fisco, Fune). – Полоса, Полоска ткани, с помощью которой нечто связывают или поддерживают (нем. BINDE); также значит Союз людей, соединившихся в военных или мирных целях, напр. чтобы играть музыку (нем. BANDE). – Также значит Страна, Часть, (албан. Banda, Benda, Bendi), сходство с передачей труппой или группой людей, от одной группы к другой (Muratori). В том же словаре можно и посмотреть: Bando, Benda, Contrabbando; Banale, Legge, Banno (Bannum)» (см.: Dizionario etimologico [Risorsa elettronica]. URL: <https://www.etimo.it/> (data di accesso: 07.04.2019)). «Нέμο, νέμειν: 1) разделять, раздавать, уделять, давать; 2) считать; 3) пасти; 4) пользоваться, владеть чем-либо, управлять, править; 5) населять что-либо, обитать, жить где-либо». «Нόμος (νέμο): обычай, закон; κατὰ νόμον по обычаю, по закону; παρὰ νόμον против закона; ἐν νόμοις πατρός в отцовских обычаях. (N.B. νομός означает пастбище, местопребывание, жительство; область, страна, округ)» (Ср.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман, Греко-латинский каб. Ю. А. Шичалина. Репринт 5-го изд. 1899 г. М., 1991. 686 с.). Невозможно не связать «νόμος» с пониманием «общины» в русском дореволюционном обществе. Ср.: Pipes R. La rivoluzione russa (Русская революция). Milano, 1995. Vol. I. P. 116 sg.

²¹⁷ Facioni S. Legge (Закон). P. 120.

²¹⁸ Ibid. P. 121.

²¹⁹ Ibid. P. 121–122. «Научное понятие, поздняя латынь *strictiōne(m)* “принуждение, давление”, от *strictus*, причастие прошедшего времени глагола *stringere*» (Il Nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana (Новый Зингарелли. Словарь итальянского языка) / red. di N. Zingarelli. Bologna, 1991. P. 1923).

категории, пускай даже как транс-категории или как трансцендентальному. Стрикция, если нужно мыслить об онтологическом или трансцендентальном, *также* находится в положении трансцендентальной транс-категории, в положении трансцендентального трансцендентального. Более того, она не может не порождать ‘философского’ эффекта, порождаемого ней. Здесь нет выбора: каждый раз, когда выстраивается *анти*-трансцендентальный дискурс, некая матрица (*une matrice*) – все та же стрикция – принуждает дискурс поставить не-трансцендентальное, внешнее относительно трансцендентального поля, исключенное, в структурирующее положение. Такая матрица утверждает исключенное как трансцендентальное трансцендентального, как квази-трансцендентальное (*simili-transcendental*), как трансцендентальную контрабанду (*contre-bande*)” (*Gl* 272 [1106])»²²⁰. Итак, стрикция не является ни онтологической категорией, ни трансцендентальным, но, вместе с тем, в качестве *матрицы*, конституирующей *исключенное* в положение структурирующего, она также находится в положении трансцендентальной транс-категории, трансцендентального трансцендентального. Кажется, что мы должны принять тот факт, что «закон, как бы мы его ни понимали, не ускользает от трансцендентальной логики»²²¹.

Вместе с тем, возражает Фачони, подчеркивание трансцендентального характера закона рискует упустить из виду природу закона-связи как *double bind*, в то время как именно из этого нужно исходить, дабы заново осмыслить положение закона. Послушаем, как Фачони прочитывает Деррида: «Кажется невозможным попытаться выйти (*fuoriuscita*) из трансцендентального дискурса, особенно тогда, когда речь заходит о законе [...]. Но именно из такого “невозможного” следует заново помыслить само предложение закона, в соответствии с законом, который признает в репрезентируемом необходимость трансгрессии, поскольку “возможно (*peut-être*), сам закон переполняет (*déborde*) всякую репрезентацию, возможно он никогда не бывает перед нами, как то, что

²²⁰ Facioni S. Legge (Закон). P. 121–122. Аббревиатурой «*Gl*» Фачони обозначает текст Деррида «*Glas*» [1974].

²²¹ Ibid. P. 122.

предстает как фигура и составляет фигуру. (Блюститель закона и сельский житель предстоят ‘перед законом’, *Vor dem Gesetz*, – так называется один из рассказов Кафки, – лишь ценой того, что никогда не смогут увидеть его, никогда не смогут его достичь. Его невозможно ни явить, ни представить (*ni présentable ni représentable*), ‘вход’ в него – согласно порядку, который свойственен сельскому жителю и которым тот руководствуется – откладывается вплоть до смерти). Закон часто истолковывался как то, что точно устанавливает, полагает себя и обретает себя в структуре (*thesis, Gesetz*, иначе выражая то, что держит порядок репрезентации) и *автономия* всегда предполагает репрезентацию, как и тематизацию, становление темой. Но сам по себе закон, возможно, наступает, *наступает на нас*, лишь нарушая фигуру всякой возможной репрезентации” (*Ps* 142–143 [155])»²²².

Может быть, нет ничего лучше этих заключительных слов Деррида, освещающих, исправляющих и поддерживающих наш дальнейший путь, ведущий к отношениям между законом и *фигурой всякой возможной репрезентации*, то есть между законом и законами, между справедливостью и правом и т. д. Мы, наконец, приступаем к рассмотрению того, как имеет место *double bind*, *требующее репрезентации и препятствующее ей*.

2.2 Закон безусловный и законы условные

Следуя за дерридианским вопрошанием о значении опыта гостеприимства, мы столкнулись с парадоксальным и антиномичным законом гостеприимства, а также с вопросом о соотносительности двух значений «закона гостеприимства», понятого как невозможное, безусловное, бесконечное, чрезмерное гостеприимство – пред-этической открытостью этики – и как этика, право, политика гостеприимства. Используя одно и то же словосочетание «закон гостеприимства», Деррида определяет как *закон абсолютного гостеприимства*,

²²² Facioni S. Legge (Закон). P. 122–123. Аббревиатурой «Ps» Фачони обозначает сборник Деррида «Psyché [1]» [1987].

так и *законы гостеприимства, то есть условия, нормы, права и обязанности*. В ходе январского семинара 1996 г., вошедшего в книгу «О гостеприимстве»²²³, Деррида привлекает внимание к исходному пункту данной проблемы. Он говорит о «событии», событии, застигнутом, принятом и подхваченном в самом процессе его возникновения: *все происходит...* Речь идет об эстетике (или поэтике?) события (в двойном и несимметричном смысле генитива). Нарратив Деррида никогда не отклоняется от того, что можно определить как исходный, повторяющийся пункт, который раскрывается благодаря глаголу «происходить» (*se passer*). Мыслить, по Деррида, означает постоянно сохранять бдительность к тому, что происходит, принимая его как сокровище. Нарратив развивается не из идеи, понимаемой в платоническом смысле, то есть трансформируя идею в факт, наоборот, событие, факт, происходящий и различимый, становится объектом рефлексии в поиске собственного понимания: *все происходит так, словно...* Не субъект-Деррида принимает решение о событии, о том, что происходит, а само событие решает за него. Субъект-Деррида позволяет решать тому, что происходит и дается, тем способом, которым происходит и дается. Событие и мысль, происходящее и конституирование субъекта связаны также, как хороший дождь с созревaniem зерна. Не наоборот. Послушаем: «*Все происходит* (курсив мой – А. Ф.) так, словно гостеприимство невозможно: словно закон гостеприимства предусматривает собственную невозможность, словно невозможно его не нарушить, словно *закон* абсолютного, *безусловного*, гиперболического гостеприимства, словно категорический императив гостеприимства приказывает нарушить все *законы* гостеприимства, то есть условия, нормы, права и обязанности, которые накладываются на хозяев и на гостей, в одинаковой мере на тех, кто оказывает и кто принимает прием. И наоборот, *все происходит* (курсив мой – А. Ф.), словно *законы* гостеприимства, полагая границы, власть, права и обязанности, заключаются в том, чтобы испытать и нарушить [таким образом, происходит двойное нарушение; далее мы к этому вернемся – А. Ф.] *закон*

²²³ См.: Derrida J. Pas d'hospitalité. Cinquième séance (le 17 janvier 1996) (Без/Шаг гостеприимства. Пятая лекция (17 января 1996 г.)) // Derrida J. De l'hospitalité. P. 71–137.

гостеприимства, согласно которому – мы обязаны оказать *приходящему (arrivant)* безусловное принятие» [Н, 71]²²⁴.

Закон гостеприимства предписывает оказание безусловного приема приходящему. Деррида предупреждает вопрос утверждением: «Мы говорим “да” *приходящему*, прежде всякой детерминированности, прежде всякого прогнозирования, прежде всякой *идентификации*, идет речь или нет об иностранце, иммигранте, приглашенном или неожиданном посетителе, будь приходящий гражданином другой страны или нет, человеческим существом, животным или божеством, живым или мертвым, мужского или женского пола» [Н, 73]. Такое расширение категории возможного предусматривает безусловное, открытое принятие, того, кто приходит, абсолютного приходящего, то есть всякого живого существа, любого человека («живого или мертвого»), которого невозможно свести к своему собственному *внутреннему* измерению, так как тот приходит *извне*.

С «двумя режимами закона гостеприимства» [Н, 119] дается дихотомия, радикальная гетерогенность, нерешаемая антиномия, которую невозможно решить диалектически: «С одной стороны, *Закон* гостеприимства, безусловный закон безграничного гостеприимства (давать приходящему собственный дом и собственное “я”, давать ему то, что нам принадлежит, не спрашивая его имени и не прося о компенсации, не выдвигая перед ним никаких условий) и, с другой стороны, *законы* гостеприимства, эти права и эти обязанности, всегда обусловленные и обуславливающие, какими их определяет как греко-латинская, так и иудео-христианская традиция, все право и вся философия права, вплоть до Канта и Гегеля, через семью, гражданское общество и государство» [Н, 73].

«*C'est bien là, cette aporie, une antinomie*»²²⁵. Эта антиномия не противопоставляет «закон (*une loi*) природе или эмпирическому факту», но касается закона как такового (анти-*номия*); она «обозначает столкновение двух законов, на границе между двумя порядками закона, в равной мере

²²⁴ В этой цитате остальные курсивы принадлежат Деррида.

²²⁵ «Эта апория действительно является антиномией» [Н, 73]. Внимание! Здесь мы вновь встречаем апорию-антиномию. Один из последующих пунктов, а именно четвертый раздел данной главы, будет посвящен вопросу апории. Мы увидим, что вопрос апории присутствует на протяжении всего рефлексивного пути Деррида.

неэмпирическими». Закон гостеприимства вводит непримиримую оппозицию между «Законом в его универсальной сингулярности» и «структурированной множественностью (законами)» [Ibid.].

«*C'est une tragédie destinale*»²²⁶, – заявляет “грек” Деррида. Причиной ее является радикальная асимметрия, «странная иерархия» двух антиномических понятий: «Закон стоит выше (*au-dessus*) законов». Отсюда, следуя за гиперболическим *итак* (*donc*), Деррида рассуждает: «Итак, он незаконен, трансгрессивен, находится вне закона, как аномический закон (*loi anomique*), *номос а-номос*, закон превыше (*au-dessus*) законов и закон вне закона (*аномос*, вспомним: такая характеристика дается Эдипу, отцу-сыну, сыну как отцу, отцу и брату собственных дочерей)» [Н, 73, 75]. Отсылка к греческой трагедии неожиданным и не вызывающим возражений образом подтверждает феноменологию двойного закона: «сверх закона или вне его» и «под законом или в нем». Деррида пишет: «Но располагаясь над законами гостеприимства, безусловный закон гостеприимства нуждается в законах, он *требует* их. Такая потребность является фундаментальной (*constitutive*). Закон не был бы в действительности безусловным, если бы он не *должен был стать* действенным, конкретным, определенным, если бы таким не было его бытие как долженствование (*devoir-être*). Он бы рисковал остаться абстрактным, утопическим, иллюзорным и, следовательно, обернуться собственной противоположностью. Чтобы быть тем, чем он является, *закон*, таким образом, нуждается в *законах*, которые, однако, его отрицают, в любом случае угрожают ему, порой портят и извращают его. И должны все быть в состоянии это сделать. Потому что такая извращенность (*perversibilité*) является существенной, неустранимой, даже необходимой. Способность к усовершенствованию (*perfectibilité*) законов достигается такой ценой. Следовательно, и их историчность. И наоборот, условные законы перестали бы быть законами гостеприимства, если бы они не были руководствуемы, вдохновляемы, впитываемы, требуемы законом безусловного гостеприимства» [Н, 75].

²²⁶ «Речь идет о фатальной трагедии» [Н, 73].

Иными словами, закон безусловного гостеприимства стоит выше любого закона условного гостеприимства, выше любой этики, любого права и любой политики гостеприимства, всегда являющихся условными или обуславливающими; но если бы закон безусловного гостеприимства не прослеживался в них, оставляя при этом след своей избыточности, от него не было бы толка. Безусловное пишется в условном, в условных: оно нуждается в них, выступает как трансцендентное в имманентном. И наоборот, вне связи с безусловным, вне связи с избытком невозможного, чистого гостеприимства, не было бы ни события, ни истории. Гостеприимство утратило бы свое дыхание, свою возможность, свой *шанс*. Невозможное является избытком чистого гостеприимства, которое можно различить на границе любого определенного гостеприимства и которое деконструирует его и наделяет своим долженствованием-еще-быть. Невозможное здесь, оно оказывает давление, приоткрывает и будоражит опыт гостеприимства, оно является тем, что с необходимостью происходит и предопределяет, оставляет открытым будущее (этического, юридического, политического).

Таким образом, в самом сердце закона, между двумя режимами закона, между *Законом* и *законами*, заложена анти-номия, противоречивость, и, одновременно, нераздельность. Существует взаимное привлечение и исключение, соучастие и разобщенность: «Всякий раз, когда нам хочется сказать “прямо сейчас”, есть место для антиномии. Закон, в абсолютном единственном числе, противоречит законам во множественном числе, но каждый раз это закон *в (dans)* законе и всякий раз *вне (hors)* закона в законе. Это и есть то уникальное, что мы зовем *законами* гостеприимства» [Ibid.]. Данное указание на множественность подразумевает две разновидности множественности: первая указывает на «условные законы [гостеприимства] и т. д.», на многочисленность, делимость, различимость; вторая говорит об «антиномической сумме», которая добавляет «к единственному великому *Закону* гостеприимства [...] условные законы» [Н, 75, 77]. В первом случае имеем $n + n + n$ и т. д.; во втором, *Единое* (или *Единая*) + n . Таким образом, обращаясь к антиномии («Закон, в абсолютном

единством числе, противоречит законам во множественном числе, но каждый раз это закон *в* законе и каждый раз это *вне закона* в законе»), мы обнаруживаем, что ее можно выразить посредством формулы: *Единое* $\neq n(n + n + n$ и т. д.) и *Единое* $\pm n$. Возможно и нужно говорить не только об «антиномической сумме», о *Едином* «в/с» $n(U_n + n)$, то есть о «законе в законе», но и, всякий раз, об «антиномическом вычитании», *Единое* «вне/без» $n(U_n - n)$, то есть о законе «вне закона в законе» или, в конце концов, о «законе без закона».

Этот второй аспект антиномического вычитания позволяет лучше разобраться в природе дерридианского безусловного и, вместе с тем, указывает на дистанцию между безусловным Деррида и категорическим императивом Канта: «Если я практикую гостеприимство как обязанность (*par devoir*) [а не только в соответствии с обязанностью (*en conformité avec le devoir*)], такое гостеприимство как оправдание (*d'acquiescement*) более не является абсолютным гостеприимством, безвозмездно (*gracieusement*) дарованным по ту сторону всякой задолженности (*dette*) и экономии, дарованным другому, гостеприимством, придуманным ради уникальности приходящего, нежданного посетителя» [Н, 77]. Парадоксально гостеприимство без условий, не терпящее принуждения права и этики: «Такой безусловный закон гостеприимства [...] был бы законом без императива, без порядка и без обязанности. Закон без закона» [Ibid.]. По мнению К. Ресты, этот закон скорее имеет «характер дара, данного по ту сторону всякой задолженности (*debito*) или вознаграждения, по ту сторону распределения и обмена, дар, который никакая *oikonomia* не может никоим образом присвоить себе»²²⁷. Закон, «имеющий форму дара» [см. Н, 87], дара, неразрывно сплетенного с секретом, трауром, гостем, заложником²²⁸.

Деррида показывает это, продолжая чтение софокловой трагедии «Эдип в Колоне»: «Все являются заложниками умершего, начиная с избранного хозяина, связанного секретом, который ему дан, доверен, дан на сохранение, который он должен хранить, отселе принужденный законом, обрушившемся на него прежде,

²²⁷ Resta C. L'evento dell'altro. P. 50.

²²⁸ См.: Н, 97 и дальше. Эти выражения связаны с известными нам значимыми формулами Левинаса («Субъект является хозяином/гостем»; «субъект является заложником») и другими этическими вопросами. Ср. раздел 1.

чем он решил ему подчиняться» [Н, 97]. Таким образом, мы возвращены «на путь невидимого театра гостеприимства, закона без закона враждебности, или войну заложников» [Н, 99].

Дочери Эдипа страдают не только потому, что не могут видеть смерть отца, но и потому, что он умирает в чужой стране, остается без могилы. Таким образом, лишенный распознаваемого *топоса*, отвергнутый траур, становится нескончаемым, бескрайним. Невозможно преодоление траура! Смерть отца-иностранца, без возможности локализовать место его погребения, это «становление чужим иностранца (*le devenir-étranger de l'étranger*), абсолютность его становления чужим. [...] После смерти видимость могилы могла бы присвоить (*réapproprié*) иностранца себе, могла бы стать для него своего рода возвращением на родину (*repatriement*)» [Н, 101, 103]. Но, на самом деле, ничего подобного не происходит! Закон или требование траура разбивается (но при этом не исчезает) о закон секрета, который, в свою очередь, вводит нас, при этом никогда не раскрываясь полностью, в невыразимый секрет закона. В этом состоит *закон Эдипова желания*.

Здесь стоит представить себя участниками семинара, на котором звучит голос Деррида. Нами движет внутренняя необходимость понять неразрешимое напряжение, дифференциальную силу, возникающую между двух полюсов секрета: между Эдипом и Антигоной. «Обращая просьбу и вопрос отцу иностранцу, находящемуся вне закона, слепому и умершему, она [Антигона] просит его – прежде всего, со всей простотой – увидеть ее. Даже больше, она просит, чтобы он увидел, как она плачет, увидел ее слезы. Слезы указывают на то, что глаза существуют, прежде всего, не для того, чтобы видеть, а чтобы плакать. Прислушаемся к Антигоне, к этой плачущей (*pleureuse*) иностранке, обращающейся к призраку отца, не единожды находящемуся вне закона, становившемуся иностранцем по нескольким причинам (*à plus d'un titre*), этому иностранцу, отправившемуся умирать в иную землю, иностранцу, погребенному в секретном месте, иностранцу, погребенному без видимого места погребения, иностранцу,

которого невозможно оплакать так, как обычно это подобает родным, пребывающим в скорби.

Жалея себя и жалея судьбу своего отца, пребывая в сожалении, Антигона произносит страшные слова. Она смеет заявить, что отец возжелал этой ужасной доли, своей собственной судьбы. Таково было желание Эдипа, закон желания Эдипа. Это желающее тело, желающее своего тела, сопротивляющегося, но все еще желающего, это тело, унесенное смертью, этого Эдипа, продолжающего желать из глубины желания сверхсекретной, зашифрованной и лишённой скорби смерти, этого человека вне закона, вершащего закон несмотря на собственный труп (*par-delà de son cadavre*), этого человека вне закона, заявляющего о своем праве продолжать вершить закон в чужом государстве, тайно погребаящем его, этого слепого и умершего отца, этого усопшего, отчужденного отца, отказавшегося от нее и воплощающего собой этот закон закона вне закона, своего единственного отца, Антигона просит о чем-то ясном: чтобы он наконец увидел ее, в сей же момент, увидел ее плачущей. Точней, она требует, чтобы он *увидел* ее слезы. Невидимость, отсутствие места, нелокализуемость “бездомного” (*sans-domicile-fixe*) для смерти, все то, что лишает тело ее отца феноменальной экстернорности – вот то, что оплакивается, и не рассматривается в глазах. Эта глубина сердца, это невидимое слово – вот, что приходит к слезам, что подступает к глазам в виде слез, вот страдание, интимное и вместе с тем бесконечное, ночной секрет (*secret de la nuit*), *увидеть* который Антигона просит отца» [Н, 103, 105].

Становится понятным, почему, согласно Деррида, эта антиномия не противопоставляет «некий закон природе или эмпирическому факту», а касается именно *закона* (анти-номия); «обозначает столкновение двух законов, на границе между двух порядков закона, в равной степени неэмпирических» [Н, 73]. Эти порядки закона в равной степени неэмпирические, потому что в равной степени опутаны секретом. С одной стороны – секрет Эдипа, с другой – секрет Антигоны. Эдип и Антигона, отец и дочь – невозможно не вспомнить другую известную пару, связанную отношением отца и его ребенка, об Аврааме и Исааке²²⁹, – в одно

²²⁹ Ср. раздел 1.5.

и то же время объединены и разобщены секретом. У обоих есть секрет, но не *один и тот же*. У обоих есть потребность разделить его, но не *между собой*. Закон секрета, если такой имеется, неразрешимо предусматривает и предписывает безусловную жертву, то есть дар абсолютного соучастия. Клятву, то есть «да» другого. «Перед двойной невозможностью, дать увидеть (*donner à voir*), и увидеть свои слезы, слепому и умершему отцу, у Антигоны остается единственный выход – самоубийство. Но она хочет покончить с собой в месте, где похоронен ее отец, в месте, которое невозможно разыскать в силу Клятвы [данной самим Эдипом], о которой ей напоминает Тесея. [...] Гетерономия, желание и закон иного» [Н, 105, 107]. И вновь асимметричная гетерономия, отношение с иным, предписывающим закон, чье желание и есть закон.

Гетерономия и двойная трансгрессия. Учитывая двойное требование, свалившееся на плечи Тесея, сначала со стороны Эдипа, а затем Антигоны, в беспрецедентной и парадоксальной ситуации гостеприимства, возникшего между Тесеем и дочерьми Эдипа, перечитаем недавно процитированный фрагмент: «Все происходит так, словно гостеприимство невозможно: словно закон гостеприимства предусматривает собственную невозможность, словно невозможно его не *нарушить* (*transgresser*), словно закон абсолютного, безусловного, гиперболического гостеприимства, словно категорический императив гостеприимства *приказывает нарушить* все законы гостеприимства, то есть условия, нормы, права и обязанности, которые накладываются на хозяев и на гостей, в одинаковой мере на тех, кто оказывает прием и на тех, кто его принимает. И наоборот, все происходит, словно законы гостеприимства, полагая границы, власть, права и обязанности, заключаются в том, чтобы *испытать и нарушить* закон гостеприимства, согласно которому – мы обязаны оказать приходящему (*arrivant*) безусловное принятие» [Н, 71. Курсивы мои – А. Ф.]²³⁰. *Все происходит так, словно* секрет, связывающий Эдипа и Тесея, то есть двух иноземцев, заложников друг друга в силу объединяющей их клятвы (закон

²³⁰ В данной цитате, приведенной второй раз, я убрал курсивы Деррида, чтобы подчеркнуть некоторые аспекты.

безусловного и абсолютного гостеприимства), стремится *нарушить* родственную связь отец-дочери (законы, права, обязанности кровного родства), и наоборот, «чтобы остаться верными клятвенной вере, чтобы спасти от клятвопреступления, они не должны увидеть, своими глазами увидеть (*de leurs yeux voir*), святое, последнее ложе их отца» [Н, 107].

В определенный момент Деррида признается, что чувствует себя «принужденным неким законом к странности пути, которым пробуем продвигаться» [Н, 123]²³¹, пути, который из Колона повлечет нас вместе с ним, сначала в небольшую гостиницу дядюшки Октавия (*Octave*), между Парижем и Жарнаком, затем наш путь лежит через войны и другие более близкие нам события в Чечне, Алжире и т. д., чтобы в конце вновь вернуться во Францию²³².

Из трагического Колона Деррида приводит нас к мелодраматической гостинице дядюшки Октавия. В помещении, предназначенном для гостя, он обнаруживает документ «под названием “Законы гостеприимства”, Конституцию, хранящуюся под стеклом, то есть неприкосновенную и открытую для прочтения, которая висела над кроватью» [Н, 109]. Там написано: «Хозяин с тревогой ожидает на пороге иноземца, который появится на горизонте подобно освободителю. Заприметив издали его приближение, хозяин тотчас крикнет ему: “Скорей же, входи, потому что я боюсь собственного счастья”» [Ibid.].

Его поражают две вещи. Прежде всего, императив «зайди»: «Иноземец (*l'étranger*), здесь долгожданный гость, это кто-то, к кому обращаются не только “иди сюда”, но и “зайди”, [...] поторопись войти, “войди внутрь”, “войди в меня”, не просто ко мне, но в меня: займи меня, располагайся во мне, что также значит займи мое место, не довольствуйся тем чтоб прийти мне навстречу или в мой дом» [Ibid.]. Во вторую очередь, крещендо, усиление «странной логики», назовем ее «логикой замещения», когда нетерпеливый хозяин ожидает гостя как своего освободителя: «Словно ключи держит иноземец. Положение иноземца всегда таково, в том числе в политике, где он в качестве законодателя приходит извне

²³¹ «Этот закон мы можем описать как пересечение языков или кодов» [Н, 123].

²³² Через историко-географико-культурные воспроизведения, которые очень разнятся между собой, Деррида передает нам парадоксальный опыт того, что он внутренне никогда не покидал (никогда не мог этого сделать) Эдипа в Колоне, эту метафору места-эффекта непреодолимого закона, антиномичного и гетерономного.

вершить закон и освободить народ или нацию, приходя извне [...]. *Словно* (и всегда такое *словно* здесь делает закон) иноземец, подобно Эдипу, тому, чей секрет хранится на месте смерти, призван спасти город [...]; *словно* иноземец может спасти хозяина (*le maître*) и высвободить власть его гостя; *словно* хозяин является, в силу бытия хозяина, пленником своего места и своей власти, своей самости, своей субъектности (его субъектность является заложницей). Таким образом, хозяин, тот, кто приглашает, гостеприимный хозяин (*l'hôte invitant*) становится заложником – каким он, по правде, всегда и был. А гость, приглашенный заложник (*guest*), становится приглашающим пригласившего, господином хозяина (*host*). *L'hôte devient l'hôte de l'hôte*. Гость (*guest*) становится хозяином (*host*) хозяина (*host*)» [Н, 109, 111]. Деррида комментирует: «Такие замещения делают всех и каждого заложником другого. Таковы законы гостеприимства» [Н, 111]. Перечитаем: такие замещения делают всех и каждого – иноземца, хозяина, приглашающего, гостя, субъектность – заложником другого. Все здесь вращается вокруг структуры заложника (*structure d'otage*).

Чтобы прояснить эту структуру, Деррида обращается к апорийному характеру вопроса об иноземце²³³. Для Деррида это, прежде всего, вопрос о языке: «На каком языке иноземец может задать свой вопрос? Услышать наши? На каком языке мы можем расспрашивать его?» [Н, 117]²³⁴ Что, если бы наоборот, перспектива безусловного гостеприимства заставила нас приостановить речь, потому что «замолчать – это уже модальность возможного слова» [Н, 119]²³⁵?

²³³ Здесь Деррида возвращается к предыдущей лекции (см.: Derrida J. Question d'étranger venue de l'étranger. Quatrième séance – le 10 janvier 1996 (Вопрос об иноземце, прибывшем из иной страны. Четвертая лекция – 10 января 1996 г.) // Derrida J. De l'hospitalité. P. 11–69), в которой поставил вопрос об иноземце: 1) в качестве темы, названия проблемы, программы поисков; 2) в качестве вопроса, обращенного к иноземцу (Откуда ты? Как тебя зовут?), 3) в качестве вопроса, пришедшего извне. То есть вопрос об ответе и ответственности (см.: Н, 117). Вопрос об иноземце важен и для темы справедливости. Ср. раздел 2.3.

²³⁴ «Язык», согласно Деррида, это слово, которое должно быть услышано, как в строгом смысле, так и в более широком (см.: Н, 117, 119). Одна из многочисленных трудностей, связанных с измерением обширности понятий гостеприимства и иноземца, заключается именно в их различии. В широком смысле язык является культурой, то есть набором ценностей, норм, значений, населяющих язык; говорить на одном языке – это не только лингвистическое действие, оно касается *этоса* в общем. В узком смысле язык является повседневной идиомой, не распространяющейся на гражданство или национальность. В этом смысле язык обретает себя тысячами способами в опыте гостеприимства. Приглашение, принятие, предоставление убежища, разделение ночлега проходят через язык и через обращение к другому. Как говорил Левинас, «le langage est hospitalité (язык есть гостеприимство)» [Н, 119]. И все же можно заметить, что язык в обоих этих смыслах не является «собственной вещью». О соотношении языка и гостеприимства ср. раздел 1.6.

²³⁵ «Нам все же случалось задаваться вопросом, не заключается ли абсолютное, гиперболическое, безусловное гостеприимство в приостановке речи, всякой определенной речи и даже обращения к иному» [Н, 119]

Во вторую очередь, вникая в структуру заложника, Деррида считает, что следует «также проанализировать некий закон или существенную антиномию и квази-анисторическую (*quasi anhistorique*)» [Н, 123]. Анализ этого *некоего закона* начинается с обращения к историческим примерам: «Можно это сделать, исходя из античных примеров или этических высказываний Левинаса, но также исходя из того, что преобразует эту проблематику в новый опыт, в новые войны заложников» [Ibid.]. Деррида начинает с одной из последних войн, с чеченской²³⁶, чтобы затем подробней остановиться на относительно недавней истории Алжира, страны его происхождения²³⁷. Эти два примера относятся к наиболее вызывающим, но, добавляет Деррида, «подобные отстраивания (*restructurations*) национально-государственных границ умножаются, и не только в Европе» [Н, 125]. Европа, «какой бы ни была загадка этого названия и “предмета” (*chose*), на который оно указывает, – уточняет в скобках Деррида, – возможно указывает благоприятное время и место для уникального события: в Европе *право* универсального гостеприимства получило свое наиболее радикальное и, несомненно, наиболее формальное определение – например, в тексте Канта “К вечному миру”, на который мы не перестаем ссылаться, и во всей традиции, которая из него вышла» [Ibid.]. Тем не менее, этого недостаточно для предотвращения новых войн, всегда так или иначе связанных с вопросом

ради экономии круга. Рассматривая «замолкание как модальность возможного слова», Деррида чуть выше отметил: «Контрапункт: вторичный мотив, практически независимый и наложенный в полифонии. С настоящего момента то, что будет сказано о смерти и погребении Эдипа, этого отца-сына-нарушителя, этого отца-сына, этого отца-брата-своих-дочерей вне закона (*аномос*), вы можете услышать как контрапункт размышления, почти молчаливого, точнее умалчивающего, в том смысле, что *умолчание* (*réticence*) это, как вы знаете, образ намеренного *замолкания* (*se-taire*), подразумевающего нечто большее, чем просто красивую речь» [Н, 87].

²³⁶ «Происходящее, например, в Чечне, следует анализировать с этой перспективы в момент, когда взятие заложников становится страшным оружием войны, о которой мы больше не знаем, является ли она гражданской, партизанской (в значении Шмитта), такой, что периодически заставляет противостоять сограждан, людей одной веры, иностранцев и т. д. Заложники больше не являются военнопленными, защищенными законом войны или правом людей (*droit de gens*). Взятие заложников становится повсеместным при различных конфликтах, противопоставляющих сограждан, которые больше не желают быть таковыми и стремятся стать иностранцами, которых будут уважать как граждан другой страны – но еще не существующей страны, некоего грядущего Государства (*État à venir*)» [Н, 123, 125].

²³⁷ История гражданина в Алжире, который, «согласно французскому законодательству, являлся не протекторатом, а совокупностью департаментов Франции, [была] историей иноземца, если можно так сказать, историей гражданства, становлением границ, отделяющих полноценных граждан от граждан второй зоны, точнее, не-граждан». Происходящее в Алжире с 1830 г. по наши дни – «это пример необычайной сложности, изменчивости, запутанности; насколько мне известно, в сегодняшнем мире или в истории человечества не найдется схожего примера» [Н, 125. См.: Н, 127, 129]. Деррида отсылает к статье Барьера, которую цитирует в начале семинара: Barrière L.-A. Le puzzle de la citoyenneté en Algérie (Головоломка гражданственности в Алжире) // *Plein Droit*. 1995. № 38–39, novembre. P. 92–96 [см.: Н, 125].

колонизации (присвоения): «Европейские (экс-Югославия) или пара-европейские (Россия и экс-СССР) войны, возможно, в буквальном, узком смысле, не являются колониальными или освободительными войнами, ведомые поработенными народами, но мы часто изображаем их как движения повторной колонизации или деколонизации» [Ibid.].

Анализируя недавнюю историю Алжира, Деррида в какой-то момент утверждает: «Именно война всегда заставляет вещи меняться» [Н, 127]²³⁸. Действительно, «после Первой мировой войны (с большим числом алжирцев, погибших на фронте) февральский закон 1919 г. сделал шаг вперед, предоставив алжирским мусульманам французское гражданство». Оказание *гостеприимства* внутри французского гражданства осуществлялось *при условии*, что мусульмане Алжира откажутся «от того, что они считали своей культурой». «Но это был еще один провал (*échec*)» [Ibid.]. Такая последовательность воспроизводилась несколько раз²³⁹. Война – оказание обусловленного гостеприимства – провал.

Прежде, чем закончить *lectio magistralis*, Деррида формулирует «два предположения или протокола» [Н 129]. Первое предположение касается различия между безусловным гостеприимством и правами, обязанностями, обуславливающими гостеприимство. Как мы убедились, между двумя законами существует радикальная гетерогенность, но также и неразрывность. Один предполагает, заключает в себе и предписывает другой. Вот причина, по которой такое различие не парализует желание и, тем более, не разрушает требования гостеприимства, но – дословно говорит Деррида – «принуждает нас обозначить то, что на кантовском языке мы можем назвать [...] опосредующими схемами (*schèmes intermédiaires*)» [Н, 131]. Различие, которое нас принуждает, различие констативно-перформативное. Итак, первое предположение ставит нас перед *неизбежностью медиации*.

²³⁸ «C'est toujours la guerre qui fait bouger les choses» [Н, 127]. Глагол «bouger» так же означает «двигаться», «волноваться».

²³⁹ После Второй мировой войны и после независимости Алжира. После обретения независимости «эти “сложности” не прекращались вплоть до “законов Паскуа” и “нормализации”, предполагающей для алжирцев те же условия, что и для других иностранцев, для въезда во Францию» [Н, 129].

При этом кажется очевидным, что лекция должна заканчиваться определением «опосредующих схем». Но Деррида, вместо того, чтобы предложить заранее подготовленный ответ, задает разветвляющийся вопрос, заслуживающий особенного внимания: «*Отдавая должное (En faisant droit à²⁴⁰)*, если можно так выразиться, безусловному гостеприимству, как при этом дать место определенному, ограничивающему и разграничивающему, одним словом, исчислимому праву? Как дать место конкретным политике и этике, предполагающим историю, эволюции, действенные революции, прогресс, одним словом, усовершенствование (*perfectibilité*)? [Как дать место] политике, этике, праву, отвечающим таким образом на новые предписания неведомых доселе исторических ситуаций, соответствующим этим ситуациям по эффективности, изменяя законы, по-другому определяя гражданственность, демократию, международное право и т. д.? Реально *вмешиваясь* в условие гостеприимства во имя безусловного, даже если чистая безусловность представляется недоступной – недоступной не только в качестве регулирующей идеи, Идеи в кантовском смысле как бесконечно удаленной, приблизить которую можно лишь неадекватно, но недоступной и в силу структурных причин, “огражденных” (*barrés*) внутренними противоречиями, которые мы проанализировали?» [Н, 131. Курсив мой – А. Ф.].

Тетива вопроса остается натянутой, открытой, подвижной, с одной стороны, двумя деепричастиями, начальным (отдавая должное безусловному гостеприимству) и конечным (вмешиваясь во имя безусловного), а, с другой стороны, условием гостеприимства, выраженным в игре императивов и причастий (например: предполагающим, отвечающим, соответствующим-изменяя, определяя). Подвижность, которую в книге «*Signéponge*» Деррида назвал «дуэлью» (между законом вещи и подписью поэта), здесь можно назвать «дуэтом»: между безусловным законом и всегда открытой попыткой обусловить. Подобно дуэту, чья динамика может быть либо последствием противостояния, либо, что чаще, столкновения двух персонажей, оба голоса выживают, остаются

²⁴⁰ По-русски сложно передать значение французского выражения “faire droit à”. Среди вариантов перевода могут быть: «признавать», «удовлетворять», «рассматривать как положительное», «довериться», но, при этом утрачивается оттенок, заложенный в слове «droit» (право). Рискнем предложить такой перевод данного предложения: «Признавая (в полной мере) право (реальности) на безусловное гостеприимство...».

непоколебимыми на протяжении всего лирического произведения, практически не желая ничего другого как оживить и превознести голос другого, единственное условие возможности, или лучше сказать, невозможности собственного голоса. Субъект является гостем-заложником иного. «Hospitalité, hostilité, *hostipitalité*» [Н, 45]²⁴¹.

Деррида не одержим ответам, которые, как он уже знает, никогда не сможет дать в силу структурных причин. Единственная его забота – не упустить, *сберечь внутри вопросов правильную позицию*, которая представляет собой наилучшие условия для того, чтобы находить более верные ответы на эти вопросы. Так, на вопрос «Как дать место определенному, ограничивающему и разграничивающему, одним словом, исчислимому праву?» он отвечает, *impliciter* указывая на единственное предварительное условие, которое в случае необходимости может открыть путь для ответа, и это условие – «отдавая должное безусловному гостеприимству». То же самое касается следующего вопроса: «Как дать место конкретным политике и этике, предполагающим историю, эволюции, действенные революции, прогресс, одним словом, усовершенствование» (а значит, не будем забывать, и «извращенность»)? Деррида строго придерживается данного ранее совета: «Отдавая должное безусловному гостеприимству». Он не изобретает хитроумного хода, трюка, чтобы избежать серьезности конкретного ответа. Деррида действительно интересуют «политика, этика, право, отвечающие таким образом на новые предписания неведомых доселе исторических ситуаций, соответствующие этим ситуациям по эффективности, изменяющие законы, по-другому определяющие гражданственность, демократию, международное право и т. д.», но прежде и больше всего его интересует правильная позиция, *позволяющая эффективно ответить им*, то есть «реально вмешиваясь в условия гостеприимства», но «во имя безусловного, даже если чистая безусловность представляется недоступной» [Н, 131]²⁴².

²⁴¹ Ср.: прим. 200 ; Derrida J. De l'hospitalité. P. 45. См. статью Бенвениста Э. «Hospitalité» – «Гостеприимство».

²⁴² Интересно, что через несколько лет Деррида, обращаясь к кругу CLS (*Critical Legal Studies*) скажет: «Я считаю, что развитие Critical Legal Studies или исследования таких людей, как Стенли Фиш, Барбара Геррштейн-Смит, Друсилла Корнелл, Самюэл Вебер, располагающиеся на перекрестке между литературой, философией,

Кратко говоря, первым предположением Деррида напоминает нам, что *принятие различия* между безусловным, бесконечным гостеприимством и обусловленным, конечным гостеприимством, а, следовательно, *осознание* собственной структурной *конечности* позволяют серьезно и увлеченно, иронично и свободно проживать существующие этико-политико-юридические попытки ответить «на новые предписания неведомых доселе исторических ситуаций, соответствующим этим ситуациям по эффективности, изменяющим законы, по-другому определяющим гражданственность, демократию, международное право и т. д.» [Ibid.].

Второе предположение, возвещает Деррида, «примет форму мемориальной надписи и цитаты» [Ibid.]. Мемориальная надпись – это текст, выгравированный на материале, не подверженном порче, преимущественно на мраморе или камне, и выставленный на публичное обозрение. Обычно такой текст призван транслировать кратко и по существу память об историческом событии, персонаже или свершении. Речь идет о техническом протезе, который с помощью гравировки проникает в память читателей.

Стоит проанализировать содержание такой мемориальной надписи. Вначале Деррида формулирует синтетическое суждение общего характера, которое, будучи изначально обращенным к прошлому, тем не менее, не позволяет быть невосприимчивыми к будущему. Поэтому следует быть осторожными! Деррида говорит: «Все выбранные нами доселе примеры раскрывали одинаковое *господство* в структуре права на гостеприимство и отношения к иностранцу, будь он гостем или врагом. Речь идет о брачной, отеческой и фаллоцентрической модели. Семейный деспот, отец, муж и глава, хозяин дома (*le maître de céans*)

правом и политико-институциональными проблемами, сегодня, с точки зрения деконструкции, являются одними из наиболее плодотворных и необходимых. По моему мнению, они соответствуют радикальным программам деконструкции, которая для того, чтобы быть верной себе, стремится выйти за рамки чисто спекулятивных, теоретических или академических дискурсов, считает (наперекор тому, что предлагает Стенли Фиш), что имеет последствия, что *меняет* некоторые вещи и совершается действенным, ответственным способом (насколько этим может быть высветлено), не только в профессиональной деятельности, но и в том, что мы называем городом, *полисом* и, еще шире, миром». Будем внимательны: *менять вещи!* «Не в смысле, пожалуй, довольно наивном, просчитанного, обдуманного и стратегически контролируемого вмешательства, а в смысле максимальной интенсификации происходящей трансформации, не как простой симптом и не как простая причина; здесь требуются другие категории. В индустриальном и гипертехнологическом обществе академическое пространство, менее, чем когда-либо, служит монадической или монашеской оградой, каким оно, на самом деле, никогда и не было. В особенности это касается факультетов права» [FL, 23–24].

вершит законы гостеприимства. Он их олицетворяет и подчиняется им, чтобы подчинить им и других, в этом насилии власти гостеприимства, в этой силе самости, которую мы анализируем в течение нескольких недель» [Н, 131, 133]. Следовательно, первичным обозначением мемориальной надписи является доминирование отцовской модели, то есть семейного деспота, который вершит законы гостеприимства, «олицетворяет их и подчиняется им, чтобы подчинить и других» в насильственной власти гостеприимства, власти самости.

Второй элемент мемориальной надписи полагает динамику, противоположную по своему намерению той, которая была обозначена выше как «доминирование». Деррида продолжает: «В какой-то момент мы подчеркнули, что проблема гостеприимства является соразмерной (*coextensif*) с этической проблемой. Речь всегда идет о том, чтобы отвечать за жилище (*demeure*), за его идентичность, его пространство, его границы, за *эмос* в значении местопребывания, жилья, дома, очага, семьи, *chez-soi*» [Н, 133]. Речь идет о соразмерности гостеприимства и этики, и, следовательно, не о доминировании самости, а о превосходстве и первенстве принятия иного (двойной генитив). Речь идет о *перевороте*, как говорилось в другом месте. *Речь идет о способности ответить.*

Третий элемент, также глубоко связанный со всем предшествующим, представляет собой модальность, с помощью которой Деррида предполагает разоблачить, называя ее по имени, способность воспроизводить себя и являть себя под другим одеянием, текстом или контекстом, свойственной претензии на доминирование: «Теперь мы должны бы исследовать ситуации, когда не только гостеприимство является соразмерным (*coextensive*) самой этике, но и когда кажется, что некоторые [...] помещают закон гостеприимства выше “морали” или некоей “этики”» [Ibid.].

«Дабы наметить путь для этого сложного вопроса», Деррида припоминает несколько «ситуаций» из Библии. Первая из них – «хорошо известная история

Лота и его дочерей» [Ibid.]²⁴³. Эта история созвучна ситуации, о которой упоминает Кант в тексте «О мнимом праве лгать из человеколюбия» вслед за блаженным Августином «с его двумя большими книгами о лжи»²⁴⁴. Если к нам обращаются с вопросом «Где укрылись ваши гости?», должны ли мы выдать их преступникам, насильникам, убийцам? Или же должны солгать ради спасения тех, кого укрываем и за кого чувствуем себя ответственными? Упомянутая здесь сцена представляет собой момент, когда кажется, что Лот ставит законы гостеприимства выше этических обязательств, связывающих его с дочерьми. Людям из Содома, желающим увидеть его гостей, чтобы «проникнуть в них», Лот, в качестве *главы семейства и всемогущего отца*, готов выдать своих двух девственных дочерей, чтобы любой ценой защитить гостей²⁴⁵.

Вторая ситуация, к которой обращается Деррида, это знаменитая сцена в Гиве из библейской Книги Судей²⁴⁶. Кроме финала, она полностью совпадает с предыдущей: местные жители хотят изнасиловать гостя. Хозяин дома, руководствуясь законом гостеприимства, предлагает им взамен свою девственную дочь. Они отказываются, и тогда гость предлагает свою наложницу. «Содомия и сексуальное разнообразие, – отмечает Деррида, – тот же закон гостеприимства дает место схожему рынку, некой иерархии хозяев и заложников» [Н, 135].

Во имя закона гостеприимства или, точнее, используя его, Его или самость хозяина дома посягает на то, чтобы вершить (самим и для себя) законы гостеприимства, олицетворять их и подчиняться им, *чтобы подчинить себе других*, тем самым порождая рынок, некую иерархию гостей и заложников, ценностей и цен. Деррида не останавливается на вопросах, которые могут спонтанно возникнуть, как, например, «Как могло до такого дойти?», «Кто может присвоить себе право-власть стать выше закона (гостеприимства)?», «А как эта

²⁴³ См.: Быт. 19, «trad. Chouraqui (пер. Шураки)», цит. в Н, 135. Деррида цитирует один из французских переводов Библии, сделанный Андре Шураки на основании передачи смысла как можно ближе к тексту оригинала.

²⁴⁴ См.: Н, 133. Во время предыдущей лекции Деррида рассмотрел проблему этого «так называемого права» в свете парадокса и апории права на гостеприимство, этики гостеприимства, которая априорно ограничивает себя и противоречит себе [см.: Н, 63–67].

²⁴⁵ См.: Н, 133, 135. Эта сцена разворачивается сразу вслед за явлением Бога и его посланников у дубравы Мамре Аврааму, который оказывает им гостеприимство (см.: La Bibbia di Gerusalemme. P. 64–65). «Это важнейшая, основополагающая сцена аврамова гостеприимства (*C'est la grande scène fondatrice de l'hospitalité abramique*)» [Н, 135].

²⁴⁶ См.: Суд. 19:23–25, «trad. Chouraqui (пер. Шураки)», цит. в Н, 135, 137.

история касается нас?». Возможно, он все же дает ответ, но не прямой, а косвенный? Послушаем его рассуждение в связи с намерением расположить свой (собственный) закон гостеприимства выше *некой этики* (соразмерной безусловному гостеприимству): «Нам лучше известен финал истории, его, скажем так, *посылка (envoi)*. Во имя гостеприимства все мужчины *послали* себе женщину, если быть точнее наложницу. Гость, “хозяин” женщины (*L'hôte, le “maître” de la femme*), “взял нож и, взяв наложницу свою, разрезал ее по членам ее на двенадцать частей и послал во все пределы Израилевы. Всякий, видевший это, говорил: ‘Не бывало и не видано было подобного сему от дня истребления сынов Израилевых из земли Египетской до сего дня. Обратите внимание на это, посоветуйтесь и скажите’”» [Н, 137].

Мораль-эпиграф: «Являемся ли мы наследниками этой традиции законов гостеприимства? До какого пункта? Где в этой логике и в этих рассказах расположить инвариант, если таковой имеется? В нашей памяти они свидетельствуют до бесконечности» (*Ils témoignent à l'infini dans notre mémoire*)» [Ibid.].

Именно так мы действительно являемся наследниками, детьми этой традиции. Но, *a priori*, не наследник решает о наследии, предшествующем ему, он лишь получает его. Тем не менее, в книге-интервью «Эхографии телевидения» Деррида говорит: «Наследие (*L'héritage*) – это не только имущество, которое я получаю, это также порядок верности, требование ответственности. [...] Существенным образом наследовать не значит *получать* что-то, нечто *данное*, которое можно *иметь*. Это деятельное утверждение, оно отвечает на некое требование, но также предполагает инициативу, подпись, или встречную подпись критического отбора. Когда наследуешь, отбираешь, просеиваешь, оцениваешь, восстанавливаешь [...] Наследие предполагает решение, ответственность, ответ и, следовательно, критический отбор, выбор; всегда есть выбор, желанный нежеланный, сознательный или несознательный» [ЕТ, 100; 33; 79–80]. *Наследник должен судить* (от греческого *κρίνω*), то есть решать, что справедливее в соответствии с законом гостеприимства – подчинять или подчиняться. Во имя

закона гостеприимства он призван решать – остаться во власти семейного деспота (государства), имея власть свести гостеприимство до уровня рынка, где единственным критерием ценностей и цен является его сиюминутный каприз, либо же беречь соразмерность гостеприимства и этики. Если в бесконечном свидетельстве данной логики и данных рассказов существует константа, то она имеет вид лезвия двустороннего меча, которое нужно каждый раз затачивать перед применением. Свобода является неукротимой, напряженной способностью смотреть, судить каждую ситуацию, каждую логику, каждый рассказ в свете гетерономности-нераздельности закона и законов гостеприимства или, иначе говоря, *в свете соразмерности закона гостеприимства и некоей этики*.

2.3 «От права к справедливости»

Наше путешествие к границам гостеприимства привело нас к порогу «различения» (*distinction*) между безусловным *Законом* безграничного гостеприимства и *законами* гостеприимства, этими правами и обязанностями всегда обусловленными и обуславливающими²⁴⁷, то есть между *справедливостью и правом*. В тексте «О мнимом праве лгать из человеколюбия» ключевой пример (продолжающий традицию библейских повествований, в частности, историю Лота) соотносится с ситуацией гостеприимства. На вопрос «Должен ли я лгать убийцам, спрашивающим, находится ли в моем доме тот, кого они хотят убить?» Кант отвечает, что нужно говорить правду, всегда только правду. Лучше нарушить долг гостеприимства, чем абсолютный долг правды, являющийся абсолютным фундаментом человеческого общества. Деррида задается вопросом «Можем ли мы сказать, что кантовский хозяин поступает с тем, кого укрывает, как с иностранцем (*étranger*)?». И отвечает: «И да, и нет. Он поступает с ним как с человеком, но устанавливает свое отношение с тем, кто в его доме, *согласно праву* (курсив мой – А. Ф.), точно так же, как отношение, связывающее его с убийцами, блюстителями порядка или судьями» [Н, 67].

²⁴⁷ Ср.: Н, 73.

Установление отношений с гостем «согласно праву», это, для Деррида, начало несправедливости. «Несправедливость, определенная несправедливостью, то есть определенное клятвопреступление (*parjure*), начинается тотчас, у порога права на гостеприимство»²⁴⁸. Кажется, что сделка между гостеприимством, с одной стороны, и насилием власти или силой закона, с другой, «радикальным образом требует (*semble tenir*) вписывания гостеприимства в право [...] Но поскольку это право, будь оно частным или семейным, может применяться и гарантироваться лишь посредством публичного или государственного права, извращение начинает развиваться изнутри (*la perversion se déchaîne de l'intérieur*)» [Н, 53].

Радикально пресекая всякое право на ложь и сокрытие, даже из человечности, Кант, по мнению Деррида, «делегитимирует (*délégitime*) всякое право» [Н, 65] перед судом сознания («*au for interieur*»), перед собственным измерением («*au chez-soi*»), перед чистым “я” («*au pur soi*»), взятым без публичной, политической, государственной феноменальности. «Во имя чистой морали, становящейся правом, [Кант] повсюду вводит блюстителей порядка» [Ibid.]. Чистая мораль, право, охрана порядка поднимаются по всему горизонту социальных отношений. Но именно так, прозорливо замечает Деррида, философ космополитического права гостеприимства, автор «Третьей статьи к вечному миру» становится «также, неслучайно, тем, кто искореняет саму возможность того, что утверждает и определяет». Причиной этого искоренения является то, что можно назвать извращением, то есть «вписыванием в право (курсив мой – А. Ф.) этого принципа гостеприимства, бесконечная идея которого должна была бы сопротивляться праву как таковому (*au droit lui même*) – по крайней мере, превосходить его там, где она его требует» [Н, 65, 67].

²⁴⁸ В книге «Adieu» Деррида говорит: «Если предстояние лицом к лицу с единственным берет на себя бесконечную этику своей ответственности за иного в виде *клятвы перед наименованием* (*serment avant la lettre*), уважения или безусловной верности, тогда неминуемое появление третьего, а вместе с ним справедливости, является первым клятвопреступлением» [Ad, 67]. Здесь Деррида уже играет с двойным значением слова «справедливость». С одной стороны, «справедливость остается трансцендентной и инородной относительно права», с другой, «справедливость *требует* права», и право как данность (самость) третьего (*illéité du tiers*) в лице, не ждет. По мнению Деррида, когда Левинас говорит «справедливость», можно в этом также слышать «право», а «право, начинаясь с такого клятвопреступления, нарушало бы прямоту этики» [Ibid.].

Канту, поддавшемуся иллюзии, что можно спасти политическое в юридическом, Деррида противопоставляет левинасовский переворот, где этика предшествует юридическо-политическому²⁴⁹. Отправной точкой для критики кантовой «юридической» позиции служит не диалектическое противопоставление, а свидетельство опыта, в котором раскрывается абсолютное первенство этики: «Это опыт, который, как я уже узнал, я буду без конца открывать (*elle sera pour moi interminable*) вместе с Эмманюэлем Левинасом» [Ad, 22]. Как и всегда, в опыте все рождается единым, дается единым или же, как любят говорить французы, *tout se tient* (все держится). Послушаем Деррида: «Каждый раз, когда я читаю и перечитываю Эмманюэля Левинаса, я ослеплен (*je suis ébloui*) благодарностью и восхищением, ослеплен (*ébloui*) этой необходимостью, которая есть не принуждение, но в высшей степени нежная сила (*une force très douce*), которая обязывает и обязывает не искривлять по-другому пространство мысли в его уважении к иному, но *сдаться* (*se rendre*) этому гетерономному искривлению, которое вводит нас в отношение с совершенно иным (то есть справедливости, как он утверждает в одном мощном и потрясающем эллипсисе: отношение с иным, это и есть справедливость), согласно закону, который, следовательно, призывает сдаться перед иным бесконечным первенством совершенно иного» [Ibid. Курсив мой – А. Ф.].

Стоит ненадолго остановиться на этих словах, потому что они позволяют коснуться сердца, природы, этического опыта (если такой есть), этики как гостеприимства: *отношения с иным, то есть справедливости*.

Как обычно, Деррида описывает его гиперболическим образом, дважды повторяя глагол «*éblouir*» (ослеплять)²⁵⁰, чтобы выразить как субъективный (*ослеплен благодарностью и восхищением*), так и объективный (*ослеплен этой необходимостью*) аспекты парадоксального опыта свободы как предшествования

²⁴⁹ Ср. раздел 1.6.

²⁵⁰ Позаимствуем из «Словаря французского языка» Э. Литтре некоторые определения понятий «*éblouir, ébloui, éblouissement*» (ослеплять, ослепленный, ослепление): «1. “*éblouir*”, *перех.* Бить в глаза светом, который они не могут выдержать. Солнце меня ослепляет [...] 2. *Перен.* Производить на духовные глаза тот же эффект, что слишком сильный свет на телесные глаза. [...] 3. “*s’éblouir*”, *перех. мест.* Озаряться, поражаться, гордиться [...]»; «“*ébloui*”, *прич. пр. вр.* чей глаз на мгновение утратил способность видеть из-за слишком сильного действия света»; «“*éblouissement*”, *м.* Проблемы со зрением, вызванные ярким светом» (см.: Littré. Dictionnaire de la langue française, par É. Littré. [Ressource électronique]. URL: <https://www.littre.org/> (date d'accès: 07.04.2019)).

и превышения, а также как необходимости. Прежде чем говорить о неисправимом противоречии между свободой и необходимостью, или, другими словами, между автономией и гетерономией, следует уточнить, о какой необходимости идет речь. Деррида говорит не о внешнем *принуждении*, когда отсутствует «да» свободной воли, а о неимоверно *мягкой силе*. Кажется, что оксюморон, заложенный в этом выражении, наилучшим образом транслирует августиновское *delectatio victrix*. Этот опыт «ослепления»²⁵¹, изобилия или полноты, непобедимого удовольствия или привлекательности *обязывает* Деррида, но, так сказать, изнутри. К чему обязывает? Не к тому, чтобы по-другому искривлять пространство мысли, а к тому, чтобы поддерживать его в уважении к иному, то есть обязывает к положению уважения феноменологического, даже гиперфеноменологического: сдаться, то есть сказать «да», этому гетерономному искривлению, которое вводит нас в отношение с совершенно иным, а именно с справедливостью. *Отношение с иным, то есть справедливость*. Этот левинасовский эллипс очаровывает Деррида. В сердце этики гостеприимства встречаем справедливость, согласно закону, приглашающему (все еще эхо предыдущего оксюморона?) нас покориться бесконечному первенству совершенно иного, или, также можно сказать, сдаться (*céder*) его превосходству (*l'excéder*) над всем остальным. Итак, обязательство, вытекающее из этой необходимости, является плодом силы не принуждающей только «извне», но «внешне и внутренне» привлекательной. Деррида называет эту «силу» (*force*) «законом», «справедливостью».

Мы оказываемся перед лицом непреодолимой альтернативы: с одной стороны, кантовская вписанность принципа гостеприимства внутрь права, то есть сведение закона к праву и, следовательно, в конце концов, снятие начального различия между законом и правом; с другой стороны, левинасовское признание справедливости, согласно закону бесконечного первенства совершенно иного, предшествующего и превосходящего право в той точке, где право востребовано

²⁵¹ С этим опытом «озарения» и последующим «ослеплением» Деррида связывает опыт безумия. Говоря об Эдипе, Деррида упоминает «*une étrange alliance de l'aveuglement à la folie* (странный союз ослепления и безумства)» [Н, 15]. Эта заметка пригодится нам, когда Деррида будет говорить о справедливости и безумии. Ср. раздел 2.6.

этим законом. В свете данной альтернативы проявляется апорийная природа вопроса об отношении между правом и справедливостью.

Безусловно, «Сила закона»²⁵² является книгой, в которой Деррида наиболее полно рассматривает этот вопрос. Первая часть «Силы закона» имеет два названия: «Деконструкция и возможность справедливости» (доклад 1989 г.) и «От права к справедливости» (издание 1994 г.). Первое было предложено организаторами конференции, в то время как второе выбрал сам Деррида. Это последнее название имплицитно несет идею перехода, движения, пути и т. д. Идея перехода призвана обратить наше внимание на начальную нить мотка, с помощью которой Деррида разворачивает свою аргументацию, и на апории, формирующие как запутанные узлы, так и обязательные развязки на этом пути. Поэтому, преследуя цель прояснить отношения между правом и справедливостью, мы считаем необходимым проследить вектор движения, намеченный в «Силе закона».

Деррида начинает с того, что деконструирует название доклада «Деконструкция и возможность справедливости». Он делает это с помощью нескольких вопросов, заданных для того, чтобы переместить наше внимание на ключевой вопрос, поставленный на карту с помощью названия – об отношении между правом и справедливостью: «Это название предполагает вопрос, который сам оборачивается подозрением: гарантирует ли деконструкция [...] возможность справедливости? [...] Да, ответили бы некоторые; нет, прозвучало бы со стороны другого поля. Могут ли “деконструкционисты” что-то сказать о справедливости, что-то сделать со справедливостью? Почему же о ней так мало говорят? Действительно ли это их интересует? Не происходит ли это (как подозревают некоторые), потому что деконструкция не позволяет в себе самой никакого справедливого действия, никакого справедливого высказывания о справедливости, а даже представляет угрозу для права и разрушает условие возможности справедливости? Да, ответили бы некоторые; нет, ответил бы их противник. Уже в этом первом фиктивном обмене заметны двузначные сдвиги

²⁵² См.: Derrida J. Force de loi. См. также: прим. 211.

между правом и справедливостью. Стрaдание деконструкции, [...] возможно (*peut-être*), в отсутствии правила, нормы и верного критерия (*de règle, de norme et de critère assuré*), чтобы однозначно различить право и справедливость» [FL, 14].

Деррида сразу говорит нам о состоянии вещей, то есть о «двузначных сдвигах (*glissements équivoques*)» между правом и справедливостью. Тема, не может оставить его равнодушным. Напротив. Это феноменологическая очевидность вызывает в нем страдание, «страдание деконструкции», которое можно было назвать «страданием *от* деконструкции», «возможно» зависящей (еще одно «возможно») от отсутствия правила, нормы и верного критерия, чтобы «однозначно различить» право и справедливость. Если раньше речь шла о различении Закона и законов²⁵³, безусловного гостеприимства и прав и обязанностей, обуславливающих гостеприимство, то теперь признается сложность однозначного различения права и справедливости.

Точка возгорания и мучений (как при родовых муках) всей этой проблематики – возможность обнаружить и определить правила, нормы и четкие критерии однозначного различения права и справедливости. «Таким образом, речь идет (*Il y va donc*) о понятиях (как нормативных, так и нет) нормы, правила или критерия. Следует судить о том, что позволяет судить о том, чем позволяется суждение» [FL, 14–15]. Возникает вопрос: Как судить *о том, что позволяет судить*, или *о том, чем позволяется суждение*, для или в акте суждения? Мы вступаем в порочный круг между актом суждения и критерием суждения, или же этот акт суждения обосновывает настоящую «герменевтику» деконструкции, ключ, извлеченный из нее, чтобы истолковать ее согласно ее осуществлению?

Осведомленным об этой трудности, нам легче понять, совершенно в другом свете, название доклада: «Итак, деконструкция делает возможной справедливость или нет? [...] Таков был бы выбор, между “либо..., либо...”, “да или нет”, который можно усматривать в этом названии. В этой перспективе название было бы предположительно жестоким, полемичным, испытывающим (*inquisiteur*). Можно опасаться некоего пыточного инструментария, способа ставить вопросы,

²⁵³ См.: предыдущий раздел.

который не был бы наиболее справедливым. Не стоит уточнять, что на вопросы такого типа (“либо, либо”, “да или нет”), я не мог бы дать никакого ответа, во всяком случае, никакого обнадеживающего ответа» [FL, 15].

Освободив почву от разного рода выборов и вопросов, заложенных в подобном названии, Деррида *de facto* начинает с постановки вопроса в контексте отношения между иностранцем и языком, не упоминая при этом об «иностранце» и, тем более, не разясняя связывающие их аспекты. Деррида зачитывает доклад по-английски, на языке, не являющемся для него родным. Действуя так, он полагает, что принимает вписанность принципа гостеприимства в право. Испытанием или проверкой того, заслуживает ли иностранец запрашиваемого гостеприимства, является язык хозяина. Иностранец Деррида стремится убедить своих слушателей в том, что он не только знает, но и понимает английский язык. Делает он это обращаясь к двум лингвистическим формам, которые свойственны английскому языку и которые невозможно адекватно перевести на французский. Первое выражение – «*to enforce the law*» или «*enforceability of the law or of contract*» [FL, 17].

С помощью этого выражения Деррида начинает входить в понятие справедливости как права. Послушаем: «Когда переводится на французский “*to enforce the law*”, например как “*appliquer la loi*” [применить закон], утрачивается прямая, буквальная аллюзия на силу, приходящую изнутри напомнить нам, что право – это всегда авторизованная сила, сила, которая оправдывает себя или которая оправданно применяется (*justifiée à s’appliquer*) [...]. Нет права без силы, Кант напомнил об этом с самой большой строгостью. Применимость, “*enforceability*” это не внешняя или второстепенная возможность, которую можно либо дополнительно добавить к праву, либо не добавить. Она является силой, существенным образом заложенной в самом понятии *справедливости как права, справедливости, становящейся правом, закона в качестве права*» [Ibid.]²⁵⁴.

²⁵⁴ Чуть дальше Деррида вновь утверждает: «Не существует права, не предполагающего в самом себе, а priori, в аналитической структуре собственного понятия возможности быть “*enforced*”, быть примененным силой. Кант напоминает об этом во “Введении в учение о праве” (в разделе E, который касается “строгости права”, *das stricte Recht*). Конечно, существуют неприменяемые законы, но не существует законов без применимости, как нет применимости или *enforceability* законов без силы, будь то прямая или непрямая сила, физическая или

Но следует быть внимательными! Признавая, что эта «сила» позволяет уловить понятие «справедливости как права, справедливости, становящейся правом, закона в качестве права», то есть уловить некую существенную связь между справедливостью (законом) и правом, Деррида, вместе с тем, заново утверждает принципиальную несводимость справедливости (закона) к праву: «Хочу сразу настоять на возможности справедливости, и (*voire*) закона (курсив мой – А. Ф.), который не только превышает право или противоречит ему, но который, возможно (*peut-être*), не имеет никакой связи с правом, либо же поддерживает с ним отношение настолько странное, что она может как нуждаться в праве, так и исключать его» [Ibid.].

Таким образом, с одной стороны, Деррида закрепляет тотальную соотнесенность между справедливостью и правом, а, с другой, радикальную инаковость справедливости. При этом Деррида вводит *третий* термин, *отличный* относительно справедливости и права: фактор «силы», или *enforceability*, что одновременно проясняет и усложняет вопрос. Действительно, если нет права, не предполагающего в самом себе, *a priori*, в аналитической структуре своего понятия возможность быть *enforced*, примененным с силой, возникает вопрос: Как отличить эту силу закона от насилия? Какая существует разница между силой, способной быть справедливой или считающейся законной, и насилием, всегда считающимся несправедливым? Что такое справедливая сила или ненасильственная сила?

С тем, чтобы прояснить и затем усложнить вопрос, иностранцу, и заложнику Деррида, помогают два других языка: немецкий и греческий. Прежде всего, Деррида обращается к немецкому слову «*Gewalt*», которое и на французский, и на английский обычно переводят как «*violence*» (насилие). Например, название текста Бенямина «*Zur Kritik der Gewalt*» на французский переведено как «*Pour une critique de la violence*», а на английский как «*Critique of Violence*». «Но», и здесь вновь начинается деконструктивное прочтение Деррида,

«эти два перевода, не будучи совершенно несправедливыми и, следовательно, крайне жесткими, являются влиятельными интерпретациями, несправедливо забывающими, что *Gewalt* также означает, для немцев, легитимную власть, авторитет, публичную силу» [FL, 19]²⁵⁵. Если *Gewalt* одновременно является и насилием, и легитимной властью, оправданным авторитетом, то как тогда отличить силу закона легальной власти от вероятного первоначального насилия, которое утвердило этот авторитет и, следовательно, не может быть извлечено из другой предшествующей ему легитимности? В частности, отмечает Деррида, «слова *Walten* [управлять – А. Ф.] и *Gewalt* играют решающую роль в некоторых текстах Хайдеггера». Во-первых, потому что «их невозможно переводить ни как силу, ни как насилие», и, во-вторых, потому что Хайдеггер стремится показать что, «например, для Гераклита *Dikē*, справедливость, право, процесс, суд, приговор или кара, месть и т. д., первично является *Eris* (конфликт, *Streit*, раздор или *rólemos* или *Kampf*), то есть также и *adikia*, несправедливостью» [FL, 19–20].

Продолжая перекрестную семантическую экспозицию в рамках доклада, посвященного деконструкции и возможности справедливости, иностранец Деррида напоминает, что во многих так называемых «деконструктивных» текстах, его и других авторов, часто встречается обращение к понятию «силы», оно нередко бывает центральным, но, вместе с тем, сопровождается призывом к бдительности относительно рисков, сопровождающих это слово, в частности, субстанциальных²⁵⁶ и иррациональных²⁵⁷, и к осторожности относительно них, то есть к необходимости всегда иметь в виду *дифференцированный характер силы*. В этом отношении поражает настойчивость Деррида: «Речь всегда идет о дифференциальной силе, о различии (*différence*) как различии силы, о силе как *différance* или силе *différance* (*différance* является различенной-различающей силой)» [FL, 20]. Обратимся к комментарию Фачони, проливающему свет на эти слова Деррида: «Лишь с помощью стратегии DIFFERENZA возможно

²⁵⁵ Например, «*Gesetzgebende Gewalt*» является законодательной властью; «*geistliche Gewalt*» – духовной властью Церкви; «*Staatsgewalt*» – авторитетом или властью Государства.

²⁵⁶ Точнее, «риск неясного, субстанциалистского, оккультно-мистического понятия» [FL, 20].

²⁵⁷ То есть «разрешения, данного на жестокою, несправедливую, лишенную правил, произвольную силу» [FL, 20].

приблизиться к тому, что мы считаем законом, который тогда полагается как “возможность осуществления деконструкции” (*FL* 36 [65]), или, другими словами, как невозможный опыт бездны, в которую обрушиваются отношения между законом, правом и справедливостью. В то время как Беньямин, следуя по короткому семантическому пути, соединяющему “силу” и “насилие” [*Gewalt*], утверждает, что само основание права, его позиция, является насильственной, Деррида возвращается к характеру повторения, структурирующего саму идею основания или позиции, которая тогда никогда не сможет называться “чистой”, поскольку возможность повторения вписана “в сердце первоначального (*au cœur de l'originare/al centro dell'originario*). Так или иначе, она вписана в этот закон итерабильности (*loi d'itérabilité/legge d'iterabilità*)²⁵⁸, находится под его законом, или предстоит перед его законом” (*FL* 94 [106]). Не дается закон, то есть основание или позиция, без “дифференциального заражения” или, другими словами, “итерабильности в первоначальном, то, что я назову деконструкцией в действии” (*FL* 98–99 [109])»²⁵⁹.

Не менее часто, чем к понятию «сила», Деррида обращается к теме справедливости, хотя большинство текстов, поспешно обозначенных как деконструктивистские, «*по всей видимости*, не выдвигают в качестве центральной ни тему справедливости, ни даже тему этики или политики» [*FL*, 21]. Несмотря на первое впечатление, а значит в поддержку мнения, что многие его тексты

²⁵⁸ Итерабильность (*itérabilité, itération*) – от слова «*iter*», понятия, чья санскритская этимология, *itara*, может быть переведена как «иной, иное»; повторное функционирование набора элементов модели в качестве означающих, что возможно только при условии, если этот набор может быть воспринят как тождественный в различных обстоятельствах. См.: «*Itérabilité*» в «*Derridex. Index de termes de l'oeuvre de Jacques Derrida*» // [Ressource électronique].

²⁵⁹ Facioni S. Legge (Закон). P. 125–126. (Аббревиатурой «*FL*» Фачони обозначает книгу Деррида «*Force de loi*» [1994]). Далее Фачони пишет: «Важность понятия “сила” уяснится позже, в ходе последнего семинара, состоявшегося в 2002–03 г. и посвященного суверенности, где рассматривается невозможность перевести немецкое *Walten*, которое использует Хайдеггер для обозначения того, что парализует человека и одновременно должно быть принято человеком. Деррида сближает его со словом *Trieb* (влечение), о котором говорит Фрейд: “Я склонен полагать, что *Walten* (которое обозначает не вещь или нечто живое, не человека или Бога, а действие сверхоригинальной силы, власти, насилия, прежде всякой физической, психической, богословской, политической, даже онтической или онтологической детерминации) возможно неотделим от *Trieben*” (*S2* 158 [151]). Сближение “влечения” и “силы/насилия” (несмотря на то, что Деррида не упоминает свое прочтение Беньямина, имевшее место тринадцатью годами ранее) ясно показывает, что дискурс закона (субъективный и объективный генитив) неотделим от отказа от идеи некой “чистоты”, которая вроде бы представляется его главной характеристикой: метафизическая традиция сокрыла (или предала цензуре) само-деконструирование закона, порожденное собственным самополаганием, или перевернула инстанции, утвердив его как “место”, исходя из которого было возможно помыслить свое “иное” или, но речь о том же, свое “внешнее”» (*Ibid.* P. 126). Аббревиатурой «*S2*» Фачони обозначает текст: «*La bête et le souverain. Séminaire. Volume II*» [2010].

выдвигают «тему справедливости в качестве центральной», Деррида предлагает два направления исследований: первое отсылает к библиографии²⁶⁰, второе – к очевидности того, что многие темы представляют собой косвенное обсуждение справедливости²⁶¹.

В этой связи, наверно потому что того требуют и допускают обстоятельства, Деррида, наконец, применяет непривычно более прямой, эксплицитный и очевидный подход к теме деконструкции и справедливости: «Кстати сказать, вполне нормально, предсказуемо и желанно, что исследования деконструктивного толка выходят на проблематику права, закона и справедливости» [FL, 22]. И это действительно то, чем он занимается, или же то, что происходит, пока он обращается к слушателям: «Деконструктивное вопрошание, начинающее, как в этом случае, с того, что дестабилизирует или усложняет оппозицию *номоса* и *фюсиса*, *тезиса* и *фюсиса* – то есть оппозицию закона, договора, институции, с одной стороны, и природы, с другой, вместе со всем тем, что они обуславливают, например, и это лишь один пример, оппозицию позитивного и природного права (*différance* это смещение этой оппозиционной логики)» [Ibid.]. Дабы сказанное лучше усвоилось, он еще дважды повторяет: «Деконструктивное вопрошание, начинающее, как в этом случае, с того, что дестабилизирует, усложняет или напоминает свои ценностные парадоксы как парадоксы собственного и собственности, во всех их регистрах: субъекта и, следовательно, ответственного субъекта, субъекта права и субъекта морали, юридической и моральной личности, интенциональности и т. д., а также всего, что из этого вытекает – такое деконструктивное вопрошание является полностью вопрошанием о праве и о

²⁶⁰ В том, что касается «справедливости» (в отличие от «силы»), Деррида не гнушается библиографических отсылок: «Естественно, *это лишь видимость*, если мы рассматриваем, *например* (я буду цитировать только эти), множество текстов, посвященных Левинасу и отношениям между “насилием и метафизикой”, философии права Гегеля со всеми его последствиями в книге *Glas*, где это центральная тема, или тексты, посвященные влечению и парадоксам власти в *Spéculer – sur Freud* (Размышлять – о Фрейте), закону в *Devant la loi* (о *Vor dem Gesetz* (Перед законом) Кафки) или в *Déclaration d'indépendance* (Декларации о независимости), в *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion* (Восхищение Нельсоном Манделой или законы рефлексии), а также во многих других текстах» [FL, 21].

²⁶¹ «Неудивительно, что рассуждения о двойном утверждении, о даре сверх обмена и дистрибуции, о неразрешимом, несоизмеримом или неисчислимом, о сингулярности, различии и гетерогенности – все они также, насквозь (*de part en part*), хотя бы косвенно являются рассуждениями о справедливости» [FL, 21].

справедливости. Это вопрошание об основаниях права, морали и политики» [Ibid. Курсивы мои – А. Ф.].

Таким образом, если вплоть до этого момента деконструкция, по-видимому, «не “обращалась” к проблеме справедливости», то сейчас для Деррида настало время объяснить такое впечатление: «Вот то, что я хочу постараться здесь сделать: показать, почему и как то, что мы обычно называем *деконструкцией*, на первый взгляд не “обращаясь” к проблеме справедливости, на самом деле только этим и занималась, просто не прямо, а *косвенно*. Косвенно, как сейчас, когда я готовлюсь показать, что невозможно говорить о справедливости *прямо*, тематизировать или объективировать ее, заявлять “это справедливо” или, того меньше, “я справедлив”, не предавая немедленно справедливость, а возможно вместе с ней и право» [FL, 26]²⁶².

Дерридианский маятник, относительно которого сложно определить, находимся ли мы на достаточном расстоянии (вплоть до того, что хочется измерить угол его колебаний), или же мы уже находимся внутри него, – вновь несет нас от «справедливости» к «силе». Колебательное движение делает едиными и одновременно удаленными два полюса. *Справедливость* (которая, не будем забывать, не обязательно является правом) *не может стать справедливостью-правом, если изначально не предполагает силы*. С этой генетической точки зрения Деррида заявляет: «В начале справедливости был *логос* (*il y aura eu le lógos*), речь или язык, но это не обязательно противоречит другому *incipit*, утверждающему: “В начале была сила (*il y aura eu la force*)”» [FL, 26]. Следовательно, «нужно осмыслить действие силы в самой речи, в наиболее интимной части ее сущности, как в движении, которым она абсолютно разоружается от самой себя» [FL, 26–27].

Постараемся вместе с Деррида осмыслить осуществление силы в трех обозначенных ним значениях: языка, сущности, движения.

²⁶² По поводу косвенного обращения Деррида к проблеме справедливости см.: Derrida J. *Du droit à la philosophie*. P. 71 et suiv. ; Derrida J. *Passions, “L’offrande oblique”* (Страсти, “Косвенное приношение”). Paris : Galilée, 1993. 104 p.

Отправной точкой данного предприятия для Деррида служить одна из наиболее известных «мыслей» Паскаля, которые «всегда являются более сложными, чем кажутся», именно «мысль» § 298, где речь идет о соотношении силы и справедливости. Паскаль говорит: «Справедливость, сила. – Справедливо, что то, что справедливое – следует, необходимо что то, что сильнейшее – следует»²⁶³. Деррида комментирует: «Начало данного фрагмента [...] говорит, что то, что справедливое *должно* – и это справедливо – быть следует: следует последствием, эффектом, применяемо, *enforced*; затем что то, что сильнейшее – также *должно* быть следует: последствием, эффектом и т. д. Иначе говоря, общая аксиома заключается в том, что справедливое и сильнейшее, справедливее как сильнейшее *должно* быть следует» [FL, 27]. Деррида отмечает, что это «*должно* быть следует», общее для справедливого и сильнейшего, в одном случае является «справедливым», а в другом «необходимым»: «*Справедливо*, что то, что справедливое – следует [иначе говоря, понятие или идея справедливого, в значении справедливости (*justice*), аналитически и *a priori* предполагает, что справедливое “следует”, *enforced*, и считать так справедливо – в значении правильности (*justesse*)], *необходимо* что то, что сильнейшее – следует (*enforced*)» [Ibid.].

Деррида продолжает цитировать Паскаля: «Справедливость без силы немощна [иначе говоря, справедливость не является справедливостью, она не совершается, если у нее нет силы быть “*enforced*”; бессильная справедливость не является справедливостью в правовом смысле]; сила без справедливости тиранична. Справедливость без силы оспариваема, потому что всегда есть злодеи; сила без справедливости обвиняема. Итак, нужно (*il faut*) соединить справедливость и силу; и дабы было так, пускай справедливое будет сильным, а

²⁶³ Pascal B. Pensées (Мысли), ed. Brunschvicg, § 298 (285). P. 470 [цит. по FL, 27]. Существуют различные издания и способы нумерации «Мыслей», этого наиболее известного произведения Паскаля. Самые известные издания – Брюнсвига и Шевалье. Итальянский философ Адриано Баусола, редактор и переводчик итальянской версии, отмечает: «На сегодняшний день лучшим общим изданием текстов Паскаля является издание под редакцией Леона Брюнсвига, Пьера Бутру и Феликса Гацие: “Oeuvres de Blaise Pascal” в 14 томах, Париж 1904–1914, серия “Les grands écrivains de France” (Великие писатели Франции)» (Pascal. Pensieri / red. di A. Bausola. Milano, 2016. P. 537). См. также: Паскаль Б. Мысли. / пер. с фр. Э. Линецкой; послесл. и комм. И. Бабанова. СПб. : Северо-Запад, 1995. 576 с. Оба процитированных перевода следуют нумерации Шевалье. Мы же следуем за Деррида, цитирующим издание Брюнсвига. К номеру раздела издания, процитированного Деррида, мы позволили себе в скобках добавить нумерацию разделов согласно Шевалье.

сильное справедливим» [FL, 27–28]. Деррида хорошо понимает, что аргументация Паскаля зиждется на заключительном утверждении «нужно», но также признается, что сложно понять и решить, является ли оно «предписанным тем, что справедливо в справедливости или тем, что необходимо в силе», или же потребностью в «более глубоком “нужно”, если можно так сказать, поскольку справедливость в качестве справедливости требует обращения к силе. Таким образом, необходимость силы востребована справедливым справедливости» [FL, 28]. В конце концов, Паскаль приходит к заключению, что «не сумев добиться того, чтобы справедливое было сильным, люди сделали сильное справедливым»²⁶⁴.

Деррида, переходя с поверхностного уровня изложения на уровень более глубокого понимания процитированной мысли Паскаля, открыто заявляет о своем убеждении в том, что касается принципа анализа, или, точнее, интерпретации, которую косвенно нам предлагает, характеризуя ее как «активную и вовсе не насильственную» по отношению к «традиции и ее наиболее очевидному контексту» [Ibid.]. Крайне важно постараться понять, к какому контексту обращается Деррида, и каким является его собственное представление: «Этот доминирующий контекст и конвенциональная интерпретация, которую он, кажется, определяет, как раз и движутся в конвенционалистском направлении, к разновидности пессимистического, релятивистского и эмпиристского скептицизма» [Ibid.]. Вроде бы Паскаль записал приведенную выше мысль под влиянием скептика, конвенционалиста Монтеня, даже присвоил себе высказывание Монтеня, которое Деррида намерен «по-новому интерпретировать и вычесть из более конвенционального прочтения – а также более конвенционалистского. Это выражение – “мистическое обоснование авторитета”» [FL, 29]²⁶⁵.

²⁶⁴ Pascal B. *Pensées* (Мысли), ed. Brunschvicg, § 298 (285). P. 470 [цит. по FL, 28].

²⁶⁵ «Паскаль цитирует Монтеня, не упоминая его имени, когда пишет: “[...] один говорит, что сущность (*essence*) справедливости – в авторитете законодателя, другой – в удобстве (*commodité*) государя, третий – в существующих обычаях (*coutume présente*), и это вернее всего. Ничто не бывает справедливо само по себе, повинувшись одному лишь разуму; все колеблется вместе со временем. Обычай – вот и вся правильность (*équité*), по той единственной причине, что он принят (*reçue*). Тут мистическое основание его авторитета. Кто станет докапываться (*ramène*) до его истоков, его уничтожит”» (Паскаль. Мысли. § 294. Цит. по FL, 29). Согласно

Действительно, Монтень в «Опытах» говорил – это его слова – о «мистическом обосновании» авторитетности законов: «Однако законы пользуются всеобщим уважением не в силу того, что они справедливы, а лишь потому, что они являются законами. Таково мистическое обоснование их власти (*C'est le fondement mystique de leur autorité*), и иного у них нет [...]. Тот, кто повинуетя им потому, что они справедливы (*justes*), повинуетя им не так (*justement*) как должен»²⁶⁶.

Комментируя Монтеня, Деррида прежде всего подчеркивает радикальное разделение между законами и справедливостью: «Монтень явным образом различает здесь законы, то есть право, и справедливость. Справедливость права, справедливость как право – это не справедливость. Законы не справедливы лишь в силу того, что они законы. Им подчиняются не из-за их справедливости, а из-за их авторитетности» [FL, 30]. Но если авторитетность законов основывается не на справедливости, то на чем же она тогда? На обычаях? На некоей воле – законодателя или тирана, – которая вначале их создает, а затем предписывает, рассчитывая скорее на страх, чем на доверие подданных? Ответ Деррида, читателя Монтеня, довольно неожиданный: «Авторитетность законов основывается лишь на доверии (*crédit*), которое мы к ним испытываем. В них верят (*On y croit*), и это их единственное обоснование. Этот акт веры (*Cet acte de foi*) не является онтологическим или рациональным обоснованием. Но нужно еще осмыслить (*penser*), что значит *верить* (*croire*)» [Ibid.].

Нам бы хотелось перечитать целиком последнюю цитату, но ограничимся завершающими слова: «*Encore faut-il penser ce que croire veut dire* (нужно еще [речь идет об открытой необходимости, о задаче! – А. Ф.] осмыслить, что значит *верить*)». Деррида улавливает в тексте Монтеня провокацию, имеющую вид

итальянскому философу Серджио Дживоне, Паскаль следует за теорией «непреодолимости юридического конвенционализма» Монтеня (Givone S. Storia del nulla (История ничто). Roma ; Bari, 2006. XXIII, 229 p.). Про Паскаля, «читателя» Монтеня, см.: Brunschvicg L. Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne (Декарт и Паскаль читают Монтеня). Neuchâtel : Editions de la baconnière, 1942. 210 p. Про философский контекст 1600-х гг. и скептицизм Монтеня, см.: Parisi C. La camera oscura. Teorie e metafore della coscienza nella filosofia del seicento (Камера-обскура. Теории и метафоры сознания в философии XVII века). Pisa : Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Filosofia, Università di Pisa, 2010. 358 p.

²⁶⁶ Монтень М. Опыты: В 3 кн. М., 1979. Кн. III. С. 270–271. Деррида цитирует этот фрагмент главы «Об опыте» в FL, 29.

оксюморона: *осмыслить* значение *веры*. Мыслить-верить: два мира, которые для некоторых являются совершенно разнородными и несовместимыми, поскольку «мыслить» относится к сфере разума, а «верить» к сфере веры. Деррида так не считает. Первое, что он говорит в связи с только что прочтенным предположением Монтеня: «Слово “*доверие*” (*crédit*) *несет* весь груз такого *предложения* и *оправдывает* отсылку к “*мистическому*” характеру авторитета» [Ibid.]²⁶⁷. Перед лицом перекрестного использования, с одной стороны, понятий, отсылающих к опыту веры («доверие», «акт веры», «мистический»), и, с другой стороны, понятий, связанных со сферой рационального («основание», «осмыслить»), нам следует, по крайней мере, встрепенуться, воскликнув «Кто идет?», и серьезно задаться вопросом, не покинул ли Деррида сферу рационального.

На самом деле, мы прижаты к стене, или, если можно так сказать, оказались лицом к лицу с неразрешимым, с разумно не выводимым, безвозмездным, безосновательным, невозможным решением. Почему? Потому что, если с точки зрения некоей рациональности (догматически полагающей, что она является единственно истинной) нам следует немедленно, резко остановиться и отказаться от того, чтобы следовать за псевдозагадочной аргументацией Деррида, то с точки зрения этики гостеприимства, то есть справедливости, нам следует хотя бы задаться вопросом: возможно, феноменологическое уважение, полагаемое приходом иного, действительно требует от нас открытости; возможно, непредвиденный приход иного действительно соответствует некоей пред-открытости, а значит не является неразумным доверие к нему, дарование себя другому как условие для продолжения чтения или разговора с Деррида, здесь читающего Монтеня. Оказываясь перед необходимостью *осмыслить, что значит верить*, мы должны, прежде всего, *осмыслить, что значит разум*.

Между тем, Деррида протягивает нам руку, доверительно сообщая, что «мало-помалу проясниться, возможно ли это и имеет ли это проясняющую

²⁶⁷ Цитата приведена с моими курсивами – А. Ф.

ценность, и что можно подразумевать под выражением “мистическое обоснование авторитета”» [FL, 30].

В момент расставания с Монтенем деконструктивное вопрошание достигает крайней точки, где мы переносимся по ту сторону ее простой конвенционалистской стороны, о которой Монтень говорит, что «само наше право располагает законными вымыслами, на которых основывает истину своей справедливости (*la vérité de sa justice*)»²⁶⁸. Кажется, что содержание данного суждения частично искажает или смещает значение предыдущих высказываний. Вначале говорилось о «доверии» как *мистическом* основании авторитета, теперь же говорится о «законных вымыслах» как *правдивом* основании справедливости. Стоит вместе с Деррида задаться вопросом: «Что такое законный вымысел? Что значит основать [и основать на нем – А. Ф.] истину справедливости? Вот некоторые из ожидающих нас вопросов» [Ibid.].

Не отвечая прямо на эти вопросы, Деррида возвращается к Паскалю, и замечает, что его мысль, связывая справедливость и силу, то есть делая из силы существенный предикат справедливости (понятия, подразумевающее у Паскаля скорее право, нежели справедливость), «возможно преодолевает конвенционалистский или утилитаристский релятивизм, древний или современный нигилизм, создающий из закона то, что мы иногда называем “скрытой властью” (*pouvoir masqué*), преодолевает также циничную мораль “Волка и ягненка” Лафонтена, согласно которой “довод сильнейшего всегда самый лучший”» [FL, 31]²⁶⁹. Тем не менее, хоть мысль Паскаля и преодолевает релятивизм, нигилизм, цинизм, все же, по мнению Деррида, она остается замкнутой в некотором *христианском пессимизме*: «По своему принципу

²⁶⁸ «Монтень, “Опыты”, II, гл. XII» [цит. по FL, 30]. Предваряя это суждение Монтень предлагает следующую метафору: как «женщины используют зубы из слоновой кости, когда своих естественных не хватает, и вместо собственного цвета лица изготавливают его из других материалов... окрашивают себя искусственной и позаимствованной красотой: так действует наука (и, как было сказано, даже наше право имеет законные вымыслы (*fictions legitimes*), на которых основывает истину своей справедливости)» [цит. по FL, 31]. Согласно Деррида, Монтень предлагал «аналогию между этим дополнением легитимных вымыслов, необходимых для обоснования истины справедливости, и искусственным дополнением, вызванным нехваткой природы, словно отсутствие естественного права нуждалось в дополнении историческим или позитивным правом, то есть увеличении вымысла (*un surcroît de fiction*)» [FL, 30].

²⁶⁹ Эту идею Деррида развернуто представил в книге «Voyous». См.: Derrida J. Voyous. I Partie: La raison du plus fort. (Y a-t-il des États voyous?) (Хулиганы. Часть I: Довод сильнейшего. (Существуют ли государства-хулиганы?)). Р. 17–161.

паскалевская критика отсылает к первородному греху и к испорченности естественных законов разумом, который и сам испорчен: “Без сомнения, существуют естественные законы; но этот прекрасный испорченный разум (*cette belle raison corrompue*) все испортил”²⁷⁰. И в другом месте: “Наша справедливость [уничтожается] перед божественной справедливостью”²⁷¹. Что хотел выразить Паскаль с помощью оксюморона «прекрасный испорченный разум»? Возможно, ироническую неприязнь к испорченному разуму как таковому и, еще больше, к картезианскому рационализму. Это бы объяснило использование слова «испорченный». Но осталось объяснить другой сопровождающий разум эпитет – «прекрасный». Почему Паскаль говорит о «прекрасном испорченном разуме», а не просто об «испорченном разуме»?²⁷²

Деррида обращается к паскалевской критике с двойным «но», начиная с них два идущих друг за другом абзаца. Первое: «*Но* (курсив мой – А. Ф.) если изолировать движущую силу (*ressort*) в некотором смысле определяющую функционирование паскалевской критики, если отделить этот простой анализ от предположения его христианского пессимизма [...], тогда можно обнаружить, как, между прочим, и у Монтеня, предпосылки *современной (moderne)* критической философии, и критику юридической идеологии» [FL, 31–32]²⁷³. Второе: «*Но* (курсив мой – А. Ф.), помимо своего принципа и своего движущей

²⁷⁰ Паскаль. Мысли. IV, § 294 (230). P. 466 [цит. по FL, 31].

²⁷¹ Ibid. § 233 (451). P. 435 [цит. по FL, 31]. Более полная цитата: «Единица, добавленная к бесконечности, никак ее не увеличивает, так же как и туаз, добавленный к бесконечной мере; конечное уничтожается перед бесконечным и превращается в чистое ничто. Так и наш дух (*esprit*) перед Богом, так и *наша справедливость перед божественной справедливостью* (курсив мой – А. Ф.). Несоразмерность между нашей справедливостью и справедливостью Божией не так велика, как между единицей и бесконечностью» [Ibid. § 233 (451)].

²⁷² В любой модели биполярного напряжения (в случае Паскаля между величием и бедностью, *cupiditas* и *caritas*, оптимизмом и пессимизмом, милостью-совершенством и грехом-испорченностью и т. д.) нет необходимости выбирать один из двух полюсов, дабы не утратить реализм и рациональность, вместо этого следует утвердиться в неразрешимости (ср. раздел 2.5). Для полного, лишённого фрагментарности понимания Паскаля, нам представляются основополагающими страницы книги Г. У. фон Бальтазара «Herrlichkeit. Bd. II: Fächer der Stile. 2. Teil: Laikale Stile» (Слава. Сферы стилей. Мирской стиль) (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1962. 527 s.). Итальянская версия см.: Balthasar H. U. Gloria. Vol. III: Stili laicali / trad. G. Sommovilla. Milano, 1976. P. 157–218. С историко-богословской точки зрения, важно отметить влияние августинизма на мировоззрение представителей янсенистских кругов, с которыми Паскаль был некоторое время связан, но которые покинул ближе к концу своей краткой жизни. См.: De Lubac H. Augustinisme et théologie moderne. Paris : Aubier, 1965. 338 p. ; De Lubac H. Deux Augustiniens fourvoyés : Baïus et Jansénius // Recherches de science religieuse. 1931. 21/4. P. 422–443, 513–540. Представляется плодотворным исследование тематики присутствия (или гостеприимства) паскалевской мысли в творчестве Деррида.

²⁷³ То есть «процесс, обратный седиментации сверхструктур права, одновременно скрывающих и отражающих экономические и политические интересы сил, доминирующих в обществе» [FL, 32].

силы, эта паскалевская мысль касается, возможно, наиболее глубинной структуры (*une structure plus intrinsèque*)» [FL, 32]. На этом фоне вырисовываются предпосылки для современной критической философии, которая затрагивает структуру, более глубинную чем предрассудок, ввергающий нас в пучину пессимизма *anti-logos* (логоцит).

Важно, что Деррида не дает определения этой структуры, а описывает ее в точке возникновения, зарождения: «Само возникновение справедливости и права, момент установления, основания и оправдания права предполагает перформативную силу, то есть всегда толковательную силу и призыв к верованию (*un appel à la croyance*): на сей раз не в том смысле, что закон находится *на службе* у силы», а в том смысле, что закон имеет с силой «более глубокое и сложное отношение» [FL, 32]. Возможно ли распутать клубок этих отношений, чтобы хотя бы ухватиться за путеводную нить? Справедливость в значении права по отношению к силе не является ни *præambulum* (преамбулой), ни *ancilla* (служанкой). Вовсе нет, справедливость не находится на службе «у некой социальной силы или власти, например, экономической, политической, идеологической, которая существовала бы вне себя или прежде себя и перед которой ей следовало бы прогибаться или соглашаться в зависимости от пользы (*selon l'utilité*)» [Ibid.].

Справедливость поддерживает с силой не внешнее или второстепенное отношение, а отношение крайне *интимное и разнообразное*. Постараемся проникнуть в его суть, внимательно следуя за шагами Деррида: «Сам момент ее [справедливости в значении права – А. Ф.] обоснования или установления никогда не бывает моментом, вписанным в однородное полотно истории, так как *разрывает ее* (курсив мой – А. Ф.) неким решением. Но процесс, основывающий, учреждающий, оправдывающий право, *вершение закона* (курсив Деррида), заключается в применении силы (*coup de force*), в перформативном, а значит интерпретационном насилии, которое само по себе не есть ни справедливое, ни несправедливое, и которое никакая справедливость, никакое предварительное [...] обоснованное право, никакое существующее наперед основание, по определению,

не могло бы ни гарантировать, ни опровергнуть или объявить недействительным. Никакой оправдательный дискурс не может и не должен брать на себя роль метаречи (*métalangage*) по отношению к перформативности устанавливающей речи или по отношению к ее доминирующей интерпретации» [FL, 32–33].

Деррида отвечает на вопрос об обосновании авторитетности законов. В них содержится особенное качество, сила в значении английского понятия *enforceability*, которое не касается властного отношения, социального господства, целесообразного выбора. Речь идет о той силе, которая касается языка. Деррида называет эту силу *перформативом*. Она внутренне присуща обосновывающему, устанавливающему, полагающему начало закону, она превосходит оппозицию основанного и не-основанного. Никакое предварительное право ее не гарантирует и не оправдывает. С. Фачони говорит о «работе закона»: «Итак, прежде, чем проверить модуляции, соединяющие право, этику и ответственность [...], нужно будет переосмыслить порядок репрезентации и, в частности, лингвистическую составляющую, в соответствии с которой речь становится “выражением” (чего-то внутреннего – предполагаемого уже сформированным – во что-то внешнее): существует работа закона (в том числе в его лингвистическом и семиотическом измерениях), которая смещает границу между “внутренним” и “внешним”, не позволяя полагать себя в качестве символически наполняющего порядка. “Руководить” трансгрессией репрезентации, структурирующей закон или, другими словами, предписывать трансгрессию трансгрессии – это и есть “перформативность”, единственное основание закона, которое можно себе представить: парадоксальное основание, поскольку, как пишет Деррида в книге *Foi et Savoir* (Вера и Знание), “закон закона, установление установления, начало конституирования, это ‘перформативное’ событие, которое не может относиться (*appartenir/appartenere*) к тому общему, которое основывает, начинает и оправдывает” (*FS* 32 [20])»²⁷⁴. Речь идет о насильственном действии на границе речи, которое Деррида определяет как «мистическое». Это действие, не справедливое и не несправедливое, взывает к доверию. Деррида говорит:

²⁷⁴ Facioni S. Legge (Закон). P. 123. Аббревиатурой «FS» Фачони обозначает книгу «Вера и Знание» [2001].

«Дискурс наталкивается на собственную границу: в самом себе, в самой своей перформативной способности. Немного смещая и обобщая структуру, я предлагаю говорить о *мистическом* (*le mystique*)» [FL, 33]. И заключает: «Вот в каком смысле я бы соблазнился интерпретировать, а не просто комментировать, то, что Монтень и Паскаль называют *мистическим обоснованием авторитета*. [...] Таким образом, я буду использовать слово “мистическое” в значении, которое я рискнул бы назвать витгенштейновским» [Ibid.]. Рассмотрим, что это за значение.

«Учитывая, что происхождение авторитета, обоснование или основание, положение закона по определению могут опереться лишь на самих себя, они являются *насилием, лишенным основания* (курсив мой – А. Ф.). Что вовсе не значит, что они сами по себе несправедливы, то есть “незаконны” (*illégales*) и “нелегитимны” (*illégitimes*). В момент их обоснования они не легальны и не нелегальны. Они превосходят противопоставление обоснованного и необоснованного, как фундаментализма и антифундаментализма (*fondationnalisme et antifondationnalisme*)» [FL, 34]. Таким образом, согласно Деррида, происхождение авторитета, обоснование и основание *превосходят* и фундаментализм, и антифундаментализм. В этом ярко проявляется дерридианский способ критиковать или раз-основывать определенный способ интерпретации вопроса обоснования, когда вопрошающий стремится закрыть проблему, игнорируя вопрос о происхождении. Как мы уже видели, «раз-основывать» означает раскрывать, показывать дальнейшее развитие.

Мы достигли узловой точки дерридианских размышлений о соотношении права и справедливости. Деррида раскрывает принципиальную «деконструируемость» (*déconstructibilité*) права в только что описанной структуре. Он отмечает, что право, с одной стороны «основано, то есть воздвигнуто на текстуальных пластах, которые можно интерпретировать и трансформировать (это история права, возможная и необходимая трансформация, периодическое улучшение права)» [Ibid.], а, с другой, «его окончательное основание по определению не основано» [FL, 34–35]. Эта деконструируемость

права, которая не является «несчастьем» (*malheur*), но дает «политическую возможность» (*chance*) всякому историческому прогрессу», позволяет Деррида согласиться с главным обсуждаемым *парадоксом*: «Деконструктивная структура права или, если угодно, справедливости как права обеспечивает и (*aussi*) возможность деконструкции. Справедливость сама по себе (*en elle-même*), если нечто подобное существует, вне или за рамками (*hors ou au-delà*) права, не поддается деконструкции. Не более, чем сама деконструкция, если нечто подобное существует. Деконструкция является справедливостью (*La déconstruction est la justice*)» [FL, 35].

Перекрестный анализ двух названий рассматриваемого текста – «Деконструкция и возможность справедливости» и «От права к справедливости» – привел нас к открытию того, что отношение между правом и справедливостью, а также их неустранимое различие, проясняется лишь в свете их структурной открытости к деконструкции. Деконструируемости (и конструируемости) права (не)соответствует недеконструируемость справедливости. В этой связи Деррида формулирует три предположения, которые либо поддерживают друг друга, либо вместе рушатся. Они показывают структурное, асимметричное единство права, справедливости и деконструкции:

«1) Деконструируемость права (*déconstructibilité du droit*) (например) делает возможной деконструкцию.

2) Недеконструируемость справедливости (*indéconstructibilité de la justice*) также делает возможной деконструкцию, и еще смешивается с ней.

3) Последствие: деконструкция происходит в промежутке, разделяющем недеконструируемость справедливости и деконструируемость права. Она возможна как опыт невозможного, там, где, даже если ее не существует, даже если она еще или никогда не *присутствует, есть* (*il y a*) справедливость. Везде, где можно заменить, перевести, определить X справедливости, следует говорить: деконструкция возможна как невозможное, в той мере, в которой (в том месте, где) *есть X* (недеконструируемое), то есть в той мере, в которой (в том месте, где) *есть* (недеконструируемое)» [FL, 35–36]. Следовательно, не только «and» в

первом названии становится «is», то есть тождественной связкой: *Decostruction is Justice*, но и, вместе с тем, порядок факторов – “*Decostruction*” and the “*Possibility of Justice*” – опрокидывается: *лишь там, где есть “справедливость”, также есть “возможность деконструкции”*.

В точке, в которой кажется, что иностранец Деррида оканчивает свой анализ, направленный на то, чтобы прояснить внутреннюю, сложную, структурную связь между деконструкцией и возможностью справедливости, гость-заложник Деррида словно намеревается защитить некое право на гражданство в философском пантеоне (как минимум, гражданство [философии] права!): «Я начал со слов о том, что я влюблен как минимум в две ваши идиомы. Первая – “*enforceability*”, вторая – транзитивное использование глагола “*to address*”. По-французски, когда мы к кому-то обращаемся, мы адресуем письмо или слово, что также имеет транзитивное значение, но при этом, мы не уверены, что они достигают назначения. Но мы не адресуем проблему. Еще меньше мы адресуем кого-то. Сегодня вечером я заключил договор о том, что “адресую” по-английски проблему, то есть направляюсь прямо к ней и прямо к вам, тематически и без окольных путей, обращаясь к вам на вашем собственном языке. Между правом (*droit*), правильностью (*rectitude*) обращения, направлением (*direction*) и прямоотой (*droiture*) следует отыскать путь связи по прямой (*directe*) линии и правильное направление. Почему считается, что деконструкция, справедливо это или нет, подходит к вещам *окольно*, косвенно, [...] с большим количеством скобок и с постоянным вопросом, приходят ли вещи на указанный адрес? Является ли такая репутация заслуженной? И, будь она заслуженной или нет, как ее пояснить?» [FL, 36–37].

Обращаясь к этой проблематике Деррида сразу задает направление ответа. Стоит быть внимательными к двойному «уже» (*déjà*) и последнему «потому что» (*parce que*): «Таким образом, в факте того, что я говорю на языке иного и расстаюсь со своим, в факте того, что сдаюсь иному, мы уже имеем уникальную смесь силы, правильности (*justesse*) и справедливости (*justice*). Я и должен, это обязанность, “адресовать (*adresser*)” по-английски, как вы говорите на вашем

языке, бесконечные проблемы (бесконечные по своему числу, бесконечные по своей истории, бесконечные по своей структуре), которые охватывает (*recouvre*) название *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Но нам уже известно, что эти проблемы не бесконечны потому, что их бесконечно много или потому что они укоренены в бесконечности воспоминаний и культур (религиозных, философских, юридических и т. д.), которые нам никогда не удастся освоить. Они бесконечны, если можно так сказать, *в самих себе*, потому что они требуют самого опыта апории (*ils exigent l'expérience même de l'aporie*), имеющего отношение к тому, что мы только что назвали *мистическим*» [FL, 37]. Тем самым мы сразу погружаемся в материал следующего раздела.

2.4 Апории справедливости

Итак, заглавие доклада Деррида «*Deconstruction and the Possibility of Justice*» содержит в себе бесконечность проблематик, бесконечность не количественного порядка, а качественного, существенного: эти проблематики «требуют даже опыта апорий» (*ils exigent même l'expérience de l'aporie*). Что значит, что они требуют «даже» опыта апорий? Речь идет о двух «довольно сложных» вещах [FL, 37].

Во-первых. Если *experientia* (опыт) означает переход, то *experientia* «проходит насквозь и следует к назначению, ради которого находит проход», и, если *aporía* (апория) значит «отсутствие пути (*non chemin*)» [Ibid.] или то, что не допускает прохода, то тогда не может быть опыта апории. С этой точки зрения, отмечает Деррида, «справедливость является опытом того, что нам не дано пережить на опыте (*l'expérience de ce dont nous ne pouvons faire l'expérience*). Вскоре мы обнаружим несколько апорий, которые не сможем преодолеть» [FL, 38]. Это является указанием на апорийную структуру опыта справедливости (двойной генитив: субъективный, объективный). Справедливость некоторым образом проходит, переступает порог опыта, входит в горизонт опыта, дает расслышать ее голос, то есть некоторым образом делается предчувствуемой,

ощутимой, доступной, познаваемой, переводимой (вплоть до перверсии) в праве постольку, поскольку она *есть* (иначе мы не могли бы даже назвать ее); но, в то же время, всегда остается неуловимой, непреодолимой, недоступной, всегда остается *опытом того, что нам не дано пережить на опыте*.

Во-вторых. Деррида выделяет, хотя и не повторяя его, то же самое «даже» (*même*) со странным «но» (*mais*), за которым следует «я верю» (*je crois*), и гиперболизирует апорийность опыта справедливости: «Но я верю, что не бывает справедливости без такого опыта апории, сколь бы он ни был невозможным. Справедливость является опытом невозможного» [FL, 38]. Следовательно, всякое воление (либо желание, либо потребность) справедливости, чья структура не является опытом апории, не имеет никакой возможности быть тем, чем оно является: справедливым призывом к справедливости. Действительно, как бы ни шли дела, пускай даже хорошо, при точном применении хорошей нормы к конкретному случаю, в соответствии с решающим суждением, «право, возможно и иногда, находит в этом свой интерес (*compte*), но можно быть уверенными, что справедливость никогда не находит свой» [Ibid.].

Потребность в понимании невозможного опыта апории, без которого нет справедливости, позволяет Деррида (в постоянно усиливающейся игре оттенков) продолжить усматривать связь или, точнее, различие между правом и справедливостью: «Право не есть справедливость. Право – элемент расчета, и справедливо, что есть право, но справедливость не поддается расчету, она требует, чтобы рассчитывались неисчислимым; и апорийный опыт (*les expériences aporétiques*) является насколько необходимым, настолько же невероятным опытом справедливости, то есть опытом моментов, когда *решение* между справедливым и несправедливым никогда не подтверждается правилом» [Ibid.]. Деррида вновь приближается к теме решения-ответственности, эта тематика им последовательно раскрывается, становится все более настойчивой и внушительной.

Осветление. Деррида не рассуждает *об опыте*, как будто бы он находится перед или за занавесом, отделяющим его от сцены, разворачивающейся вблизи него. Или, даже будучи включенным в спектакль, остается посторонним. Он

полностью отдает себе отчет в том, что сцена разворачивается (*ça se deconstruit*) и что он в нее включен, он часть нее. Сцена разворачивается вопреки ему и благодаря ему, или, лучше сказать, благодаря решению быть ее частью, частью, которая осознает все факторы, *находящиеся в игре*: собственную конечность, ограниченность, исчислимость и бесконечность, безграничность, неисчислимость, невозможность действующего опыта. Он свидетельствует об этом из глубины собственной попытки коммуникации и перевода: «Итак, я должен *обратиться* к вам и “адресовать” проблемы, должен сделать это кратко и на иностранном языке [...] как можно прямее [...] прямо к вам, с одной стороны, [...] но в то же время к пункту (*vers le lieu*) главного решения названных проблем» [FL, 38–39].

Итак, быть справедливыми означает, прежде всего, располагать правильным адресом. «Вовсе не ошибиться адресом» [FL, 39]²⁷⁵. Но адрес всегда единичен, идиоматичен, в то время как справедливость, будучи правом, всегда предполагает общий характер универсального правила. Из этой разницы потенциалов вылетает искра нового вопроса о возможности согласовать действие справедливости и правило (норму, ценность или императив) справедливости. Послушаем, как отвечает Деррида: «Если я ограничусь применением верного правила, *без духа справедливости и без придумывания* (курсив мой – А. Ф.) каждый раз правила и примера, то, возможно, окажусь защищенным от критики, под защитой права, и буду действовать в соответствии с объективным правом, но я не буду справедлив. Я буду действовать, как сказал бы Кант, *в соответствии с долгом*, но не *из чувства долга* и не *из уважения* к закону (курсив Деррида)» [Ibid.]. Поэтому может казаться, что мы справедливы, на самом деле таковыми не являясь. Деррида продолжает: «Можно ли вообще сказать: действие не только законно, но и справедливо? Человек не только находится в своем праве, но и в [поле] справедливости? (*Une personne est non seulement dans son droit mais dans la justice?*) Такой-то справедлив, такое-то решение справедливо? Можно ли сказать: я знаю, что я справедлив?» [Ibid.]. На поставленные вопросы он отвечает, что подобная уверенность *невозможна*.

²⁷⁵ «Mais, surtout, il ne faut pas manquer l'adresse» [FL, 39].

Окольный путь (*un détour*). “Иностранец” Деррида хорошо знает и повторяет, что «обращаться к другому на его языке это, по всей видимости, условие всякой возможной справедливости» [FL, 40], но он не менее хорошо знает, что это, «строго говоря, невозможно» и, кроме того, «исключено из справедливости как права», поскольку право предполагает универсальность, то есть предполагает, как уточняет Деррида, «обращение к третьему, подвешивающему односторонность или сингулярность идиом» [Ibid.]²⁷⁶. Именно поэтому Деррида говорит об испытании: «Когда я к кому-то обращаюсь по-английски, это всегда испытание (*épreuve*) для меня. Как и для моего адресата, для вас, наверное, тоже». Смысл такого испытания Деррида раскрывает не сразу, но предлагает несколько наблюдений о связи между «тревожной сложностью этой лингвистической проблемы» и «вопросом о справедливости, о возможности справедливости» [Ibid.]²⁷⁷.

*En passant*²⁷⁸ отметим, что выражения «всегда испытание» и «тревожная сложность», сопровождаемые двойным «для меня (*pour moi*)», еще раз привлекают наше внимание к тому, что опыт всегда служит исходной точкой дерридианского размышления. О чем же говорит опыт относительно связи языка и справедливости?

²⁷⁶ Проблематики третьего и идиом, связанных с темой справедливости, постепенно крепнут в исследованиях Деррида, особенно благодаря его отношениям с Левинасом, как об этом свидетельствуют страницы «Adieu» (особенно Р. 60–66). По мнению Деррида, для Левинаса, данность (самость) третьего (*illicité*) является не просто «первичной», но она «начало» справедливости, понимаемой «одновременно как право и по ту сторону права, в праве превыше права». Для Левинаса справедливость является «самим присутствием третьего» [Ad, 61; цит. из АЕ, 84]. В кратком примечании Деррида, после того, как рассмотрел, что и сам Левинас «по всей видимости, определяет справедливость *прежде* появления третьего», спрашивает: «Но есть ли некое место для этого “прежде”»?». Это «по всей видимости», а также следующий за этим вопрос показывают, что Деррида толкует опыт гостеприимства как справедливость через появление «третьего», через данность «третьего» (*illicité*). *Tertium non datur*. «Третий» как средний. Скажем так, что игра гостеприимства не заканчивается и не сводится к *лицом к лицу*, «как дуэли двух сингулярностей» [Ad, 63], а нуждается, ради полноты игры и ради того, чтобы не поддаться насилию редукции «я-ты» (которую Деррида к тому же назовет «насилием чистой этики» [Ad, 66]), в «третьем» факторе, по крайней мере, таком же сродном, если не первородном относительно *лицом к лицу* двух сингулярностей.

²⁷⁷ В «Adieu» смысл испытания остается, но не поясняется. Для описания идиомы Деррида настаивает на слове «*chance*» (шанс), которое, несмотря на множество оттенков, сохраняет свое фундаментальное значение благоприятного случая: «Идиома, двусмысленный шанс, пороговый *шибболет*, предварительный шанс гостеприимства, шанс благословленный Левинасом, шанс по своему написанию, но также шанс, данный французскому языку своим философским написанием» [Ad, 70]. Шибболет – слово на иврите, произнесение которого служит знаком признания и принадлежности, то есть «пороговый *шибболет*, предварительный шанс гостеприимства».

²⁷⁸ вскользь (*фр.*).

Согласно наблюдению Деррида, «с одной стороны, по ряду фундаментальных причин, кажется справедливым “rendre la justice” (воздать справедливость), как говорится по-французски, в данной идиоме, на языке, в котором *предполагается* (курсив мой – А. Ф.), что все заинтересованные “субъекты” считаются компетентными, то есть способными слышать и толковать» [FL, 40]²⁷⁹. Справедливое предположение для языка, в котором «все» субъекты являются компетентными. Но, с другой стороны, что было бы с этим справедливым предположением (и здесь Деррида начинает деконструировать это *предполагается*), если бы захотелось «судить кого-то, кто не понимает своих прав и не понимает языка, на котором написан закон или вынесено суждение и т. д. [невозможно не вспомнить здесь об иностранце и Сократе – А. Ф.]»? [FL, 40–41]. Такого рода предположение вырождается в насилие несправедливости, в той мере, в которой *предполагает* (курсив мой – А. Ф.), что другой, жертва несправедливости языка (*la victime de l'injustice de langue*), если можно так сказать, та (жертва) которую все остальные предполагают – способна к языку в целом, человек в качестве говорящего животного, в том значении, которое мы, люди, даем слову “язык”» [FL, 41].

Переход от одного предположения к другому стимулирует и скрывает переход, который в действительности намного глубже: от несправедливости к несправедливости, от насилия к насилию. Предположение о том, что лингвистическая несправедливость касается исключительно человека, а не животного (и еще менее растения и т. д.), по сути, скрывает другое, намного более глубокое убеждение: «Il fut d'ailleurs un temps qui n'est ni lointain ni fini où “nous les hommes ‘voulait dire’ nous les Européens adultes mâles blancs carnivores et carables de sacrifices”» [Ibid.]²⁸⁰. Последнее предположение представляется матрицей всех остальных форм насилия, как по отношению к человеку, с которым

²⁷⁹ К числу этих «субъектов» Деррида относит тех, «кто устанавливает законы, кто судит и кто судим, свидетелей в широком и узком смысле, всех тех, кто гарантирует осуществление справедливости или, точнее, права» [FL, 40].

²⁸⁰ «Между прочим, было время, недалекое и неоконченное, когда “мы люди ‘означало’ мы Европейцы совершеннолетние мужского рода белые плотоядные и способные на жертвы”» [FL, 41].

обращаются «как с животным»²⁸¹, так и по отношению ко всем остальным формам жизни, начиная с животных²⁸².

Деррида стремится достичь самого сердца вопроса, следуя за нитью собственного дискурса. Возможность говорить о несправедливости, о насилии или о нехватке уважения по отношению к животному²⁸³ подразумевает, согласно Деррида, необходимость «переосмыслить тотальность метафизико-антропоцентричной аксиоматики, которая доминирует на Западе в мысли о справедливом и несправедливом», и по-новому интерпретировать «весь аппарат ограничений, в которых история и культура смогли разграничить свои критерии» [FL, 43].

Переосмыслить *тотальность*, по-новому интерпретировать *весь* аппарат, то есть деконструировать. Осторожно, уточняет Деррида, «то, что обычно называется деконструкцией, соответствует вовсе не, согласно путанице, которую некоторые заинтересованы распространять, почти нигилистическому отречению перед этико-политико-юридическим вопросом справедливости и перед оппозицией справедливого и несправедливого, но двойному движению» ответственности [FL, 43–44].

²⁸¹ «Среди человеческого вида раньше было и сейчас есть множество “субъектов”, которых не признают в качестве субъектов и с которыми обращаются как с животными [...]. То, что мы смущенно называем животным, то есть просто живое существо как таковое и не более того (*en tant que tel et sans plus*), не является субъектом закона или права. Оппозиция справедливого и несправедливого никоим образом его не касается» [FL, 42].

²⁸² Деррида не собирается рассматривать здесь ни конкретные и актуальные проблемы (судебные иски к животным или судебные процессы против тех, кто мучит животных – некоторые западные законодательства говорят также «о правах животных!» – редкие явления, «не составляющие нашу культуру»). То, что является основополагающим «в нашей культуре», это эксперименты над животными и, в особенности, жертвоприношение животной плоти, регулируемое высшими индустриальными технологиями [см.: FL, 42]), а также соответствующие философские импликации: «Как я попытался показать в другом месте, жертвоприношение животной плоти (*sacrifice carnivore*) является главной в структуре субъектности, то есть для обоснования интенционального субъекта, и если не закона, то, по крайней мере, права – различие между законом и правом, справедливостью и правом, справедливостью и законом, оставаясь открытой бездне. Пока что я не подступаю ни к ней, ни к средству между плотоядным жертвоприношением, находящимся в основании нашей культуры и нашего права, и всеми символическими или несимволическими каннибализмами, структурирующими интерсубъективность во вскармливании, любви, трауре, по правде сказать, во всех символических или лингвистических присвоениях» [FL, 42–43]. В примечании Деррида отсылает к двум текстам. О животности (*animalité*) см.: Derrida J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Об обычаях жертвоприношения животной плоти см.: Derrida J. *Il faut bien manger – ou le calcul du sujet* (Необходимо есть – или расчет субъекта) // Derrida J. *Points de suspension*. P. 269–301.

²⁸³ В целях деконструкции, в вопрос о животных – «вопрос, который никогда не был столь актуален», – Деррида включает «ряд вопросов о плоти-фаллоцентризме» (см.: Regazzoni S. *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida* (Деконструкция политического. Одиннадцать тезисов о Деррида). Genova : Il Melangolo, 2006. 572 p. ; в частности, см. главу VII: *NOMOΣ. Forza di legge e sacrificio* (NOMOΣ. Сила закона и жертвоприношение). P. 241–329).

Первое направление этого движения совпадает с ощущением ответственности по отношению к наследству, «*безграничной* ответственности [...] по отношению к памяти (*devant la mémoire*); и, следовательно, задачей (*la tâche*) напоминать историю, происхождение и смысл, то есть *границы* понятий справедливости, закона и права» [FL, 44. Курсив мой – А. Ф.]. Эта задача находится в сердце деконструкции. Она предполагает необходимость «быть справедливыми со справедливостью [...], стараться понять, откуда она берется, чего хочет от нас», при этом постоянно помня о двух вещах: «Она действует посредством сингулярных идиом»²⁸⁴ и «всегда обращается к сингулярностям, к сингулярности иного» [Ibid.]. С точки зрения строгой деконструкции, задача «всегда поддерживать в напряжении (*en heleine*) вопрошание об истоках, основах и границах нашего понятийного, теоретического или нормативного аппарата относительно справедливости» [FL, 45], не означает «нейтрализации интереса к справедливости, нечувствительности к несправедливости», а, наоборот, означает «гиперболическое возрастание нужды в справедливости, чувствительность к некоей существенной диспропорции, которая должна вписать в нее (*en elle*) чрезмерность [справедливости – А. Ф.] и несоответствие [права – А. Ф.]». Крайним следствием этой ответственности является разоблачение как теоретических ограничений, так и конкретных несправедливостей относительно «здорового сознания (*bonne conscience*), догматически останавливающегося перед тем или иным унаследованным определением справедливости» [Ibid.].

Второе движение – ответственность ответственности, или, другими словами, *избыток ответственности*. Деррида говорит: «Эта ответственность перед памятью является ответственностью перед самим понятием ответственности, регулирующей справедливость и правильность (*qui règle la justice et la justesse*) нашего поведения, наших теоретических, практических и этико-политических решений. Понятие ответственности неотделимо от целой сети смежных понятий (собственность, интенциональность, воля, свобода,

²⁸⁴ Деррида перечисляет следующие «европейские идиомы»: *Dikē, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit*, но добавляет, что, «возможно, необходимо разграничить их с другими, и исходя из других» [FL, 44].

сознание, самосознание, субъект, я, личность, общность, решение и т. д.). Всякая деконструкция этой сети понятий в их данном или доминирующем состоянии может выглядеть как снятие ответственности (*irresponsabilisation*) в тот самый момент, когда, наоборот, деконструкция требует возрастания ответственности (*surcroît de responsabilité*)» [Ibid.].

Кажется, мы достигли сердца апорийного опыта справедливости. Поскольку здесь идет речь об абсолютном ядре деконструкции и, что не менее важно, о неразрывно связанном с ним аспекте ответственности, нам следует рассмотреть это с более близкого расстояния. Потребуется готовность последовать за текстами, то есть готовность не переиначивать и не искажать тексты согласно нашим представлениям или нашей предвзятости, но позволить им очистить и углубить наши представления действующим опытом, который описан (гипер)феноменологически. Мы сказали: всякая деконструкция определенной, имеющей силу концептуальной системы может походить на «*ir-responsabilisation*» (упразднение ответственности) *в тот самый момент*, когда деконструкция требует «*sur-responsabilité*» (избытка ответственности). Деррида называет этот момент «моментом подвешивания, временем эпохэ (*moment de suspens, temps de l'épokhé*)» [FL, 46]. О чем идет речь? Попробуем рассмотреть этапы деконструкции, которую осуществляет Деррида: «В момент, когда доверие к аксиоме подвешено деконструкцией, в этот структурно необходимый момент, можно всегда поверить, что больше нет места для справедливости» [FL, 45]. Момент подвешивания доверия, или время эпохэ, является *структурно необходимым*. По сути, без него «никакая деконструкция не возможна» [FL, 46]. [Внимание! По ходу дела отметим, что Деррида, продолжая «размышлять» над значением «верить», доходит до утверждения, что *без веры невозможно мыслить возможность деконструкции: в момент, когда доверие оказывается подвешенным, в этот самый момент – структурно необходимый – всегда можно верить*].

Этот момент подвешивания доверия, который парадоксальным образом не может запретить того, что всегда можно верить, «это не простой момент (*ce n'est*

pas un simple moment): его возможность должна структурно присутствовать при исполнении всякой ответственности, чтобы та никогда не впадала в догматический сон, то есть не отрицала саму себя» [Ibid.]. Иначе говоря, практика ответственности, которая не хочет ни отречься от самой себя, ни поддаться некоему отчуждающему догматизму, то есть некоему формализму или автоматизму, исключаяющему свободу «я», предполагает и усложняет этот момент подвешивания доверия. Таким образом, существует странная взаимно-импликация между практикой ответственности и подвешиванием доверия. Как же можно практиковать некую ответственность в момент подвешивания доверия? Не кажется ли, что этот вопрос поднимает и гиперболизирует другой, уже упомянутый вопрос о соотношенности знания и решения?

Деррида отвечает на эти вопросы, продолжая подробно описывать момент подвешивания, не скрывая содержащуюся в нем драматичность и диссонанс с хайдеггеровским текстом: «С тех пор этот момент переполняет сам себя. Становится намного ужасным. Но кто может считать себя справедливым, избегая ужаса?» [FL, 46]²⁸⁵. Согласно Деррида, «этот ужасающий (*angoissant*) момент подвешивания» является неотъемлемой, конститутивной частью апорийного опыта справедливости. Неожиданным образом, он не препятствует, не закрывает, а «раскрывает пространственный промежуток, в котором происходят трансформации, даже юридическо-политические революции» [Ibid.]. В силу чего деконструкция, которая, как видится, в этот ужасающий момент подвешивания достигает высшей точки или касается своего дна, «раскрывает»? Каким образом этот момент может найти собственную мотивацию, собственное движение и собственный порыв, «порыв (*élan*), который – подчеркивает Деррида, – не может быть подвешен»? Ответ Деррида не оставляет возможности для нигилистической или релятивистской интерпретации. Наоборот! Деррида прямо и решительно утверждает, что этот момент подвешивания, время эпохэ обретает свою силу, свое

²⁸⁵ «Dès lors, ce moment se déborde lui-même. Il en devient d'autant plus *angoissant*. Mais qui prétendra être juste en faisant l'économie de l'*angoisse*» [FL, 46]. Продолжая экзистенциалистскую линию (Кьеркегор, Хайдеггер) Деррида использует слова «*angoisse*», «*angoissant*», которые переводятся как «ужас», «ужасный», «ужасающий». «Ужас в корне отличен от боязни» (см.: Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библихина. СПб., 2007. С. 29).

движение, свою мотивацию лишь «в необходимости возрастания или прибавления справедливости, то есть в опыте несоответствия или неисчислимой диспропорции [...] в этом всегда неудовлетворенном требовании (*appel*), за рамками данных определений (*déterminations données*) к тому, что мы называем, в определенных контекстах, справедливостью, возможностью справедливости» [Ibid.].

В разницу потенциала между потребностью в справедливости и чувством диспропорции попадает искра *всегда неудовлетворенного требования*, потому что требование справедливости всегда больше *данных определений*, то есть больше исторических попыток, предпринятых ради ее осуществления. Из этого опыта Деррида извлекает необходимость продолжить толковать данную диспропорцию изнутри гипотезы вполне конкретной работы («мне неизвестно ничего более справедливого (*rien de plus juste*) нежели то, что я сегодня называю деконструкцией»), но под особым углом: кажется, что Деррида наслаждается постоянным чередованием окольного пути («непрямо и не опасаясь обходов») и прямого («теперь проследуем прямо, без малейшего отклонения») [FL, 47].

Далее Деррида делает краткое историко-лингвистико-юридического отступление: «Как мы хорошо знаем, во многих странах, раньше и даже в наши дни, одной из основополагающих форм насилия закона (*une de violences fondatrices de la loi*) или навязывания государственного права являлось принуждение одного языка национальным или этническим меньшинствам, сгруппированным государством». Так было во Франции по крайней мере дважды²⁸⁶, в США, вчера и сегодня. И не только. «Лингвистическая проблема все еще (и это будет продолжаться) остается острой, в том самом месте, где невозможно разделить вопросы политики, воспитания и права» [Ibid.].

Второе отступление, которое делает Деррида, призвано вернуть нас (если по какой-то причине нам было суждено отдалиться) к структуре или развитию пути,

²⁸⁶ Впервые в 1539 г. в случае с Ордонансом Виллер-Котре. «Переход с латыни на французский отмечен сменой одного насилия на другое [...] С Французской революцией [второй момент] лингвистическая унификация порой прибегала к наиболее репрессивным педагогическим мерам» [FL, 47].

которым мы до сих пор двигались через апории (*per aporias*)²⁸⁷: «Теперь проследуем прямо, без малейшего отклонения, через историческую память к формальному, абстрактному высказыванию, наделенному несколькими апориями, в которых, между правом и справедливостью, деконструкция обретает свое местоположение или, точнее, свою привилегированную неустойчивость» [FL, 47–48]. Кажется, что Деррида проходит через оксюмороны: он действительно связывает в строгую последовательность, или противопоставление, «прямо» с «через», «историческую память» с «формальным высказыванием», «местоположение» с «неустойчивостью». И дело не столько в его особой расположенности к контрастам или путанице, скорее в этом состоит сущность деконструктивной практики: «В самом общем смысле деконструкция практикуется в соответствии с двумя стилями (*styles*), которые чаще всего прививает один на другой. Один принимает демонстративный и по виду (*apparement*) неисторический ход логико-формальных парадоксов. Другой, более исторический или более внимательный к воспоминаниям, кажется (*semble*) следует прочтениям текстов, тщательным интерпретациям и генеалогиям» [FL, 48].

Решение Деррида проверить на практике оба способа совпадает с готовностью принять вызов апорий, которые то и дело встречаются. Это решение он предваряет сложным пояснением, которое, тем не менее, освещает весь путь: «На самом деле, речь идет об едином апорийном потенциале, распределяющемся до бесконечности» [Ibid.]. *Rebus sic stantibus*²⁸⁸, Деррида ограничивается тремя примерами, которые будут нас сопровождать на протяжении всего пути, который нам осталось проделать в последующих разделах. Эти апории порой допускают, порой поясняют, порой порождают различие, *сложное и шаткое*, между

²⁸⁷ «Куда ведут эти странные процессы гостеприимства? Эти бесконечные, а значит непересекаемые (*infranchissables*) пороги, и эти апории? Все происходит так, словно мы передвигаемся от трудности к трудности. И, еще серьезней, к благу это или во вред, от невозможности к невозможности» [Н, 71].

²⁸⁸ вещи, оставшиеся так (*lat.*).

справедливостью и правом²⁸⁹. В подтверждение этому Деррида упоминает субстанциальное родство с мыслью его учителя и друга Левинаса²⁹⁰.

Первым примером апории, который предлагает Деррида, является «эпоха правила» [FL, 50]. Исходной точкой описания этой апории служит «самая распространенная аксиома», согласно которой «чтобы быть справедливым или несправедливым, чтобы практиковать справедливость или чтобы нарушить ее, я должен быть свободным и ответственным за свои действия» [Ibid.]. О решении, лишенном свободы, бессмысленно говорить, что оно справедливо или несправедливо. Но, вместе с тем, чтобы иметь право говорить, что оно справедливо, решение должно следовать закону или правилу, и, в своей автономности, должно быть исчислимого и программируемого порядка. Но, отмечает в этой связи Деррида, «если действие просто сводится к применению правила, к развитию программы или осуществлению расчета, мы назовем его законным, соответствующим праву и, возможно метафорически, справедливым, но мы ошибемся, если скажем, что *решение* было справедливым. Просто потому, что в данном случае не было решения» [Ibid.].

Как же тогда говорить, что некое решение, например судебное, является справедливым? Ответ Деррида представляется ясным, убедительным и красивым. Важно обратить внимание на *новое действие интерпретации*, через двойное «словно» и глагол «изобретать»: «Чтобы быть справедливым, решение судьи,

²⁸⁹ Деррида вновь подтверждает, что речь идет о «сложном и нестабильном различии между, с одной стороны, справедливостью (бесконечной, неисчислимой, непокорной правилу, чуждой симметрии, гетерогенной и гетеротропной), а, с другой, действием справедливости как права, легитимности или законности, стабилизирующего, нормативного и расчетного устройства, системы регулируемых и кодированных предписаний. [...] Все было бы еще просто, если это различие между справедливостью и правом было бы истинным различием, оппозицией, чье действие остается логически регулируемым и управляемым. Но получается, что право якобы совершается во имя справедливости и что справедливость требует разместиться в праве, которое будет действовать (установлено и применено) – путем силы “enforced”. Деконструкция всегда находится и движется между ними» [FL, 48, 49–50].

²⁹⁰ «Мне бы хотелось, вплоть до некоторой точки, приблизить понятие справедливости – которое я считаю нужным отличать здесь от права – к его трактовке Левинасом. Я поступаю так как раз (*justement*) по причине бесконечности и гетерономного отношения к иному (*à autrui*), к лицу иного (*d'autrui*), которое мне приказывает, чью бесконечность я не могу тематизировать и чьим заложником я являюсь. В “Тотальности и Бесконечном” Левинас пишет: “Отношение с иным (*avec autrui*) – то есть справедливость”, справедливость, которую в другом месте он определяет как “прямоту принятия, оказанного лицу (*droiture de l'accueil fait au visage*)”. Само собой, прямота не сводится к праву» [FL, 48–49]. И хотя Левинас говорит о бесконечном праве «в том, что называет “еврейским гуманизмом”, основанием которого является не “понятие человека”, а иной (*autrui*) [...] здесь честность (*équité*) – это не равенство, вычисленная пропорциональность, честное (*équitable*) распределение или распределительная справедливость, а абсолютная асимметрия» [FL, 49].

например, должно не только следовать некоему правовому правилу или общему закону, но и принимать, одобрять, подтверждать ценность с помощью *восстанавливающего* действия интерпретации, *словно* в некотором крайнем смысле закона раньше не существовало, *словно* судья сам каждый раз *изобретает* его» [Ibid. Курсив мой – А. Ф.]. На заднем плане этой сцены просматривается некое «да»²⁹¹. Порой кажется, эти два опыта, справедливости и такого «да», друг друга призывают и обогащают. Деррида продолжает: «Всякая практика справедливости как права может быть справедливой только в том случае, если это “свежее суждение” (*jugement à nouveaux frais*), если можно так сказать, переводя свободно английское выражение “fresh judgement”, которое я заимствую из статьи Стенли Фиша “Сила” в его книге “Doing What Comes Naturally”» [FL, 51]²⁹².

Такая эстетико-философская экспрессия достигает пропасти, касается превосходства: погружаясь в одну из наиболее непроходимых глубин и одновременно взбираясь на одну из наиболее непреодолимых стен человеческого сосуществования, то есть практики справедливости, Деррида вновь заставляет вибрировать наиболее скрытые нити души. Как известно, настоящая лирика движется от сердца к сердцу, потрясает, изумляет, предаёт волнению, очищает, исправляет, возрождает надежду, помогает начать заново. В то время, как мысль подвержена множеству застоявшихся, бесконечных процессов, которые в конечном счете принижают смысл справедливости в сознании многих «бедных людей», слова Деррида звучат как песня *sui generis*²⁹³, обращенная ко всем, в особенности к тем, кто удостоился груза судить другого человека: «Новая свежесть, начальное состояние (*initialité*) вступительного суждения может что-то повторять, даже более того, она должна соответствовать предшествующему ей закону, но заново утверждающая, заново придумывающая и свободно решающая интерпретация ответственного судьи требует, чтобы его “справедливость” не сводилась к соответствию, консервативной и репродуктивной деятельности суждения. Коротко говоря, чтобы некое решение было справедливым и

²⁹¹ Ср. раздел 1.3.

²⁹² Двойное значение «frais»: прилагательное (свежий, новый) и субстантив (издержки). Эти «nouveaux frais» являются процессуальными издержками.

²⁹³ своеобразная (*лат.*).

ответственным, в моменте своего свершения, если таковой имеется, оно должно одновременно быть подчинено правилам и существовать без правил, сохранять закон и являться достаточно деструктивным или таким, что подвешивает закон для того, чтобы каждый раз его *заново придумать (la réinventer)*, заново оправдать, *заново придумать* хотя бы в новом, свободном утверждении и подтверждении его принципа. Каждый случай – иной (*est autre*), каждое решение отличается (*est différente*), оно требует (*requiert*) абсолютно уникальной интерпретации, которую никакое существующее, закодированное правило не может и совершенно не должно гарантировать» [FL, 51. Курсив мой – А. Ф.]. Это и есть эпоха правила, схваченное в его апорийности: *Чтобы некое решение было справедливым и ответственным, оно должно в момент своего свершения (если таковой имеется) быть одновременно подчиненным правилам и существовать без правил.* Таким образом, решение оказывается справедливым и ответственным, когда оно растянуто, открыто двойному «да»: предшествующему закону (всем известному, известному своей применимостью) и новому, отличному случаю, доселе неизвестному, но который раньше и строже любых правил диктует законы, то есть «требует абсолютно уникальную интерпретацию, которую никакое существующее, закодированное правило не может и совершенно не должно гарантировать».

Требуемая интерпретация все же оставляет открытым место для предположения о том, что решение можно гарантировать наверняка. Значит, говорит Деррида, «судья является счетной машиной». У истоков подобной иллюзии, по мнению Деррида, лежит «неустранимое паразитирование механики или техники, которое вводит необходимая повторяемость суждений». В этом смысле, отмечает Деррида, «нельзя сказать, что судья абсолютно справедлив, свободен и ответственен» [Ibid.]. С другой стороны, поскольку надменность является аргументом, не терпящим ограничений, судья может избежать того, чтобы сослаться на какое-либо право или правило, в таком случае не останется никакого другого правила, кроме его интерпретации. Он может подвесить свое решение, колеблясь между неразрешимым и рапсодическим.

Отсюда следует аргумент Деррида, «что ни в какой момент мы не можем сказать *в настоящем* (*présentement*), что некое решение справедливо, полностью справедливо (то есть свободно и ответственно) или что некто *есть* справедлив, еще меньше – “я справедлив”» [FL, 52]. Деррида ссылается на парадокс, который в точности повторяет только что упомянутую апорию эпохэ: «Чтобы некое решение было справедливым и ответственным, оно должно в момент своего свершения, если таковой имеется, быть одновременно подчиненным правилам и без правил» [FL, 51]. *Подчиненное правилам*: на основании ранее существующего или кодифицированного права, *и без правил*: в значении «неутолимого требования справедливости» [FL, 43] по отношению к «опыту неисчислимой диспропорции» [FL, 46]. Деррида видит, что из этого парадокса вытекают два неустранимых следствия: первое только что было упомянуто в форме едва неразличимого подсказывания, второе же будет недвусмысленным, эксплицитным, примет вид крика, намеренно направленного в самое ухо, настолько оглушительного, что конечная ирония лишь усиливает его. *In cauda venenum*²⁹⁴, говорили римляне. Деррида заканчивает неожиданным поворотом, закладывая бомбы под право и под правовое государство: «Вместо “справедливый” можно сказать законный или легитимный, соответствующий праву, правилам и договоренностям, позволяющим делать подсчет, но с правом, чье основывающее начало (*origine fondatrice*) лишь откладывает проблему справедливости. Ибо в основании или в учреждении этого права, та же проблема справедливости была поставлена, насильственно решена, то есть зарыта, припрятана, вытеснена. Лучшей парадигмой этого служит основание национальных государств или акт, учреждающий конституцию, которая полагает то, что по-французски называется *état de droit* (правовое государство)» [FL, 52].

Едва уловимый совет содержится в выражении «ни в какой момент мы не можем сказать *в настоящем*». С этим добавлением, «*в настоящем*», Деррида *в настоящем времени* (*présentement*) исключает справедливое решение, но исключает не *абсолютно* (*absolument*). Кажется, что Деррида стремится

²⁹⁴ яд подается в конце (*лат.*).

высвободить (с помощью контраста, не называя прямо) другое временное воодушевление, которым он наверняка больше дорожит. Его можно выразить с помощью открытой гипотезы: пускай ни про какой момент нельзя сказать *в настоящем*, что решение справедливо, то есть свободно и ответственно, но, возможно, это получится сделать в каком-то *грядущем* моменте...

2.5 Неразрешимость справедливости

Описывая различные апорийные формы, не будем забывать, что «речь идет о едином апорийном потенциале, распределяющемся до бесконечности» [FL, 48]. В порядке описания за апорией подвешивания правила следует апория «одержимости неразрешимого (*hantise de l'indécidable*)» [FL, 52]²⁹⁵. В качестве большей посылкой Деррида выдвигает общее утверждение: «Никакая справедливость не осуществляется, никакая справедливость не воздается, никакая справедливость не становится эффективной, не определяется в форме права – *без решения, которое разрезает* (курсив мой – А. Ф.)» [Ibid.]. Это решение о справедливости тут же уточняется в своем расширении: оно «не сводится только к своей окончательной форме, например, к уголовному наказанию, справедливом или несправедливом, в порядке пропорциональной или дистрибутивной справедливости. Оно начинается, ему следовало бы начаться в праве или принципе, в инициативе, состоящей (*qui revient à*) в осознании, прочтении, понимании, толковании правила, и даже в расчете. Потому что если расчет действительно является таковым, то *решение просчитать* не относится и не должна относиться к порядку исчислимого» [FL, 52–53].

Вслед за утвердительным вступительным словом о необходимости решения, которое «разрезает», и «неисчислимого порядка», Деррида неожиданно, *ex*

²⁹⁵ Французское слово «hantise» (одержимость) обозначает действие «hanter» (преследовать). Согласно Е. Литтре, «происхождение [этого глагола] крайне противоречиво» и «наиболее вероятной является давно предложенная этимология от латинского *habitare, habiter* [населять]»; по-русски: *одержимость, навязчивое состояние*. «Французское слово *obsession* (одержимость) происходит от латинского *obsessum* (осажденный)» (см.: Littré. [Ressource électronique]).

*abrupto*²⁹⁶, вводит тему неразрешимости, начиная с констативного предположения: «Часто ассоциируется тема неразрешимости с деконструкцией» [FL, 53]. Затем он поясняет понятие, основываясь на его логическом значении: «Неразрешимое это не только колебание между двумя значениями или двумя противоречивыми, четко определенными правилами, а также в равной степени императивными (например, уважение к универсальному праву и беспристрастию, а также всегда гетерогенная и уникальная единичность примера, который невозможно обобщить)» [Ibid.]. С одной стороны, эти слова напоминают, что мы все еще погружены в великий вопрос об отношении между правом и справедливостью; с другой же, они ретроспективно говорят, что уже тогда мы находились в неразрешимом, *в колебании или напряжении между двух решений*, пускай это и не было еще пояснено, то есть сформулировано на языке опыта. Теперь же Деррида формулирует это: «Неразрешимое является опытом того, что, будучи посторонним (*étranger*), гетерогенным относительно порядка исчислимого и порядка правила, тем не менее, *должно* – то есть следует говорить о *долге* – отдаться (*se livrer*) невозможному решению, учитывая право и правило. Решение, которое не проходит испытания нерешаемым, не является свободным, оно будет лишь запрограммированным применением либо непрерывным протеканием исчислимого процесса. Оно, возможно, будет законным, но не справедливым» [Ibid.]. Без проверки неразрешимым, решение не будет ни свободным, ни справедливым. Остается лишь выхода по расчету, без решения. В своем «феноменологическом исследовании» *справедливости, ответственности и закона* В. Коста уточняет: «В дерридианском дискурсе содержится апория, и она безусловно признается. По мнению Деррида, ситуация такова, что “мораль, политика, ответственность, *если таковые имеются*, никогда бы не начались без опыта апории”. Человек становится ответственным, не тогда, когда предстает перед законом, а когда предстает перед неразрешимым и невозможным, призывающими его к уникальности (*unicità*) занимаемой им позиции»²⁹⁷.

²⁹⁶ вдруг (*лат.*).

²⁹⁷ Costa V. Giustizia, responsabilità e legge. P. 107. Цитата из: Derrida J. L'Autre Cap. P. 43.

Мы даже не успели сказать «наконец, все ясно!», как Деррида вновь все усложняет. И тем более неясно становится, чем ясней он выражается: «Но даже в момент подвешивания неразрешимого оно [решение] не является справедливым, поскольку лишь одно решение справедливо (*seul une décision est juste*)» [FL, 53]. Кажется, что Деррида двигается *ab obscura ad obscurior*, от одной неясности к неясности еще большей. Чтобы можно было сказать «даже в момент подвешивания решение не является справедливым», нужно, чтобы некоторым образом, в этом постоянстве светотени, у нас была путеводная звезда, то есть было *ясное* осознание того факта, что «лишь одно решение справедливо».

Отсюда вопрос: каким образом Деррида думает, что может «поддержать» это последнее высказывание? Первый шаг на пути ответа – очистить поле от предрассудков, начиная с тех, которые относятся к субъективистской аксиоматике: «Ради поддержки высказывания, что “лишь одно решение справедливо”, нет нужды связывать решение со структурой субъекта или с пропозициональной формой суждения. В некотором смысле можно даже сказать, рискуя вызвать шок, что субъект никогда не может ничего решать: он то, к *чему* решение может прийти лишь в качестве второстепенного происшествия, не затрагивающего (*qui n'affecte pas*) сущностную идентичность и субстанциальное присутствие самости, которые делают субъекта субъектом» [Ibid.]²⁹⁸.

Вторая точка ответа – это предостережение против иллюзии того, что проверку неразрешимым можно раз и навсегда преодолеть. Согласно Деррида, «такая возможность не бывает полной (*pure*) [...]: память о неразрешимости должна сохранять живой след, который навсегда отмечает (*marque*) решение как таковое» [FL, 54]. Следует всегда учитывать, что решение, именно в момент, когда проверка неразрешимым кажется «преодоленной» (*passée*), на самом деле «вновь придерживалось (*a suivi*) правила, правила, которое дано, изобретено впервые или заново, заново утверждено», причина, по которой решение «больше не справедливо *в настоящем, в полноте* (*pleinement*)» [Ibid.]. Чуть раньше Деррида сказал лишь «*в настоящем*». Теперь же добавляет: «*в полноте*», и сразу

²⁹⁸ Эти утверждения нам уже встречались в «Политиках дружбы». Ср. раздел 1.

повторяет это (двойное «да»?) внутри вступления, которое также повторяется. Такое уточнение-повторение служит проясняющим жестом дерридианского текста. Рациональность, достойная того, чтобы так именоваться, может лишь радостно принять его или хотя бы полюбопытствовать: «Ни в какой момент решение не может быть озвучено в настоящем времени и в полноте справедливо: либо его принятие еще не основывается на некоем правиле, и ничто не позволяет назвать его справедливым, либо оно уже следует за неким правилом – данным, полученным, подтвержденным, сохраненным либо заново придуманным, – которое нечто не может гарантировать абсолютным образом; а если бы оно было гарантировано, решение вновь стало бы расчетом и не могло бы называться справедливым» [Ibid.].

Такое «либо-либо» помогает лучше понять, почему проверка неразрешимым никогда не оказывается решенной или превзойденной, «никогда не является преодоленной или устраненной (*aufgehoben*) в решении» [FL, 54]. Чтобы назвать эту проверку, никогда не преодоленную и всегда присутствующую в решении, которое, в свою очередь, никогда не бывает справедливым в настоящем, Деррида обращается к «фантомной» терминологии. Французское слово *fantôme* (призрак, фантом) происходит от греческого *φάντασμα*²⁹⁹ и обозначает *quid*, *нечто*, которое появляется, связанное с фантазией или воображением, и которое, несмотря на то, что оно некоторым образом появляется и показывается, в конечном счете, все же остается неуловимым, неопределимым. В данном контексте Деррида придает этим словам особый вес и значение. Послушаем: «Неразрешимое остается поймано, помещено (*reste pris, logé*), по крайней мере, как призрак, но как *призрак существенный* во всяком решении, во всяком событии решения. *Его призрачность* изнутри *деконструирует* всякую гарантию в присутствии, всякую уверенность или всякие претенциозные критерии, уверяющие нас в справедливости некоего решения, по сути, в самом событии решения» [FL, 54. Курсив мой – А. Ф.]. Во всяком решении, во всяком

²⁹⁹ «Явление, призрак, привидение, пустое воображение» (см.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь). Субстантив происходит от глагола *phantazo* «я показываю», посреднику «я появляюсь».

событии решения действует *différance*, нечто, *quid*, некое *ça*, которое изнутри деконструирует всякую человеческую власть, претендующую на то, чтобы гарантировать справедливость решения, даже *само событие решения*.

Деррида задает все новые и новые вопросы: «Разве может кто-то гарантировать, что решение как таковое (*comme telle*) состоялось? Что оно не последовало, по тому или иному обходному пути (*détour*), за причиной, расчетом, правилом, даже обошлось без этого неуловимого подвешивания, которое свободно принимает решение о применении или неприменении правила?» [FL, 54–55]³⁰⁰. Деррида предлагает не риторический ответ, а разъясняет причину своей поддержки выражения «лишь одно решение справедливо». Случается, что предположения, порой целые страницы, главы и даже целые книги поражают читателя больше остальных. Поражают своей пробуждающей, аргументирующей, емкой силой. Они стоят того, чтобы войти и сохраниться в святилище нашей памяти и в небольшом пантеоне нашей библиотеки. «*Lire c'est élire* (читать значит выбирать)», – утверждает Ж. Гиттон³⁰¹. Следующий пассаж Деррида, на который мы обращаем внимание, является настоящим кладом редкого философского камня, содержащим квинтэссенцию стиля и мысли, позволяющим нам сказать: «Это и есть Деррида: гиперболизированная позитивность!». Прочтем и перечитаем: «Если существует деконструкция всякой презумпции на определяющую уверенность присутствующей справедливости, то действует она на основании *некоей бесконечной “идеи справедливости”*, бесконечной, потому что *нередуцируемой (irréductible)*, *нередуцируемой*, потому что обязанной иному –

³⁰⁰ Этот вопрос в некотором смысле риторический, но судя по тому, что следует сразу за ним, кажется, что под прицелом у Деррида оказывается «*субъективистская аксиоматика* (курсив мой – А. Ф.) ответственности, сознания, интенциональности, собственности, [которая] управляет доминирующим сегодня юридическим дискурсом; она также управляет категорией решения, вплоть до сферы медицинской экспертизы; но эта аксиоматика настолько теоретически хрупка и груба, что даже нет нужды на этом особо останавливаться. Эффекты подобной ограниченности не только затрагивают всякий децизионизм (*tout décisionnisme*) (наивную или проработанную), но являются конкретными и достаточно массивными, так что можно обойтись без примеров. Достаточно темного догматизма, присутствующего в разговорах об ответственности обвиняемого, о его умственном состоянии, о пассионарном или продуманном характере преступления, о невероятных диспозициях свидетелей или “экспертов”, чтобы показать, а точнее доказать, что никакая критическая или критериологическая строгость, никакое знание здесь недостижимы» [FL, 55]. «Децизионизм», от лат. *decisio*, решение.

³⁰¹ «*Lire, c'est choisir, ou, si préférez, d'un mot qui se gravera lire, c'est élire. Lire, c'est élire. C'est élire, et c'est élire à tous les degrés* (Читать значит выбирать, или, если предпочитаете слово, которое будет запечатлено, читать значит выбирать. Читать значит выбирать, выбирать на всех уровнях)». Guitton J. *Nouvel art de penser* (Новое искусство мыслить). Paris, 1946. P. 52.

обязанной иному прежде всякого договора, потому что она *пришла* (курсив Деррида), приход иного как сингулярность всегда иная. *Неподвластная* никакому скептицизму, говоря в духе Паскаля, эта “идея справедливости” кажется *нерушимой согласно своей утверждающей природе (dans son caractère affirmatif), по своему требованию дара без обмена, без оборота, без благодарности, без экономических кругов, без расчета и без правил, без причины и без теоретической рациональности в значении регулирования»* [FL, 55–56]³⁰².

Мысль, что *неразрешимость идеи справедливости связана с иным*, вовсе не является трюком, уловкой, призванной путем обмана вернуть идею трансценденции. Напротив, для Деррида, включенного в иудейскую традицию, она означает принципиальное утверждение радикальной конечности субъекта. Это утверждение содержит два важнейших момента. Во-первых, конечность не обязательно является преддверием нигилизма, направленности в никуда. Во-вторых, утверждать конечность в полном согласии с собственной конечной природой одновременно означает способность признать ее *нерушимость «согласно своей утверждающей природе, по своему требованию дара без обмена [...] без причины и без рациональности»*. Мысль о справедливости вернула нас к тому, что говорилось в начале первой главы о новой этической мысли. Мысль о справедливости так же, как и этическая мысль, находясь в поиске возможного обоснования, неожиданно и парадоксально приходит к раз-основанию.

Не выдвигая никакого обоснования непобедимости и нерушимости идеи справедливости, мы понимаем, почему Деррида в конечном счете говорит, что «здесь можно признать, увидеть и даже обличить некое безумие. И, возможно, мистику некоего другого рода» [FL, 56]. Безумие и мистика, основанные, так сказать, не столько на доверии, сколько на желании, странной надежде, которая – подобно фениксу, несмотря на всякое разочарование, каждый раз восстает из пепла, – в силу все той же идеи справедливости, все той же потребности в справедливости, все того же желания справедливости, *в том самом месте, где стоило бы ожидать противоположного, необъяснимым образом остается,*

³⁰² Другие курсивы мои – А. Ф.

становится еще более утвердительной. Там, где стоило бы ожидать исчезновения, аннигиляции реальности, вместо этого происходит совершенно иное, происходит нечто реальное, приходит нечто иное, еще более реальное. *Пришествие иного. Появление иного как всегда иной сингулярности.* Как рассказать об этой неожиданной и неопишуемой избыточности? Как пояснить этот дар, это изобилие *без обмена и без причины?*

Вот, что мало-помалу прояснилось, таким образом и на такой глубине, которые в начале нашего странного пути невозможно было помыслить, неустранимая, дорациональная и внерациональная природа деконструкции. Деконструкция – это не техника поиска ради поиска, сверхкритический метод, существующий ради самого себя, нигилистический и релятивистский дискурс, стремящийся к *destruktion* основания всякой онтологии или философии. Тот логоцентризм, о котором много говорилось, никогда не означал для Деррида отказа от *λόγος*'а, но был другим направлением или модальностью понимания слова *λόγος*. Следовательно, можно сказать: не «в начале *λόγος*», но «в начале *différance*». «*Différance* (*Differaenza*) заставляет считать, что все то, что *есть* (присутствует) отличается от себя, чтобы быть самим собой, *есть*, настолько, насколько находится в отношении с иным, есть лишь внутри этого дифференциального отношения с инаковостью в общем [...] Из этого следует, что нет идентичности [даже логоса! – А. Ф.], конституирующей себя самой, присутствующей в себе самой или самой для себя, независимой от инаковости в общем, противоположной иному в общем»³⁰³. В начале есть «иное относительно самого *λόγος*'а, способное на себя как на иное и на *λόγος* как иное (отличное от себя)», то есть в начале есть «нечто безумное», избыточное, неустранимое, дар без обмена и без причины: «Деконструкция обезумевает (*est folle*) именно от такой справедливости. Обезумевает от такого желания справедливости. Такой справедливостью, которая не является правом, она и есть движение деконструкции, действующей в праве и в истории права, в истории политики и вообще в истории – действует, прежде чем представляет собой дискурс, который

³⁰³ Vitale F. *Differaence* (Различание) // *Derridario*. P. 85.

в академических кругах и в культуре нашего времени называют “деконструкционизм”» [FL, 56].

Как здесь не задаться вопросом – после разговора о безумных идее, потребности, желании справедливости, этой *справедливости как самого движения деконструкции, действующей в истории*, – как не задаться вопросом, является или нет уникальной эта идея справедливости, это движение, действующее в истории, особого *вида*? Рассматривая ответ Деррида, обратим внимание на три составляющих его элемента: на условное наклонение («поколебался бы»), с которого начинается ответ; на различие «содержания» и «формы»; на употребление категории «род». Деррида говорит: «Я поколебался бы слишком быстро отождествить эту “идею справедливости” с регулятивной идеей в кантовском смысле, с неким содержанием, наполненным мессианским обещанием (я говорю *содержание*, а не форма, потому что всякая мессианская форма, всякая мессианскость (*messianicité*) никогда не бывает полностью исключенной из обещания, каким бы оно ни было) или с другими горизонтами того же *рода*. И я говорю лишь о *роде*, о такого рода горизонте, виды которого являются многочисленными и конкурирующими. Конкурирующими, то есть достаточно схожими (*ressemblantes*) и всегда претендующими на абсолютную привилегию и неустранимую сингулярность» [Ibid.]³⁰⁴.

Я поколебался бы... За глаголом *hésiter* (колебаться)³⁰⁵, точно передающим положение неразрешимости, которое поддерживается вплоть до настоящего момента, следует наречие времени, которое, ввиду непреодолимой неразрешимости, выглядит неожиданным: Я поколебался бы слишком быстро

³⁰⁴ В другом месте Деррида критикует категорию «горизонта»: «Предвиденное событие уже присутствует, уже представляемо, уже произошло, его врывание (*irruption*) было нейтрализовано. Везде, где есть горизонт и везде, где видим его приближение из телеологии и из идеального горизонта, из идей, то есть из видения или знания некоторого *эйдоса*, везде будет возможна идеальность (и не было бы ни науки, ни речи, ни техники, вообще никакого опыта, без продуцирования определенной идеальности); везде такая горизонтальная идеальность, везде горизонт этой идеальности уже нейтрализовал событие и, следовательно, то, что в историчности, достойной так называться, требует событийности события» [Vo, 197–198]. В данном тексте также находим интересную критику регулятивной идеи Канта (см.: Derrida J. *Voyous*. P. 122 et suiv.).

³⁰⁵ «Колебаться» значит «не знать, как решиться»; «висеть, быть подвешенным, оставаться привязанным; увязнуть, остановиться и, следовательно, интеллектуально признавать свою неуверенность, оставаться растерянным»; «s'arrêter incertain au sujet de (оставаться нерешительным по отношению к)» (см. «*esitare*» в: П Nuovo Zingarelli. P. 672; «*esitare*» в: Dizionario etimologico [Risorsa elettronica]; «*hésiter*» в: Littré. [Ressource électronique]).

отождествить... Что значит это «слишком быстро»? Что вслед за начальным колебанием может во вторую, не слишком далекую очередь, то есть вслед «слишком быстро», начаться сцена не-колебания, устойчивости? Как согласовать это с непреодолимостью неразрешимого?

Чтобы прояснить различие между содержанием и формой, спросим: Справедливо ли резко разделять эти две вещи? Или же между ними возможно взаимное заражение? (Мы отдаем себе отчет, что адресуем этот вопрос мастеру искусства заражения).

Довольно сложным является вопрос о последней части ответа Деррида. Последовательность упоминаний «рода» поражает и удивляет не только из-за тройного повторения этого понятия в одной строке, но в силу особого обобщения *видов* и из-за странной аналогии между видами. Они «многочисленные и конкурирующие», «схожие и всегда имеющие (одну и ту же) претензию на абсолютную привилегированность и неустранимую сингулярность».

Эти слова поражают нас двумя, скажем так, странностями. Первая заключается в том, что напряжение между *родом* и *видом* решается в пользу *рода*, *схожего, того же самого*; вторая является продолжением этого «то есть»: разве не было бы логичней, согласным с здравым смыслом и дерридианским духом, сразу же вслед за «многочисленные и конкурирующие» вместо «схожие» написать «различные...»? Странная концепция аналогии! Известно, что в аналогии *непохожее* (здесь неустранимая сингулярность) всегда преобладает над *схожим* (всегда претендующим на абсолютную привилегированность). Предмет ускользает от Деррида или же Деррида наконец принимает (обходя, таким образом, неразрешимое) решение о том, что справедливо, а что нет? Это мы не понимаем или же это Деррида устраняет подвешенность неразрешимого и, возможно, еще радикальней, смысл *différance*?

В конце своих размышлений, Деррида демонстрирует «сингулярность исторического места – которое, возможно, является нашим» [FL, 56], потому что лишь начав с него, мы можем, с одной стороны, предположить существование «самого рода (курсив мой – А. Ф.) как источника, условия, возможности или

обещания всех его выражений в примерах (мессианизм или определенные мессианские образы иудейского, христианского или мусульманского рода, идея в кантовском смысле, эсха-телеология неогегельянского, марксистского или пост-марксистского рода и т. д.); а, с другой, представить себе «закон *неустрашимой* конкуренции (курсив мой – А. Ф.), но начиная с того края пропасти (*bord*), где нас поджидает головокружение в тот момент, когда мы видим вокруг лишь примеры и когда некоторые из нас более не чувствуют себя втянутыми в конкуренцию: другой способ сказать, что мы всегда рискуем (здесь я как минимум говорю за себя) больше не участвовать “dans la course” (в забеге), как говорится по-французски. Но неучастие “в забеге” внутри определенного пути не позволяет остаться на старте или быть просто зрителем – вовсе нет, наоборот. Возможно, обращаясь к еще одному французскому выражению, именно это “fait courir” (заставляет бежать) сильней и быстрее, например, деконструкцию» [FL, 56–57].

Вновь, с помощью завершающего главу или раздел фрагмента, Деррида «возобновляет игру», постановку новых вопросов. Ограничимся формулированием некоторых из них: Почему закон конкуренции *неустрашимой* и, следовательно, *неизбежной*? Нельзя ли с помощью «рода» «помыслить» некий закон единства и невозможной, свободной схожести? Что это за край пропасти, «где нас поджидает головокружение в тот момент, когда мы видим вокруг лишь примеры и когда некоторые из нас более не чувствуют себя втянутыми в конкуренцию»? Какие «примеры» подразумевает Деррида? Примеры конкуренции и порождения насилия? Но можно ли всю историю свести только к определенному роду «примерам»? Можно ли, полагая в качестве предпосылки «закон неустрашимой конкуренции», чувствовать себя не вовлеченными в него; что если это не единственный и не фундаментальный закон, *что если существует другой, не конкурентного рода закон, который сделал бы некоторых из нас еще более втянутыми, чем в конкуренции?*

2.6 Справедливость и ответственность

Кажется, что непроходимый путь, ведущий непроложенными тропами среди отвесных скал и неприступных стен, наконец, позволяет различить сквозь тучи, словно в опрокинутой карстовой реке, вершину нашего маршрута: великий вопрос о взаимоотношении справедливости и ответственности. Перечитаем часть недавно упомянутой цитаты: «Я поколебался бы слишком быстро отождествить эту “идею справедливости” с регулятивной идеей в кантовском смысле, с неким содержанием, наполненным мессианским обещанием [...] или с другими горизонтами того же рода. И я говорю лишь о роде, о таком роде горизонта, виды которого являются многочисленными и конкурирующими» [FL, 56. Курсивы мои – А. Ф.]. Открыто полемизируя со всякой трансцендентальной герменевтикой, Деррида демонстрирует фундаментальное «разногласие» с ней: «Одна из причин, по которой я сохраняю некоторое разногласие (*une réserve*) по поводу всяких горизонтов [...], заключается именно в том, что они являются горизонтами» [FL, 57]³⁰⁶. Без всякого вступления Деррида дает нам понять, что такая концепция горизонта противоречит природе справедливости. По сути, справедливость, «какой бы она ни была непредставимой, *не ожидает*. Она является тем, что не должно ожидать (курсив мой – А. Ф.). Говоря прямо, просто и кратко, скажем так: справедливое решение всегда требуется *немедленно*, тотчас же, как можно скорей. Оно не может предоставить себе бесконечную информацию или безграничное знание условий, правил или гипотетических императивов, которые могли бы его оправдать. И даже если бы таковые у нее имелись, даже если бы она располагала временем, всем временем и всеми необходимыми знаниями по этому поводу – то и тогда момент *решения, как таковой* (*le moment de la décision, en tant que tel*), то, что должно быть справедливым, *должно* всегда с *необходимостью* оставаться конечным моментом неотложности и стремительности (*un moment d'urgence et de précipitation*); оно не

³⁰⁶ Деррида отмечает: «Горизонт, как указывает греческое слово, – это одновременно и открытие и предел открытия, который определяет как бесконечный прогресс, так и ожидание» [FL, 57].

должно быть следствием или эффектом этого теоретического или исторического знания, этого размышления или этого обсуждения, поскольку решение всегда отмечает (*marque*) прерывание юридическо-, этико- или политико-когнитивного обсуждения, которое ему предшествует и которое *должно* ему предшествовать» [FL, 57–58]³⁰⁷.

Можно ли себе представить более сильную апорийную динамику! До недавнего времени Деррида утверждал, что «ни в какой момент мы не можем сказать *в настоящем* (*présentement*), что некое решение справедливо» [FL, 54]. Что же он говорит теперь? Он говорит, что момент решения как таковой, то что должно быть справедливым, должно всегда с необходимостью оставаться конечным моментом неотложности и стремительности, оно не должно быть следствием или эффектом определенного знания. Деррида называет этот момент апории «неотложностью, закрывающей горизонт знания» [FL, 57]³⁰⁸. Можно было бы воскликнуть радостное «наконец!». Привыкшие определенным образом понимать и осмысливать, но всегда исправляемые повторяющимся, своевременным дерридианским отрицанием «как такового» (*en tant que tel*) всех вещей, мы удивляемся этому признанному «*en tant que tel*» моменту решения, имеющему конкретные черты: 1) он касается *того, что должно быть справедливым*; 2) *должен всегда оставаться конечным моментом*; 3) *конечным моментом неотложности и стремительности*; 4) *не должен быть последствием или эффектом знания*³⁰⁹.

Лишь в этой точке, утверждает Фачони, читающий Деррида, мы можем преодолеть риск противопоставления констативного и перформативного и, как следствие, преодолеть риск скатывания к метафизической схеме оппозиций:

³⁰⁷ Остальные курсивы принадлежать Деррида. Поражает ассонанс языка, которым Деррида говорит здесь о справедливости и в другом месте о третьем. «[Третий] застигает (*survient*) без ожидания. Без ожидания затрагивает (*vient affecter*) опыт лица в лицом-к-лицу» [Ad, 60–61]. «Третий не ждет, он здесь с “первой” явленности лица в лицом-к-лицу» [Ad, 63].

³⁰⁸ «L'urgence qui barre l'horizon du savoir» [FL, 57].

³⁰⁹ Чуть дальше Деррида повторно подтверждает и уточняет эти черты: «Даже если бы время и осторожность, терпение знания и мастерство (*maîtrise*) условий были гипотетически безграничны, решение было бы *структурно окончанным*, как бы поздно оно не последовало, будь оно даже *неотложным и стремительным решением*, таким, что действует в потемках незнания и без правила (*non-règle*). Не из-за отсутствия правила (*absence de règle*) и знания, а из-за нового основания правила (*ré-institution de la règle*), которому, по определению, *не предшествуют никакое знание и никакая гарантия как таковая*» [FL, 58. Курсивы мои – А. Ф.].

«Риск полного противопоставления констативного и перформативного и, следовательно, скатывания к метафизической схеме оппозиций (*schema opposizionale metafisico*), можно преодолеть лишь в том случае, если перформативность закона берется на уровне решения и ответственности, то есть только в том случае, если принимается идея радикальной гетерогенности решения относительно программы, расчета, суммы оценок, которые должны (императивной формы требует закон, исчезающий в тот момент, когда решение принято) совершиться, чтобы решение было принято: “Так как решение не может стать предметом или объектом знания, предоставляется место насилию. [...] Насилие сопровождает установление всякого закона – такое установление не может не быть насильственным не потому, что оно является насилием, сопровождающим нарушение закона, а потому, что до этого нет закона. То, что предшествует закону, не может быть насильственным по отношению к закону. Насильственное движение, навязывающее закон, является насилием как ассиметричным, так и гетерогенным любому нарушению, которое можно идентифицировать во имя закона. Когда это установление происходит, можно, естественно, оспорить – в этом история всех революций – предписание закона, считать, что он насильственный и несправедливый, стараться его изменить, восставать против него, и так далее” (*NM* [47])»³¹⁰.

Итак, *конечный момент неотложности* не является следствием предшествующих нередуцируемых к нему явлений, превосходит любую возможную рациональную проверку. Речь идет о конечности, превосходящей возможности разума. *Конечность, наделенная избыточной, абсолютной властью, дабы не утратить жизнь, живя, не дожидается*, готова отказаться от разума, или, лучше сказать, от сковывающего знания, которое предполагая все понять, просчитать, инвентаризировать, *прежде* чем начать жить, в итоге больше не живет и не дает жить другим. Становится понятной дерридианская *гиперболизация* кьеркегоровской гиперболы: «Момент решения является

³¹⁰ Facioni S. Legge (Закон). P. 124–125. Аббревиатурой «*NM*» обозначен текст «*Nietzsche e la macchina*» [2010].

безумием, говорит Кьеркегор. Это действительно так, особенно в том, что касается момента *справедливого* решения, которое также должно разорвать время и бросить вызов диалектикам. Это безумие. Безумие, поскольку такое решение одновременно сверхактивное и претерпеваемое, в нем остается нечто пассивное, даже бессознательное, словно принимающий решение свободен лишь претерпевать свое собственное решение, *словно оно привнесено иным*» [FL, 58. Курсив мой – А. Ф.]³¹¹. В «Эхографии телевидения» Деррида говорит: «Приходящий должен быть абсолютно иным, иным, который ожидается без ожидания, которого я не жду, ожидание которого состоит из не-ожидания (*non-attente*), ожидание без того, что в философии называется горизонтом ожидания, когда некое знание предваряет и амортизирует заранее (*d'avance*)» [ET, 21]. Приходящий ожидается «как смерть, событие, иной и как то, что приближается невидимо, *то, что ожидается без ожидания и без горизонта ожидания*» [ET, 119]. Здесь апория трансформируется в неизбежную гетерономию. В связи с этим Деррида замечает, что, если, с одной стороны, ее последствия «кажутся устрашающими», то, с другой стороны, «было бы несправедливо уклоняться от ее необходимости» [FL, 58].

Видимо, для того, чтобы прояснить исток этой гетерономии, Деррида вновь обращается к различению перформатива и констатива, используя безличную форму глагола «довериться»: «Если довериться (*Si on se fait à*) грубому и резкому различению перформативного и констативного – проблема, которую я не могу здесь начать развивать³¹², – нам бы пришлось отнести эту несводимость стремительной неотложности, эту несводимость, свойственную отсутствию рефлексии и бессознательности, какой бы она ни была интеллектуальной, на счет

³¹¹ В предыдущей главе мы подробно остановились на этом вопросе, особенно важна в этом отношении книга Деррида «Политики дружбы». Ср. раздел 1.6.

³¹² Данная проблема постоянно беспокоила Деррида. С. Фачони приходит на помощь своему наставнику: «Несмотря на характеризующую его хрупкость, различие между “констативом” и “перформативом” составляет хиазм закона: в отношении к истине или институции, в связи с этическими или политическими инстанциями, в модуляциях ответственности, в сплетении универсальности и сингулярности – следует наблюдать (*sorvegliare*) границу между констативностью и перформативностью знания, признавая структурную подвижность или цикличность его посылки, то есть “двойной связи”, разосновывающей предполагаемый основополагающий характер закона и отбрасывающей к “общему закону текста” (который проходит через всю мысль Деррида и который часто прочитывается как приглашение к беспорядочной игре, в итоге оказывающейся нигилистической)» (Facioni S. Legge (Закон). P. 123–124).

перформативной структуры “языковых актов” и актов в целом, таких как акты справедливости или права, перформативов, имеющих обосновывающую ценность или являющихся следствиями тех внутренних договоренностей, которые они предполагают» [FL, 58–59].

В этой связи нам кажутся важными два пункта. Во-первых, между перформативами и констативами существует асимметрическое отношение: в то время как перформативное высказывание «может быть справедливым, в смысле справедливости, лишь основываясь на договоренностях (*conventions*), а значит на других перформативах» [FL, 59], констативное высказывание «основывается на перформативной структуре», поскольку уровень правильности или истинности теоретических констативных высказываний (во всех сферах, особенно в сфере права) «всегда предполагает уровень справедливости перформативных высказываний, то есть их принципиальную стремительность» [FL, 59–60]. Во-вторых, перформатив – как мы только что убедились – в своей существенной стремительности «всегда сохраняет в себе некоторое врывающееся насилие (*quelque violence irruptive*)» [FL, 59], «не существует без некоторого уровня насилия (*quelque qualité de violence*)» [FL, 60].

Становится понятным, почему Деррида, с одной стороны, утверждает, что «перформатив больше не отвечает требованиям теоретической рациональности. И никогда не отвечал, никогда не мог этого делать, мы обладаем априорной и структурной уверенностью в этом» [FL, 59], и почему, с другой стороны, признается в искушении передать, предав его, изречение Левинаса «истина предполагает справедливость (*la vérité suppose la justice*)» [FL, 60]³¹³, используя выражение «истинная лишь справедливость (*la justice, il n'y a que ça de vrai*)». Деррида переворачивает перспективу? Он предлагает не только справедливость, предшествующую истине, но и справедливость как единственную истину? То есть не остается без последствий концепция отношения между практической и теоретической рациональностью и, «если еще можно так сказать, статуса истины, той истины, по поводу которой блаженный Августин напоминает, что ее

³¹³ Цит. по: Levinas E. *Vérité et justice* (Истина и справедливость) // TI, 62.

[выражение, которое, по мнению Дальмассо, “очаровывает Деррида!” – А. Ф.³¹⁴] следует “вершить”» [FL, 60].

Наконец, повторяя трижды «à cause de (из-за) [этой безбрежности перформатива, этого всегда избыточного предварения интерпретации, этой структурной неотложности и стремительности справедливости]» [Ibid.], Деррида резюмирует причины по которым, *парадоксальным образом*, справедливость «не имеет горизонт ожидания (регулирующего или мессианского). Но именно поэтому она *возможно* имеет грядущее (*avenir*), точно, неким *à-venir* [тем, чему *предстоит-прийти* – А. Ф.], которое следует тщательно отличать от будущего (*futur*)» [Ibid.]. Поражает сила разрыва того «но», которое мы встречаем в этой цитате: кажется, что оно отмечает максимальное сохранение дистанции между деконструкцией и любой герменевтикой. Такое сохранение дистанции выражается в тщательном различении «грядущего» (*avenir*) и «будущего» (*futur*), а также в структурном исключении последнего из дискурса, связанного со справедливостью. Действительно, будущее, резко заявляет Деррида, *in primis*, «теряет открытость, приход иного (приходящего), без которого нет справедливости» и, во-вторых, оно «всегда способно воспроизводить настоящее, заявлять о себе и представлять себя как будущее настоящее (*présent futur*) в измененной форме настоящего» [FL, 60].

На основе сопоставления двух высказываний Деррида – «истинна лишь справедливость» и «приход иного, без которого нет справедливости» – мы можем заключить, что решение «вершить истину» состоит в признании, что справедливость есть *лишь благодаря* приходу иного. Деррида говорит: «Справедливости предстоит *прийти* (*reste à venir*), она *должна* прийти (*a à venir*), она *является* приходом (*est à-venir*), она открывает само измерение несводимо грядущих (*à venir*) событий. У нее всегда будет и всегда было это “предстоит придти” (*set à-venir*)» [Ibid.]. Но когда Деррида говорит, что у справедливости есть грядущее, он между справедливостью и грядущим помещает наречие

³¹⁴ Дж. Дальмассо это говорил на семинаре, посвященном статьям Деррида «Nombre de oui» и «Comment ne pas parler», проходившем в Милане в центре «Prologos» 17 февраля 2017 г. (См. Derrida J. Il segreto del nome. P. 133 ; Derrida J. Sauf le nom. P. 24 ; ЭИ, 79).

«возможно». Оно является ключевым словом в дерридианской интерпретации отношений между деконструкцией и справедливостью: «*Возможно* поэтому справедливость, не являясь исключительно юридическим или политическим понятием, открывает грядущему трансформацию, переплавку или переобоснование права и политики. “Возможно”, следует всегда говорить *возможно (peut-être)* в отношении справедливости. Существует грядущее для справедливости, существует справедливость лишь в той мере, в которой возможно событие, которое, будучи таковым, превосходит расчет, правила, программы, предвосхищения и т. д.» [FL, 60–61].

Как интерпретировать утверждение, что «существует справедливость лишь в той мере, в которой возможно событие», учитывая, что далее следует еще одно утверждение – «справедливость является возможностью события», – которое словно опрокидывает и противоречит первое? Первое высказывание, находясь в согласии со всем сказанным доселе, по всей видимости, указывает на первенство события как справедливости, на предшествование иного, приход иного, «да» иного относительно всякой занимаемой позиции, всякого суждения или решения, каким бы субъективным оно ни было, как мы знаем, дается лишь в виде эффекта или ответа. Кажется, что второе предположение выражает прямо противоположный смысл, то есть первенство справедливости относительно самого события. Это действительно так для Деррида? Перечитаем второе высказывание в контексте фразы, из которой мы его извлекли: «Справедливость, понимаемую как опыт абсолютной инаковости, невозможно представить, но она является возможностью события и условием истории» [FL, 61]³¹⁵. Следовательно, справедливость является чистым узнаванием, чистой интенциональной прозрачностью *абсолютной инаковости иного* и того факта, что все от него зависит, то есть от его прихода или нет; но, вместе с тем, справедливость «является возможностью события», не в смысле ее осуществления, а в смысле ее осязаемости и желанности. Используя другие дерридианские слова, можем

³¹⁵ Здесь не место для рассмотрения темы истории у Деррида. Ограничимся словами, которые он произносит сразу после этого: «История, наверняка неизвестная тем, кто считает, что знает, что подразумевает под этим словом, идет ли речь о социальной, идеологической, политической, юридической и т. д.» [FL, 61].

сказать, что справедливость как потребность, желание и решение (не) ожидать, является возможностью события *для меня*, для субъекта, то есть чтобы «я» осознал его, чтобы «я» мог уловить и принять его.

В этом контексте возникает следующее возражение Деррида: если в отношении справедливости *всегда нужно говорить «возможно»*, и если она является *опытом, нераспознаваемым в настоящем (l'imprésentable)* и *избыточным* относительно права и расчета, то что остается, как не скрестить руки, согласившись, как это часто бывает, на самый коварный фатализм? Деррида не поддается соблазнам фатализма, им не овладевает депрессивное настроение, он также не бежит вперед, преисполненный энтузиазма и оптимизма. Человек есть свобода. Никакого алиби, никакого умаления ответственности, никакого освобождения от риска. Дерридианская аргументация сохраняет драматический реализм: «Избыток справедливости относительно права и расчета, переполненность нераспознаваемого в настоящем относительно определяемого не может и не должна служить отговоркой (*alibi*) для уклонения от юридическо-политических баталий внутри институции или государства, между институциями или государствами. Если предоставленная самой себе, непросчитываемая, одаривающая идея справедливости всегда предельно близка ко злу, даже к худшему, так как в любой момент ее может присвоить наиболее извращенный расчет? Всегда есть такая возможность, это является частью того безумия, о котором только что шла речь. Абсолютная гарантия от такого риска может лишь насытить (*saturer*) или наложить шов (*suturer*) на открытость призыва к справедливости, всегда изувеченного призыва (*un appel toujours blessé*). Но неисчислимая справедливость *приказывает* рассчитывать» [FL, 61]. Драматический реализм, в котором, по всей видимости, все-таки доминирует неустранимая надежда! Нашей свободе ведомо, что она находится на краю пропасти: *предоставленная самой себе, неисчислимая идея справедливости всегда предельно близка ко злу, даже к худшему*. Она так же осведомлена, что *абсолютная гарантия от такого риска заткнула бы открытость призыва к справедливости*, проигнорировала бы существование и природу этого призыва к

справедливости, этого всегда открытого призыва, этой незаживающей раны. Но неспроститываемая справедливость не должна быть предоставлена самой себе. Если к ней прислушаться, она *приказывает рассчитывать*.

К кому/чему обращен этот приказ? Прежде всего, к тому, что ближе всего и что обычно «мы связываем со справедливостью, то есть с правом, юридическим полем, которое невозможно изолировать в надежных границах»; следовательно, он также обращен «ко всем полям, от которых его нельзя отделить, которые действуют в нем и которые больше не являются лишь полями: этическое, политическое, техническое, экономическое, психо-социологическое, философское, литературное и т. д.» [FL, 61–62]. За указанием на «поля», в которых стоило бы ожидать продолжение приказов со стороны неисчислимой справедливости, неожиданно следует двойное «нужно» (*il faut*): «Нужно рассчитывать, договариваться (*négocié*) о соотношении исчислимого и неисчислимого, договариваться без правил, которые приходится заново придумывать там, куда мы “заброшены”, там, где мы находимся»; «нужно делать это как можно дальше, вне (*au-delà*) того места, в котором мы находимся и вне территории, уже распознанной моралью, политикой или правом, вне различия между национальным и интернациональным, публичным и частным и т. д.» [FL, 62]³¹⁶.

³¹⁶ В качестве примера Деррида говорит о «территориях, которые сегодня определяются масштабной юридизацией и политизацией», и о «других территориях [...], поначалу кажущихся второстепенными и маргинальными» [FL, 63. Курсивы мои – А. Ф.]. С одной стороны, говорит он, политизация, а вместе с ней и юридизация в своей бесконечности «не может и не должна никогда быть тотальной»; следовательно, «нужно признать такое последствие: всякое продвижение политизации принуждает переосмыслить, то есть перетолковать основания права [...]. Например, так было с Декларацией о правах человека, с отменой рабства, со всеми битвами за эмансипацию, которые продолжают и должны быть продолжены по всему миру, мужчин и женщин» [FL, 62]. Но, с другой стороны, вне этих территорий, сегодня определяемых юридизацией и политизацией в больших масштабах и вне каких-либо присвоений, инструментализированных, определенных международным правом, «нужно открывать другие территории, которые поначалу могут казаться второстепенными и маргинальными». Могут казаться, но на самом деле таковыми не являются. «Эта маргинальность также означает, что насилие, даже терроризм и другие формы взятия заложников, действуют (*sont à l'œuvre*)» [FL, 63]. Не предоставляя пока другой информации об этих формах насилия (см.: Derrida J. *Voyous*), Деррида ограничивается «наиболее близкими нам примерами». Оказывается, что мы можем обнаружить насилие в «законах об образовании и языковой практике, легитимации канонов, применении научных исследований в военных целях, аборте, эвтаназии, проблемах пересадки органов, внематочных родах, биоинженерии, медицинских опытах, “социальном подходе” к СПИДу, макро- или микрополитиках относительно наркотиков, бездомных и т. д., не забывая, конечно же, о подходе к тому, что мы называем животной жизнью, к огромному вопросу о животности (*l'énorme question dite de l'animalité*)» [FL, 63]. О вопросе о животности, см.: прим. 282 и 283, этой главы.

В то время, как порядок *приказа* просчитать относится исключительно к неисчислимой, превосходящей право справедливости, «порядок того, что *нужно*, *по существу* (*proprement*) не принадлежит ни к справедливости, ни к праву. Он принадлежит к одному из двух пространств, лишь перетекая в другое. Это означает, что по своей гетерогенности эти два порядка неразделимы: по факту и по праву» [Ibid.]. Таким образом, быть ответственными означает соглашаться на двойной приказ: *рассчитывать неисчислимое* и, в то же время, *перетекать в другое*; значит принимать структурное, взаимное перетекание, являющееся признаком открытости, дарования места, обращения, дарования себя, *бытия-для-другого*, принятия, оказания гостеприимства. *Уже будучи принятыми и получившими гостеприимство. То есть, невозможное.* Не существует ответственности (моральной, юридической, политической) без соотнесенности с невозможным. Предоставим слово Деррида: «Если ответственность или решение совершают лишь возможное, то они не являются ни ответственностью, ни решением. Когда я принимаю решение, если я ограничиваюсь возможным – тем, [...] что программируемо, просчитываемо и возможно – в этой самой точке я отрекаюсь от всякой ответственности. Ответственность, решения существуют лишь в опыте неразрешимого, невозможного»³¹⁷.

Когда в ситуации деконструкции этико-юридическо-политического идентичности трепещут, нуждаясь в новом переписывании, места перемещаются, границы изнашиваются, становится понятным ответ, ответственный ответ, который Деррида дает на вызов, брошенный П. Валери в «Заметках о величии и упадке Европы»: «Что вы будете делать *сегодня?*» [АС, 18]. Ответить на это вопрошание означает, по словам К. Ди Мартино, «подвергнуть себя апории двойного долга, определенного “должно”, которое внутри себя раздваивается, то есть согласиться на “ответственность, которая оказывается противоречивой, потому что сразу же включает нас в нечто вроде обязательно раздваивающегося обязательства, в *double bind*” [АС, 32–33]»³¹⁸. Этот *double bind* нуждается не в том,

³¹⁷ Colloquio con Jacques Derrida (Диалог с Жаком Деррида) / red. di M. Telmon // Paradosso. 1992. № 2. P. 200.

³¹⁸ Di Martino C. Oltre il segno. P. 200.

чтобы его диалектически решили, преодолели, а в том, чтобы его бесконечно утверждали: это условие ответственности и соотнесенности с невозможным, с необусловленным, с неисчислимым. Это рискованная, творческая, бесконечная задача.

В данной главе мы постарались прояснить, через метод *per aporias*, отношение между темами гостеприимства и юридического. На первый взгляд кажется, что Деррида стремится избавиться как от политического, так и от юридического, но, на самом деле, он всего лишь хочет показать, что без этики, то есть без ответственности, эти инстанции остались бы всего лишь пустыми универсалиями. Подтверждением адекватности такого подхода могут служить многочисленные факты протеста против существующих юридических норм (диссидентство, пассивное сопротивление, борьба за свободу совести и другие формы отказа от этико-юридическо-политического, то есть от действующих законов). Смыслом этого протеста является утверждение безусловного гостеприимства. На практике же противостояние существующим юридическим нормам всегда ведет к утверждению новых юридических норм.

В сердце деконструкции и этики мы встретили «закон» и «справедливость». И пускай мы прямо не говорили об их отношении, нам хочется хотя бы обозначить – в момент, когда кажется, что игра вновь открывается – их гипотетическую субстанциальную взаимозаменяемость и соразмерность. С. Фачони говорит: «Другими словами, закон неким образом неотделим от действительности права (несмотря на радикальный контраст, который словно противопоставляет их), и конфликт между универсальным и сингулярным, который словно характеризует отношение закона и права, вместе с апориями, в которые конфликт ввергает (возможность и невозможность ответственности, свидетельство и клятвопреступление, суверенитет и безусловность), в конечном счете, можно свести к вопросу [...]: “Как судить?”»³¹⁹. Это высказывание можно

³¹⁹ Facioni S. Legge (Закон). P. 127. Отметим, что Фачони незадолго до этого причислил справедливость к семантическому ряду закона: «Семантический ряд, порожденный законом (ответственность, решение, справедливость, свидетельство) можно отнести к понятию институции (в том числе с историко-политическими определениями этого понятия); последнее, в свою очередь, можно отнести к понятию “надписи” (*iscrizione*),

перечитать, трижды заменив понятие «закон» на понятие «справедливость»: 1) как и закон, справедливость (мы в этом убедились) неким образом неотделима от действительности права, несмотря на их радикальный контраст; 2) конфликт между универсальным и сингулярным словно характеризует отношения закона и права, не только, но и (в этом тоже убедились) отношения справедливости и права; 3) конфликт, соединенный с апориями, в которые он ввергает, можно свести к вопросу: «Как судить?». Эти апории и вопросы мы уже встречали, говоря о справедливости.

Кажется, что другие утверждения Фачони могут сделать «закон» и «справедливость» еще более созвучными. Читая и перечитывая их, можно различить, подобно отдаленному эху, что то, что свойственно «закону», свойственно также и «справедливости». Вот они: «речь идет о признании того, что осуществление закона не позволяет определить его начало»; «закон дает сигнал к “почти что событию”, которое [...] можно считать “первоначалом” (*origine*) закона и “первоначалом” литературы, так как оба основаны *совсем иным*, отвечающим лишь себе о себе»; «“Начало *différance*, вот то, что *не нужно* и невозможно приблизить, явить, представить и тем более проникнуть. Это закон закона, действие закона, относительно которого никогда нельзя сказать ‘вот оно’, здесь или там” (*PL* 122 [88])»³²⁰.

В этих утверждениях вновь звучат фундаментальные понятия, на которых либо держится, либо рушится вся дерридианская мысль, в данном случае мысль о законе и справедливости: «событие», «совсем иной», «деконструкция». Великий вопрос об отношении «этического» и «юридического», содержащийся в данной главе, можно понять лишь в свете этих понятий. Ключевую роль среди этих фундаментальных понятий играет «событие» («происшествие»). Философию Деррида можно назвать «философией события», «философией происходящего», «философией событийности события»³²¹.

вошедшим в обиход (обработано) в качестве возможности “учреждающего следа” или архи-структуры» (Facioni S. Legge (Закон). P. 126–127).

³²⁰ Ibid. P. 128. Аббревиатурой «*PL*» обозначен текст Деррида «*Préjugés, devant la loi*» [1985].

³²¹ В книге «*Vouous*» Деррида использует выражение, которое не оставляет места для сомнений: «Мы должны поставить вопрос о событии, о приходе и о грядущем события» [*Vo*, 188], «суть события» (*essence de*

Завершим данную главу двумя фрагментами Деррида, которые имеют непосредственное отношение к его «философии события». Первый фрагмент: «Мы должны спросить себя, способны ли великие трансцендентальные и телеологические рационализмы в их историчности (есть неоспоримое осмысление истории у Канта и Гуссерля и даже есть определенная история разума) помыслить, подвергнуть себя тому, что *приходит, событию ТОГО, ЧТО приходит и ТОГО, КТО приходит*, того, что происходит *через* разум и с разумом (*à la raison*), в соответствии с этим *venir* (приходить), с этим глагольным именем (*nom verbal*), связывающим событие (*événement*), пришествие (*avènement*), будущее и изменение, с семантикой этого *venir* (приходить). Глагольное имя дважды вписано, с использованием синтаксиса трудно переводимого с французского языка, в название нашей конференции: “La raison et son *avenir*, le *devenir* des rationalités” (“Разум и его *грядущее, становление* рациональностей”))» [Vo, 188–189].

Второй фрагмент: «Как можно кратко и экономно аргументировать мои заключительные предположения? Я свяжу ценность непредвиденной невозможности с ценностью *неисчислимой и исключительной сингулярности*. Я вновь взываю к здравому смыслу, к общему смыслу, к тому, что наиболее распространено в мире. Исчислимое событие, подпадающее как случай, как предмет знания, под всеобщность закона, нормы, определяющего суждения или техно-науки, то есть [под всеобщность] власти-знания (*pouvoir-savoir*) и знания-власти (*savoir-pouvoir*) – не есть, *по крайней мере в таких терминах*, событие. Там где этой абсолютной сингулярности неисчислимого и исключительного нет, то нет ничего и никого, нет ничего *иного* и поэтому *ничего* не происходит. Я говорю “ничего и никого”, чтобы вернуться к *мысли о событии* (курсив мой – А. Ф.), которое встает или восстает еще до того, как различаются или соединяются “что” и “кто”. *Речь идет об осмыслении разума, осмыслении прихода его будущего и его*

l'événement) [Vo, 189], «событийность события» (*évenementialité de l'événement*) [Vo, 197, 198, 199, 209], «мысль о событии» (*pensée de l'événement*) [Vo, 198, 203], «мыслить событие» (*penser l'événement*) [Vo, 203]. К вышеприведенному выражению «философия события» можно добавить и другие словосочетания, вдохновленные тем же достоинством: «философия или этика безусловного гостеприимства», «этика ответственности», «этика дара и прощения».

становления в качестве опыта (курсив мой – А. Ф.) того, что и того, кто приходит, того, что и того, кто происходит – конечно же, как иной, как исключение или абсолютная сингулярность инаковости, которую невозможно присвоить самости (non réappropriable par l'ipséité) суверенной власти и исчислимого знания» [Vo, 203]³²².

Таким образом, справедливым и этическим является лишь то, что, подобно петле, удерживает вместе *и* позволяет двигаться. Существует справедливость лишь там, где есть открытость сингулярности. Деррида страшится тоталитаризмов, то есть универсальных систем, которые не «спасают» сингулярность и свободу. Нет этики, нет справедливости, нет демократии без возможности спасти единичный случай. Исчисляемое знание или суверенная власть в конечном счете всегда ведут к усилению тоталитарных тенденций общественной жизни.

В двух только что приведенных фрагментах Деррида можно увидеть, как осмысление события позволяет изменить конфигурацию концепции разума, переосмыслить субъектность и прийти к новому пониманию социального сообщества. *Слова в ожидании...*

³²² Остальные курсивы в этой цитате принадлежат Деррида.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Творчество Деррида представляет собой лабораторию по исследованию вопросов, являющихся фундаментальными для всей философской традиции. В предложенном анализе мы сосредоточились на рассмотрении «этико-юридической» сферы, и начали с поиска теоретической матрицы деконструктивизма Деррида. Тем не менее, обращение к теоретическим корням не могло быть поиском теоретического «основания» его мысли, а служило скорее указанием на контуры и понятия некоего *пред*, «матричного вопроса, действующего тотчас, всегда, в означающей системе, которая охватывает его не будучи им исчерпана»³²³. Мы обсуждали этот «матричный вопрос» с помощью различных понятий дерридианского словаря и синтезировали его благодаря ключевому понятию – деконструировать/деконструкция (в глагольной и субстантивной формах). Это понятие позволяет нам ретроспективно и перспективно уловить сюжет неразделимости набора понятий, точнее сказать *квази-понятий*, использовавшихся в данном исследовании. Более того, оно позволяет прояснить два фактора, асимметрично участвующих во всей истории с деконструкцией. «Деконструировать» означает освободить место для иного, для приходящего, отсутствие желания «заранее закрыть границу» [АС, 68] приходу иного. Деконструкция является опытом невозможного, «опытом иного как иного» [ЕТ, 23], утвердительным жестом, который не претендует на изречение, присвоение, объективирование события, иного, инаковости: «Не может быть грядущего как такового, если нет радикальной инаковости и уважения к ней» [GS, 20]. Тем самым декларируется *этический и гиперфеноменологический характер* (прежде и в большей мере, нежели теоретический) деконструктивной практики. Как мы убедились, деконструкция парадоксальным образом принята и, в то же время, принимает: она принята, поскольку ей *предшествует*, ее пронизывает и совершает иной, которого она хотела бы принять, событие, неподвластное никакому перформативу; она принимает или отзывается,

³²³ Facioni S. Giocoforza. Derrida, Genet e la (contro)firma (Играсила. Деррида, Жене и (контра)сигнация) // La sovranità in legame (Суверенитет в связи). P. 143.

поскольку *вершит*, намеревается *вершить*, практиковать невозможное, иное, событие: «Возможно, существует, – не раз писал Деррида, – один единственный перформатив, способный не нейтрализовать событие: “да”, согласие, безусловное принятие, которое осуществляется в “да” и не нейтрализует событие, так как в строгом смысле не принадлежит языку»³²⁴. Следовательно, речь идет не о том, чтобы выдвинуть теорию события, сообщить о событии и истине как событии «в порядке когнитивного разума», а о том, как «совершить истину», осуществить ее на практике, засвидетельствовать о ней: самым жестом деконструкции, самым действием письма³²⁵. Деррида говорит: «Мне не ведомо ничего более справедливого, чем то, что сегодня я называю деконструкцией» [FL, 46]. Быть справедливыми: столь неинтеллектуальная концепция истины позволяет иначе мыслить ответственность, освобождая ее от всякой волонтаристской редукции или редукции долженствования в их кантианском и гуссерлианском смысле. В последней главе «*Vouous*» Деррида делает странное заявление: «*Мы дальше зададимся вопросом* (курсив мой – А. Ф.), исчерпывает ли эта идея “долженствования” (*devoir*) закон этики, практики и в особенности безусловной справедливости» [Vo, 184]. Это парадоксальный, «грядущий» вопрос, поскольку на него уже был ответ, этот ответ никогда не прекращается (не должен прекращаться), он продолжается здесь и сейчас, всегда более или менее сознательно и свободно.

Во введении был поставлен вопрос «Что происходит сегодня?». Этот вопрос Деррида задает не из любви к осведомленности и не ради обличения дезориентированного поведения его современников³²⁶, а чтобы нащупать красную

³²⁴ Facioni S. Derrida, Agostino e “il grande libro delle lacrime” (Деррида, Августин и “великая книга слез”) // L'intrigo dell'io (Интрига Я) / red. di F. Bonicalzi, S. Facioni. Milano, 2014. P. 30.

³²⁵ «“Совершить истину” (*veritatem facere*); это не значит прояснить, раскрыть или сообщить ее на уровне когнитивного разума. Возможно *засвидетельствовать*» [ср. ЭИ, 79]. Деррида заимствует это выражение у Августина Иппонийского. «Деконструкция философии не отказывается от истины. [...] Суть в том, чтобы помыслить иную связь с истиной» [GS, 11]. «Вынужден признать, что не могу ответить на вопрос: Зачем, до какого предела деконструировать? Если деконструкция не является инициативой, методом или техникой, а тем, что грядет, событием, которое принимается к сведению, зачем тогда следовать в этом направлении? [...] Я следую в направлении деконструкции, потому что это грядет, и пускай лучше будет какое-то грядущее, чем никакого. Чтобы нечто последовало, необходимо, чтобы было грядущее, а значит если есть категорический императив, он состоит в том, чтобы делать все возможное для того, чтобы грядущее оставалось открытым» [GS, 99; 100].

³²⁶ Не будем забывать, что во Введении нами было сказано о разморализации мира как о «конкретном результате того, что Ницше понимал под словами “*этический нигилизм*”. “Наиболее тревожный гость”, которому

нить, позволяющую интерпретировать личную историю как историю гражданскую и политическую. Эта нить изнутри сшивает обе главы между собой и с выводами, тем самым следуя ходу обратной спелеологии.

Каждый раздел первой главы служит вариацией «этического»: *я должен быть изначально принят другим приходящим (pre-veniente), дабы стать тем постоянно становящимся (di-veniente) субъектом, коим являюсь*. «Да», «подпись», «ответ», «гостеприимство» всегда и прежде всего исходят от иного. Этот иной вызывает субъекта, помещает его в определенное отношение – так мы оказываемся в эпицентре второй главы – и подвергает это отношение неизмеримости бесконечного: «Отношение с иным, то есть справедливость, согласно закону, который призывает сдаться перед иным бесконечным первенством совершенно иного (*à l'autre préséance infinie du tout autre*)» [Ad, 22]. Изнутри этого отношения вторая глава восстанавливает и поясняет апорийный характер всего пройденного этико-юридического пути, его этапы (разделы) также насыщены апорийными ситуациями: от отношений безусловного Закона с условными законами до отношений права со справедливостью, мы проходили через апории самой справедливости в ее неразрешимости и в ее соотносительности с ответственностью. Деконструкция постоянно раскрывается, конфигурируется в новых апорийных ситуациях, и в виде апорийных ситуаций позволяет нам понять их, как на этическом, так и на юридическом уровне, а также – вскоре мы в этом убедимся – на политическом. Каждая из этих апорийных ситуаций, в которую погружается деконструкция, служит примером «единого апорийного потенциала, бесконечно приумножающегося» [FL, 48], в несводимой биполярной оппозиции³²⁷ между условным и безусловным, исчислимым и неисчислимым³²⁸.

Так проясняется, почему всякая попытка извлечь выводы о мысли Деррида обречена на провал. Это зависит – скажем, забегая вперед, – от переплетения двух

нужно посмотреть в лицо, – предсказанный для истории двух последующих столетий нигилизм, *этический нигилизм*. Мы здесь, на изгибе его первого века» (Mazzarella E. *L'uomo che deve rimanere*. P. 30–31).

³²⁷ См.: Guardini R. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (Полярная оппозиция. Очерк философии конкретного живущего). Mainz : Matthias Grünewald Verlag, 1925. 235 s. «Полярность» у Гвардини – это «и-и» (*et-et*), а не «или-или» (*aut-aut*), нет более высокого синтетического уровня (*aufhebung*).

³²⁸ «Потому что если расчет является расчетом, решение исчислить не принадлежит порядку исчислимого, не может (*ne doit*) принадлежать ему» [FL, 52–53] и, вместе с тем, «неисчислимая справедливость *заставляет* субъекта исчислять» [FL, 61].

вопросов, которые, если обратиться к классической философской терминологии, можно определить как *материальный* и *формальный*. Первый касается апорийного измерения структурного взаимного проникновения «этического» и «юридического»; по сути дела, с одной стороны, этика с созвездием связанных с ней понятий (гостеприимство, ответственность и т. д.) является призывом к свободе, с другой стороны, закон предполагает равенство. Тем самым провозглашается необходимость вновь начать игру, рассмотреть демократию как притязание удержать вместе эти несходные (и возможно противоположные) ценности, в качестве убежища вышеуказанных антиномных требований. Второй вопрос затрагивает само значение жеста, направленного на то, чтобы сделать «заключение». Такая претензия *сущностно* чужда мысли Деррида, поскольку труд деконструкции – это непрерывное открытие, раскапывание, многообразие; таким образом, необходимость «заключить» предусматривает, в нашем случае, «новое открытие», размышление о демократии.

Деконструкция является непрерывным бурением, расширением текста. В ней можно видеть *объединяющую разум и свободу способность* позволять приходить, входить, впускать событие, позволяя открывать себя, рассекать, стремиться – всякий раз – к принятию, прояснению, реконфигурации (структурно ограниченным и конечным способом) непредвиденного *приходящего*. Приход иного всегда предшествует этой способности, в том числе когда кажется, что разум и свобода усвоили урок и начинают (в соответствии с заключенным между ними соглашением извращенцев, конституирующим их взаимосвязь) редуцировать происходящее к *уже* познанному, тем самым поддаваясь соблазну *знать наперед* и, вследствие этого, *быть в силах* – одновременно выбор и *hubris* (высокомерие) – диктовать или предшествовать тому самому предшествованию события. *Воля предвидеть непредвидимое*³²⁹. Это кульминация телеологического волонтаризма, против которого Деррида оттачивает и на которые обрушивает свои острые стрелы³³⁰.

³²⁹ См.: Vo, 197–199.

³³⁰ Как мы вскоре убедимся, Деррида критикует телеологизм (и кантианский, и гуссерлианский), поскольку тот «ограничивает или нейтрализует событие» [Vo, 179–180].

Деррида стремится привести к действию субъекта, не являющегося наследником картезианского *cogito*, перестроить поле политического. Он срывает с петель картезианского субъекта, основу эпистемологической уверенности, и полагает модальность существования, неведомую *cogito* – автобиографическое существование, обязывающее к принятию/написанию жизни (в прямом смысле авто-био-графия), где «я» проявляет себя, говорит о себе как о живущем, «написание (*grafia*) жизни (*bios*), сосредоточенной в неповторимой уникальности собственного высказывания (*autos*)»³³¹. Существование автобиографического субъекта активизирует телесность как инаковость, присущую ей и пронизывающую ее. Конститутивная инаковость этого субъекта, инаковость, пронизывающая его изнутри, по-новому формулирует вопрос политического и социального сосуществования: Может ли такой субъект, который *уже принят*, прежде, чем сам становится принимающим, который скорее *вызван и призван*, нежели вызывающий и призывающий, который скорее *ведомый*, нежели ведущий по отношению к деконструкции, непрерывно ему предшествующей и его пропитывающей, может ли такой субъект быть субъектом гражданских, политических связей? В качестве путеводных нитей или примеров социального сосуществования, способных проверить дерридианскую мысль, было бы интересно рассмотреть дружбу или братство, но я, как только что было обозначено, делаю выбор в пользу демократии, поскольку считаю, что она лучше подчеркивает политическую составляющую, а также является инклюзивной по отношению ко всем тем социальным проблемам, с которыми связаны дружба и братство. Наиболее детально эта тема рассматривается Деррида в книге «*Voyous*»³³².

Демократия для Деррида – это не один из способов заниматься политикой; описывать движение демократии – значит двигаться к тому, что делает

³³¹ Bonicalzi F. *Cogito autobiografico?* (Автобиографическое *cogito*?) // *A partire da Jacques Derrida*. P. 73. Текст Ф. Боникальци необходим для понимания критики Деррида в адрес картезианского *cogito*, с особенной силой выраженной в: Derrida J. *L'animal que donc je suis* (Что за животное я есть). Paris : Galilée, 2006. 232 p.

³³² Derrida J. *Voyous*. В этой книге Деррида объединил два выступления на двух разных конференциях, прошедших летом 2002 г. См. также: Derrida J. *Politiques de l'amitié* ; Regazzoni S. *Democrazia* (Демократия) // *Derridario*. P. 71–83 ; Regazzoni S. *Derrida. Biopolitica e democrazia* (Деррида. Биополитика и демократия). Genova : Il Melangolo, 2012. 105 p.

возможным политическое сосуществование. В этом описании мы также встретим другие фундаментальные понятия³³³, сплетенные в «один клубок проблем» в соответствии с «непреклонной необходимостью». В этом сплетении нарастает «призыв к осмыслению *грядущего* события, *грядущей* демократии, *грядущего* разума» [Vo, 15]³³⁴. Речь идет о «мысли», способной к пониманию лишь в границах разумности, допустимой деконструкцией. «Разумным», по Деррида, является разум, который не позволяет свести себя к высчитывающему или логическому разуму, он открыт многообразию реальности³³⁵.

Аналогично соотношению безусловного Закона и условных законов гостеприимства, неисчислимой справедливости и исчислимого права, демократии являются историческими, сиюминутными, обусловленными феноменами грядущей демократии, то есть невозможной или необусловленной демократии. Деррида также говорит здесь об асимметрии, об «асимметричном соответствии»: «Асимметричное соответствие, всегда неравное, неравное равенству одного другому: начало политики, вопрос о демократии» [Vo, 10], это «открытое соответствие. Грядущее и в буквальном смысле в страдании (*en souffrance*)» [Vo, 11].

«Открытое». Следует подчеркнуть целостность этико-юридическо-политического действия: так этика предстает проблемой открытости (событию, иному, событию иного...), грядущее справедливости держит открытой всю перспективу справедливости, а демократия есть открытость грядущему, потусторонней демократии. Дерридианская игра всегда является ходом «по ту сторону», а не выходом, и квази-трансцендентальным³³⁶. Такой выход «по ту

³³³ В «Предисловии» Деррида упоминает разум, событие, мир, *khôra* (место) [см.: Vo, 11–14].

³³⁴ В данном контексте ключевое значение для Деррида имеет игра слов «à venir» (буквальный перевод: «которому следует придти») и «à venir» (буквальный перевод: «будущее»). Мы будем переводить эти слова как «грядущее».

³³⁵ О значении «разумного» см.: Vo, 208.

³³⁶ Еще в первой главе, а именно в разделе о «да», мы говорили о том, что иметь дело с Деррида всегда значит иметь дело с «квази-трансцендентальным», поскольку, если бы речь шла о «чистом трансцендентальном», это бы вновь возвращало нас к некоему присутствию, предшествующему иному, которое лишь затем становилось бы отношением. В тексте «*Nombre de oui*» («Бесчисленные “да”») Деррида говорит о структуре и опыте «квази трансцендентального или онтологического *да* (*quasi transcendantale ou ontologique du oui*)» [Ps2, 241]. И проясняет функцию «этого квази»: оно «наделяет исходной событийностью события фабульный рассказ или фабулу, вписанную в *да*, как исходный пункт всякого слова» [Ps2, 242]. Как мы хорошо знаем, Деррида никогда не тематизирует «как таковое» слов, и уж тем более он не тематизирует «квази-трансцендентальное». И все же он

сторону» демократии является трансценденцией, но это все еще демократия. Грядущая демократия.

Такова форма в модальности невозможного. Демократия – не результат нашего усилия. Грядущая демократия является невозможной, исторически осуществляемые демократии являются возможностью существования демократии, они обуславливают ее историчность. Для Деррида истинная суть демократии – то, что ее порождает. Необходимы генеалогическое осмысление демократии, открытый разум, способный ухватить демократию в порождающем ее событии; прозрачное осмысление опыта демократии в его целостности, способное удерживать вместе все составляющие ее факторы, так как они даны в опыте. Известно, что демократия предполагает «свободу» и «равенство», понятия, конфликт между которыми существенно преувеличен. Таким образом, внутри апорий демократии необходим путь *грядущего*, который никогда не будет умалять значение одного из этих двух понятий ради усиления значения другого, а будет в равной мере воздавать им должное, при этом не уничтожая их.

Пожалуй, «*Voyous*» – последнее выдающееся произведение Деррида, что делает этот текст особенным: своеобразным завещанием-свидетельством, «исповедью», как уточняет Деррида, а значит признанием ограничений, проб, проседания и передачей наиболее ценного и срочного из того, что мыслитель желал разделить с другими: *сущность* всей жизни. «Грядущая демократия» – это синтагма, не являющаяся предположением, под прикрытием которой Деррида «пытался найти нечто вроде убежища» в последнем десятилетии XX века

позволяет нам уловить его значимость внутри некоего контекста, а значит структурной связи с другими словами: «Дабы в полной мере понять ценность квази-трансцендентального соучастия деконструкции и демократии, следует начать с данности, которая взаимно сближает соучастные значимости: Деррида не дает им никакого концептуального определения, ведь это невозможно, как по праву, так и по факту. Демократия и деконструкция не имеют стабильных сущности и значения; это имена, не отсылающие ни к чему существенному, ни к предмету, ни к понятию. На вопрос “Что это?” не существует возможного ответа. Но именно исходя из этого, из этой границы, то есть из невозможности ответить в форме сущностного суждения (S является P), Деррида мыслит демократию (и грядущую демократию) как то, что как раз и ускользает от сущности и от понятия. В этом смысле имя “демократия” изначально указывает на пространство, превосходящее границы политического» (Regazzoni S. *Democrazia* (Демократия) // *Derridario*. P. 73–74). В «*Voyous*» кажется, что Деррида, читающий Нанси, в силу свободы, которая «распространяется на все, что появляется в открытом (*dans l'ouvert*)», делает снисхождение для трансцендентальности демократии («Весь вопрос о “демократии” мог бы сосредоточиться вокруг этой трансцендентальной силы»), но сразу вслед за этим ставит вопрос: «До какой границы расширить демократию, *народ демократии* и “всякого” (*chaque un*) демократии». Этот вопрос осложняется тем, что этого «всякого сингулярности» «очень сложно определить» [Vo, 81, 82]. Ср.: «Квази-трансцендентальный», Facioni S. *Legge* (Закон). P. 122 ; раздел 2.1.

[Vo, 27]³³⁷. Это демонстрирует, что вопрос «демократии» являлся центральным для Деррида, и хотя он не изложил его систематически, тем не менее, оставил множество ценных замечаний, тесно с ним связанных. Причины вовлеченности Деррида в проблематику демократии восходят к одному источнику – «свободе», их обсуждение всякий раз начинается с повторяющейся модальности «как если бы (*comme si*)», то есть чего-то преимущественно «неопределяемого». Первое «как если бы» сообщает об абсолютной и вместе с тем структурно конечной свободе: «Как если бы я признал то преимущество, которое открывает множество неопределенностей и множество двусмысленностей» [Ibid.]. Второе отсылает все к той же свободе как *docta ignorantia*, то есть неспособной способности слабой (конечной) силы капитулировать перед лицом *более сильной* силы (*бес-конечной*): «Как если бы, вместо того чтобы начать со строгого определения того, что, собственно (*proprement*), есть и что означает в настоящем (*présentement*) “демократия”, я бы уступил соблазну прибегнуть к апофатической добродетели некоей непризнанной отрицательной теологии. Вероятно, эта моя неспособность [дать такое определение] ощутима *там, где я не знаю* – и главное, не знаю, открывается ли в этом какое-то знание, – что же, собственно, значит и чем должна быть в настоящем демократия, достойная этого имени» [Vo, 27–28]. Третье заостряет значение свободы, подвешенной между понятием и реальностью: «Как если бы “грядущая демократия” означала не столько “грядущую демократию” [...], сколько “грядущее понятие демократии”» в согласии с «еще не существующим, не оформившимся значением слова “демократия”: ожидаемым смыслом (*sens en attente*), но еще пустым, вакантным смыслом слова или понятия демократии» [Vo, 28].

Кажется, что слова «преимущество», «неспособность», «ожидающий» отсылают к неподдающемуся деконструкции напряжению между «свободой» и «демократией», также как слова «наследие» и «отсылка» в случае с четвертым «как если бы». Мы видим свободу, направленную на *возвращение к*

³³⁷ Далее Деррида цитирует произведения, в которых фиксирует это утверждение: *Du droit à la philosophie, L'Autre Cap, Sauf le nom* [1993], *Force de loi* (ср.: Vo, 120–125).

происхождению демократии как *грядущей*, подступающей: «Как если бы уже на протяжении десяти лет я вращался вокруг признания [...]: “В конечном счете, если мы пытаемся вернуться к истоку, мы не знаем еще ни того, что уже означала демократия, ни того, что такое демократия вообще. Ибо демократия не предъявлена нам, она пока не представилась нам в настоящем, но вот-вот она придет (*ça va venir*). В ожидании этого момента не следует отказываться от того, чтобы пользоваться этим словом, наследие которого невозможно отрицать, но значение которого еще затемнено, заслонено, зарезервировано. Ни слово, ни вещь, называемая ‘демократией’, еще непредставимы. Мы еще не знаем, что именно мы унаследовали, мы, законные наследники (*légataires*) этого греческого слова [...] Завещание и апелляция (*Le legs et l'allégation*), и еще чтение легенды (обыграем здесь *legare* и *legere*) неизменно отсылают к другому времени или в другое место. Эта отсылка указывает на прошлое наследия при условии, что [демократия] остается грядущей”» [Ibid.]. Речь идет о чем-то, что «еще пока не представилось», что «мы унаследовали», что «еще не знаем». *Уже и еще нет*. Как бы мало мы не знали, «необходимо иметь какое-то предпонимание». Мы вновь встречаемся с герменевтическим кругом, а вместе с ним и с греческой мыслью: «Мы уже располагаем некоторой “идеей” того, что “демократия” должна бы значить, *уже значила* [...] Если бы у нас не было *идеи* демократии, нас не волновала бы ее неопределенность. Мы не пытались бы прояснить ее смысл, или даже взывать к ее пришествию» [Vo, 39].

Вслед за критикой богословско-политических концепций всякого рода, как демократической (де Токвиль), так и монархической (Аристотель), то есть формально противоположных, но сущностно схожих в построении «самости»³³⁸, а

³³⁸ Это слово невозможно заключить в некое определение. Укажем здесь на ряд соображений Деррида: «Таким образом, я подразумеваю некоторое “я могу”, или, по меньшей мере, власть, которая *сама себе дает* закон, дает себе свою силу закона, дает свою репрезентацию самой себя, суверенное и вновь самоприсваивающее собрание себя в одновременности собрания или ассамблеи, бытия-вместе, “жизни вместе”, как также говорят об этом» [Vo, 30]. «Объявляю, что отныне каждый раз, когда я буду произносить *ipse, metipse*, или “*ipséité*”, основываясь одновременно на значении, заимствуемом из латинского языка, то есть из философского кода, и на этимологии, я буду понимать под ним также само, самость, бытие самим собой, даже бытие *лично* самим собой [...] Следовательно, я буду понимать под этим, как самость, тождественность себя (то есть ту же самую *тождественность, meisme*, происходящую из *metipse*), так и власть, могущество, суверенитет» [Vo, 31]. «Только по отношению к этому понятию, впрочем, точно так же, как *autos* в греческом, для которого *ipse* может выступать как перевод (*ipse* – это *autos*, и латинский перевод “познай самого себя”, *gnōthi seauton*, это действительно

значит в притязании на суверенитет, Деррида рассматривает мнение (*doxa*) о неразрывной связи «демократии» и «свободы»³³⁹, которое было константой истории западной-европейской ментальности. Кажется, что идеальная преемственность, возникающая в момент зарождения демократии и всегда ассоциирующаяся «с распущенностью, излишком свободы, либертинажем, [...] со “вседозволенностью”» [Vo, 43], собирает воедино развратников Регентства, о которых говорит Сен-Симон³⁴⁰ и *akolastoi*³⁴¹, о которых говорит Платон в VIII Книге «Государства».

Деррида использует это *doxa*, чтобы определить исходную точку своего поиска: «Даже прежде чем определить, что такое *демо-кратия*, отталкиваясь от самого простого, но загадочного смысла этих двух опорных понятий и синтаксиса, который их организует, народ и власть, *demos* и *kratos* [...] – понятие демократии неизменно подвергается осмыслению на протяжении всей своей истории, начиная с Греции времен Платона, именно *исходя из свободы* (курсив мой – А. Ф.)» [Vo, 44–45]. Деррида не ограничивается указанием, что «принято считать», он также не утверждает, что связь между свободой и демократией

“*cognosce te ipsum*”), *ipse* обозначает самость как господина в мужском роде: отца, мужа, сына или брата, владельца, обладателя, сеньора, даже суверена. Еще до любого государственного суверенитета, национального государства, монарха или, в случае демократии, народа, самость обозначает принцип легитимного суверенитета, наделенного полномочиями или признанного первенства власти или силы, *кратоса, кратии*. Вот то, что, оказываясь установленным, предполагаемым, навязанным в самом полагании, самополагании *самой самости*, везде, где существует самость – первый, последний и высший ресурс любого “*довода сильнейшего*” как права, соединенного с силой, или силы, соединенной с правом» [Vo, 31–32]. Рассматривая отношение между «суверенитетом» и «безусловностью», Деррида подвергает деконструкции (посредством «апофатической добродетели некоей непризнанной отрицательной теологии» [Vo, 27]), политику, освященную политической теологией и основывающую ее нетерпящую сомнений онтоотеологию. В этой связи он критикует Платона, Аристотеля, Руссо, де Токвиля, Шмитта. Тем не менее, Деррида придет к выводу, что «там, где под именем Бога подразумевается нечто другое, например, уязвимая, страдающая, неразделимая и, как следствие, смертная не-суверенность, которая способна либо на противоречие самой себе, либо на покаяние (мысль, которая не представляется невозможной и имеет примеры), это другая история: по всей видимости, история Бога, подвергающего деконструкции даже собственную самость» [Vo, 215–216].

³³⁹ С того времени, когда Платон и Аристотель представили ее «как своеобразный общепринятый дискурс, что-то вроде веры, самого распространенного мнения, *doxa* и даже догмы» «эта импликация свободы (*eleutheria* или *exousia*) на протяжении всей истории понятия демократии никогда не будет решительно поставлена под вопрос [...] Вот что нам говорят: объявляют, что демократия – это свобода» [Vo, 45].

³⁴⁰ «Поскольку развратники-либертены времен Регентства, о которых говорит Сен-Симон, – это распутники, принадлежащие к высшему обществу при монархической форме правления, охваченному процессом разложения, те, кто, в конечном счете, по-своему свидетельствуют об упадке монархического принципа и которые, наряду с грядущей революцией и отсековением головы, в то же время предвосхищают демократизацию власти, то демократия, движение к демократии, *демократизация* у нас будет всегда ассоциироваться с распущенностью» [Vo, 42–43].

³⁴¹ Те, которые «не наказаны, не обузданы, неумеренны, распущенны, недисциплинированы, преступны, расточительны и которых мы могли бы назвать, несколько анахроничным образом, разбойниками и развратниками (*les voyous et les roués*)» [Vo, 44].

полностью ошибочна. Он сразу предостерегает нас от неверного истолкования свободы: «Свобода либо как “*eleutheria*”, либо как “*exousia*” может действительно пониматься как простая фигура, некая другая фигура [...] власти (*kratos*). В сущности, свобода – это способность или власть делать то, что хочешь, решать, выбирать, определять *себя*, самоопределяться, быть хозяином и в первую очередь быть хозяином самого себя (*autos, ipse*). [...] Нет свободы без самости, и *vice versa*, нет самости без свободы. И, таким образом, без определенного суверенитета» [Vo, 45].

Такое понимание взаимосвязи свободы и власти возникает независимо от нашей рефлексии, оно – плод унаследованного, но не подвергнутого критическому осмыслению предрассудка (некоего «принято считать»). Оно не существует *in natura rerum*³⁴². Деррида не устает разоблачать этот предрассудок, называть его по имени. Подобно музыке, построенной на контрапункте, его подход проливает свет на другую связь, но в этот раз «конститутивную» [Vo, 74], между свободой и равенством. Деррида внимательно читает «Политику» Аристотеля и, цитируя один из ее фрагментов³⁴³, проясняет модальность, с помощью которой в демократии удастся постичь «свободу, основанную на равенстве»: «Одна из характеристик (*marques*) свободы – по очереди, каждому в свою очередь, быть управляемым и править (*eleutherias de en men to merei arkhesthai kai arkhein*). Демократическая справедливость (*to dikaion to demotikon*) состоит в равенстве по количеству, а не по заслугам (или ценности: *kat'arithmon alla me kat'axian*): если справедливость такова, то, разумеется, “суверен” (*kurion*) является обязательно народной массой; и волей большинства (*volonté de la majorité*); это должно считаться решением окончательным и справедливым [...]. Поэтому, один из признаков (*signe*) свободы все сторонники демократии позиционируют как норму [правило, границу, *oron*] этого режима; другой [его признак] – это жить так, как хочется (*en to zen ôs bouletai*) [...], отсюда возникло

³⁴² в природе вещей (*лат.*).

³⁴³ «Основополагающим началом [...] демократического режима является свобода. Согласно общепринятому мнению (*touto gar legein eîôthasin*), только при этом государственном устройстве (*ôs en mone te politeia*) все пользуются свободой: это, как *говорят*, цель всякой демократии (*toutou gar stokhazesthai phasi pasan demokratian*)» (Аристотель. Политика. Z, VI, I, 1317 а [цит. по Vo, 45–46]).

желание (*volonté*) не быть в подчинении – лучше всего ни у кого, если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере [подчиняться] хотя бы поочередно (*kata meros*). И таким образом усиливается свобода, основанная на равенстве» [Vo, 46].

Деконструктивный взгляд Деррида сосредоточивается на своеобразной неразрывной связи между свободой и равенством в демократии: «Эти два разворота (tours), эта поочередность (en merei или kata meros), и есть то, что, до всякого определения значения demos или kratos, kratein, делает нерасторжимым [...] то, что говорят о свободе и равенстве. Свобода и равенство могут быть примирены друг с другом только таким способом, [благодаря их] возвращению и альтернативности, [их] чередованию. Абсолютная свобода [каждого] конечного существа (именно об этой конечности мы здесь говорим) может справедливо разделяться [всеми] только в пространстве-времени осуществляющейся поочередности и, следовательно, в двойном круговом движении» [Vo, 46–47], которое, с одной стороны, «на время передает власть от одного к другому», а, с другой стороны, «через возвращение этой поочередности возвращает высшую и последнюю власть себе, самости себя» [Vo, 47].

Вопрос все больше запутывается и Деррида хорошо осознает это. Не желая отступить, он принимает рассматриваемый вопрос в качестве апорийной ситуации, требующей осмысления в свободе: «Зачем же тогда настаивать здесь на том, что остается так неудобно и трудно мыслить в свободе (*eleutheria* и *exousia*), и следовательно, возможно, в принятии решения и воле, в суверенитете, еще прежде чем мыслить *demos* и *kratos*? В свободе, без которой не было бы ни народа, ни власти, ни сообщества, ни силы закона?» [Vo, 47]³⁴⁴.

Зачем же тогда настаивать на столь сложной мысли? По двум причинам: семантической и исторической. Первая касается семантической неопределенности, связанной с понятием демократии; вторая касается истории, сущности, опыта свободы. Как поясняет Деррида, кажется, что свобода характеризует «решающую способность (*faculté décisoire*) самоопределяться, а

³⁴⁴ Последним вопросом Деррида *en passant* (*нопутно*) подтверждает интенцию скрытого ответа на вопрос: скрытого, поскольку мы должны мыслить в свободе «даже прежде, чем мыслить *demos* и *kratos*».

также своеволие (*licence*) играть различными возможностями», поскольку «она, более радикальным образом, предполагает свободу игры, открытость неопределенности и неразрешимости *внутри самого понятия* демократии, внутри интерпретации демократического» [Ibid.]. Деррида следует за тонкой и вместе с тем крепкой нитью, исходящей из *открытости*: «Почему имеет место эта свобода, разыгрываемая в понятии и открывающая там свое пространство для игры? Почему она, по существу, столь навязчиво бросается в глаза? [...] [Она] тем больше *бросается в глаза* [в отличие от свободы, понимаемой как *kratos* – А. Ф.], потому что в ней есть как бы пустая открытость *будущего самого понятия* и, следовательно, языка демократии; в ней принимается в расчет *сущностная историчность демократии*, понятия и лексики демократии (единственного имени квази-режима, открытого исторической трансформации, принимающего свою пластичность и свою нескончаемую само-критичность (*auto-criticité*) [...])³⁴⁵. На карту поставлена демократия всегда грядущая (*Il y va de cette démocratie toujours à venir*)» [Vo, 47–48]. Запомним: *в этой свободе как «открытости», а не как «власти», поставлена на карту демократия всегда грядущая.*

Для осмысления *сущностной историчности демократии в свободе* требуется двойная смелость: с одной стороны, дерзость приписать синтагму “грядущая демократия” «хотя бы к одной из ветвей платонической традиции» [Vo, 48]; с другой же, мужество мыслить ужасающую возможность исторических ситуаций, способных ограничить или вообще уничтожить демократическую свободу; иными словами, пространство игры свободы, интерпретирующей демократическое, не может исключить элемент, противоположный демократии, а значит и ее потребность защищать себя.

Но – сразу спрашивает Деррида – как действительно поступает демократия, когда она оказывается на грани выживания? Она, парадоксальным образом, совершает самоубийство. «Автоиммунное самоубийство [...] парадигматический

³⁴⁵ Следует обратить внимание на то, что взято в скобки. У Деррида скобки практически всегда играют проясняющую роль. Здесь: «единственное имя», «нескончаемая самокритичность». Это ключевые понятия, к которым мы в дальнейшем вернемся.

процесс» [Vo, 57]³⁴⁶. Говоря иначе, существует проблема *иного демократии*, которая рассматривается в одной из центральных глав «*Voyous*»: «Иной демократии»³⁴⁷. В качестве примеров аутоиммунных процессов Деррида приводит два не столь давних исторических события: отмену государством и правящей партией демократических выборов в Алжире в 1992 г., а также обстоятельства, связанные с «11 сентября» (2001 г.), в частности с последствиями, которые вызвали и продолжают вызывать не только отмену или ограничение демократии на *локальном уровне* (в США), но и *злоупотребление «всемирной» властью* со стороны национальных государств, являющихся постоянными членами Совета безопасности ООН³⁴⁸.

В «алжирском событии» Деррида видит симптом кризиса современной цивилизации. Приступая к рассмотрению этого факта, Деррида отмечает, что «теми немногими режимами, которые *не представляют себя* в качестве демократических, являются лишь режимы мусульманского теократического правления» [Vo, 52]. Такой ислам ставит нас перед *вопросом, неотложным* для грядущего социального сосуществования. «Если принять в расчет связь демократического с демографическим, если считать [...], что ислам исповедует такое большое количество людей во всем мире, тогда оказывается, что, в сущности, это и есть [...] самый неотложный вопрос о том, что еще должно появиться и что еще может быть названо политическим (*le politique*). Политическим, то есть, – в открытости, в свободной игре и в самом расширении, в определенной неопределенности его смысла, – демократическим (*le démocratique*)» [Vo, 52–53]. В этом неотложном для демократии вопросе невозможно обойти стороной количественный критерий численного равенства³⁴⁹.

³⁴⁶ Аутоиммунитет – патологическое состояние организма, при котором вследствие ошибочного иммунного признания производятся антитела, вступающие в борьбу с самим организмом.

³⁴⁷ «L'autre de la démocratie [...]» [Vo, 51–66].

³⁴⁸ Деррида особенно критично настроен по отношению к Совету безопасности ООН, «поддерживающему» Соединенные Штаты. См., напр., главу «Plus d'États voyous» с практически непереводаемым заглавием. В зависимости от перевода наречия «plus»: «Больше государств-разбойников» или «Больше нет государств-разбойников» [Vo, 137–151].

³⁴⁹ «Вопрос демократии есть вопрос подсчета, и именно арифметического подсчета, равенства, определяемого количеством, как это известно со времен Платона и Аристотеля. Наряду с равенством (*to ison*), определяемым в соответствии с ценностью или достоинством (*kat'axian*), количественное равенство является

Помимо важности количественного критерия, это событие проявляет и более общую ситуацию. Оно помогает прояснить «гипотезу особого Ислама»: не абстрактного «Ислама вообще», а «именного этого Ислама», исторического, который представляет «единственную религиозную культуру, которая до сих пор сопротивлялась европейскому (греко-христианскому и мондиалатинизирующему [*mondialatinisateur*]) процессу секуляризации, а следовательно, демократизации и, в узком смысле, политизации» [Vo, 54–55]. На подобное «сопротивление» Деррида вовсе не склонен отвечать посредством фаталистических рассуждений о несовместимости религиозной исламской культуры и секулярной европейской, не обращается он и к истории религиозных войн, либо к так называемым столкновениям цивилизаций. Он не только не уклоняется от вызова, но и усиливает его, намечая две глубоко взаимосвязанные задачи. Первая касается теоретико-герменевтического знания и состоит в исторической работе над тем, что позволило бы осуществить перевод демократической парадигмы на различные прочтения коранического наследия и непосредственно на язык Корана³⁵⁰. Вместе с тем, существует опасность вступить в «порочный круг», поскольку эта задача предполагает, «еще до всякого лингвистического или политического перевода, что в греческом языке существует собственный (*propre*), устойчивый и однозначный смысл самого демократического» [Vo, 56], в то время как «демократия не предъявлена нам, она пока не представилась нам в настоящем» [Vo, 28]. Более того, настаивает Деррида, «возможно, речь здесь идет о скрывающейся под одним и тем же словом сущности без сущности и без цели. Речь идет также о понятии, лишенном понятия» [Vo, 56]. И все же «эта фундаментальная оговорка не должна уничтожить возможность и необходимость серьезного и систематического изучения *референции* к демократии [...] в древней и особенно в недавней истории арабских национальных государств и, если

одним из двух видов равенства, как напоминает нам Аристотель (Аристотель. Политика. V, 1, 1301 b) [...]. Следовательно, речь идет о подсчете единиц, того, что в демократии называют *голосами*» [Vo, 53].

³⁵⁰ В связи с этим Деррида намечает два любопытных пути: 1) следовало бы изучить специфику древнегреческих текстов, которые сохранились благодаря их переводам на до- и посткоранический арабский, а также на латинский язык; 2) современные исследователи Ислама считают симптоматичным отсутствие «Политики» Аристотеля в арабском корпусе его текстов, а также особое место, которое отводится в арабско-теолого-политической философии теме философа-царя или абсолютного монарха, «предпочтение, сопровождающееся жестким осуждением демократии» [см.: Vo, 55].

говорить более обобщенным образом, в обществах исламской культуры» [Ibid.]. Другая задача имеет более четко выраженную политическую природу. Деррида описывает ее в космополитическом и эмпирическом ключе: «Для любого, кто, гипотетически, является другом демократии в мире, а не только в своей стране (и мы сейчас обратимся к этому космополитическому измерению универсальной демократии, даже независимой от структуры национального государства), задача состояла бы в том, чтобы оказать любую возможную помощь, в первую очередь в исламском мире, предварительно объединившись с ними, всем тем силам, которые борются не только за секуляризацию политики (сколь бы двусмысленной она ни оставалась), не только за появление светской субъектности, но и за такую интерпретацию коранического наследия, которая привела бы к возобладанию, как бы изнутри, демократических возможностей, которые в нем, вероятно, скрыты от невооруженного взгляда и не обозначаются словом “демократия”, точно так же, как они не прочитывались в Ветхом и Новом Завете» [Vo, 56–57]³⁵¹.

Во-вторых, «алжирское событие» является событием-моделью всех остальных покушений на демократию, осуществляемых во имя демократии, а потому становящихся «самоубийством демократии» [Vo, 57]³⁵². Здесь Деррида усматривает апорийность, неотделимую от какой-либо парадигмы. В истории действует закон, призванный насторожить нас: «В этом аутоиммунном самоубийстве имеет место парадигматический процесс: фашистские и нацистские формы тоталитаризма пришли к власти, захватили власть в ходе динамически развертывающегося процесса выборов, формально соответствующих нормам и формально демократических» [Vo, 57–58]. Если присмотреться, этот закон содержится (или зарождается?) в более запутанном апорийном сплетении, а

³⁵¹ Важно отметить, что немного выше Деррида рассматривает эту «двусмысленную секуляризацию» и подчеркивает: «Секуляризация всегда двусмысленна, поскольку, освобождаясь от религиозного, она продолжает носить в самом своем понятии отметину религиозного, теологического и даже онто-теологического» [Vo, 51]. Похоже, Деррида считает, что говорить о секуляризации (особенно в мусульманском мире, где «религиозное», «юридическое» и «политическое» образуют нераздельное единое целое) крайне проблематично.

³⁵² Демократия, продолжает Деррида, «всегда была предрасположена к самоубийству, и если у нее и есть какое-то будущее, то только при условии иного осмысления жизни и жизненной силы» [Vo, 57]. Принимая во внимание западно-европейскую традицию, следует иначе осмысливать жизнь: «Не будем забывать, что Платон определяет Благо, *agathon, epekeina tes ousias*, которое является разумом *логоса*, как источник жизни [...]; затем в связи с Чистым действием или Перводвигателем Аристотель говорит о собственной жизни; *логос* Христа сам себя определяет как жизнь живого, и это верно, все так же буквально, для гегелевского *логоса*» [Vo, 200]. Эту важную для Деррида мысль, мы, однако, не можем здесь развивать.

именно в *определенном понимании связи* между демократией, свободой и равенством. Вот, как ее описывает Деррида: «Наиболее общая апория [...] связана с самой свободой, со свободой игры в понятии демократии: должна ли демократия оставлять на свободе и у власти тех, от кого может исходить опасность посягательств на демократические свободы, кто может положить конец демократической свободе во имя демократии и большинства, которое они могут объединить вокруг себя? [...] Это – одно из многочисленных перверсивных и авто-иммунных следствий аксиоматики, определенной еще у Платона и Аристотеля. Такова перверсивность двойной пары: пары “свобода и равенство”, с одной стороны, и пары “равенство по числу и равенство по заслуге (*égalité selon le nombre et égalité selon le mérite*)”, с другой (курсив мой – А. Ф.) [...] Ибо во имя одной пары, пары “свобода и равенство”, принимается закон числа (равенства по числу), который в результате разрушает обе эти пары» [Vo, 58].

В-третьих, следуя за нитью этого события, служащего нам примером, Деррида переходит к «еще более сильной формализации» [Vo, 59] общего закона автоиммунного процесса демократии³⁵³. Она состоит в двух моментах: во включении «категории автоиммунного» в дискурсы об апории и неразрешимости; в увязывании автоиммунного процесса с «ценностью следа или отсылания, как и с ценностью *différance*, [которые] оказываются там нерасторжимо связанными» [Vo, 60]³⁵⁴. Автоиммунный процесс «всегда состоит в отсылании» [Ibid.] и, поскольку отсылание действует в пространстве и времени, автоиммунная топология всегда заставляет отсылать демократию *в другое место и в другое время*. Такое двойное отсылание «есть автоиммунная фатальность, вписанная в *саму (à tête)* демократию, в *само* понятие демократии без понятия, в *саму* демократию, лишенную тождественности (*mêmeté*) и самости (*ipséité*), в *саму* демократию, понятие которой остается свободным» [Vo, 61]. Что приводит к новому семантическому выпадку в сторону «недостатка» определяющего демократию. *Демократии не хватает собственного значения, не хватает самой*

³⁵³ *Cum fundamento in re* (С основанием в реальности): «Мы имеем не один, а целый ряд взаимосвязанных примеров, свидетельствующих об авто-иммунной извращаемости демократии: колонизация и деколонизация – и то и другое было опытом авто-иммунизации» [Vo, 59].

³⁵⁴ Подробней о неологизме «*différance*» см.: прим. 168.

себя. В ее структуре отсутствуют присвоение и онтологизация. Демократия и идеал демократии «определяются посредством этой нехватки собственного и того же самого» [Ibid.]. Нехватка и отсылание зависят от *différance*. Таково значение наиболее сильной формализации: «Демократия *différentielle*» [Vo, 63].

Первая книга Деррида, «О грамматологии»³⁵⁵, полагает *différance* в качестве места рождения смысла, при этом он полемизирует с философией, считающей себя способной вложить смысл в некое присутствие как полностью данное, проявленное. В отличие от этого, по мнению Деррида, значение (смысл) приоткрывается в сложном сплетении присутствия и отсутствия, подобно тому, как оно открывается в письме, извлекающем смысл промежутков, из белых пробелов между словами или же, как в этом случае, когда оно позволяет действовать – с помощью графической трансгрессии – основополагающему перепаду смысла. Утверждать, что крайним исходом этики является демократия *différentielle*, значит, что она никогда не дается полностью, но существует как невозможное движение и обретает силу в том факте, что то, что дано, отсылает к грядущей демократии, служит следом иного.

Вслед за алжирским примером, обратимся к другому аутоиммунному процессу, вызванному «последствиями» так называемого «11 сентября», а именно к решению администрации США с целью защиты демократии «ограничить в своей собственной стране свободы, называемые демократическими, или [ограничить] осуществление права, расширяя полномочия органов полиции» и, одновременно с этим, объявить «о начале войны против “оси зла”, против врагов свободы и против тех, кто покушается на демократию в мире». Тем самым она уподобляется своим противникам: «Чтобы защищаться от угрозы [...] демократия должна стать в чем-то похожей на своих врагов, должна исказить себя и начать угрожать самой себе» [Vo, 64, 65]³⁵⁶. Итак, *double bind*, неразрешимость.

³⁵⁵ См.: Derrida J. De la grammatologie.

³⁵⁶ В отношении *вulgаты*, оправдывающей такое решение, Деррида отмечает: «И, если можно так выразиться – наоборот: возможно, именно потому, что США существуют в культуре широко демократической и руководствуются широко демократическим пониманием права, они смогли открыться и обнаружить свои самые уязвимые стороны перед иммигрантами, например, учениками американских летных школ, опытными “террористами” и – тоже – самоубийцами» [Vo, 65].

С помощью простого «*donc*» (итак)³⁵⁷ Деррида возвращается к двум причинам, семантической и исторической, чтобы обратиться здесь «к тем местам мысли», где интерпретация «свободы» означает «потревожить завещание и апелляцию (*le legs et l'allégation*), отсылание “демократии”» [Vo, 65]. Первым местом мысли, которое следует раз-основать, является интерпретация свободы как «власти, как господства или как силы, как самой способности, как возможности “я могу”» [Ibid.]. Так становится неустойчивой идея «демократии как власти *demos*» [Vo, 66]. Поэтому (отметим неразрывную генеалогическую связь между свободой и демократией), если «держаться за свободу вообще, [...] то уже не надо бояться говорить без или против демократии» [Ibid.]. В сердце семантической неопределенности и генерирующего события слова демократии, Деррида помещает *мысль в свободе*, которая, сходя с ума от свободы и демократии, готова восстать как против свободы, так и против демократии, если их понимают как власть. Таким образом мы достигаем «мысли о свободе, которая деконструктивным образом (*sur un mode déconstructif*) вновь ставит под вопрос свободу, понимаемую как силу, господство, способность» [Vo, 67. Курсив мой – А. Ф.].

Здесь Деррида встречается с Жан-Люком Нанси³⁵⁸. Молодой французский коллега и друг, отмечает Деррида, намеревается «заново открыть проход для свободы, которая “не поддается представлению в качестве автономии субъектности, господствующей над самой собой”» [Ibid.]. Используемое Нанси понятие «разделимость распределения (*divisibilité d'un partage*)» [Vo, 70] в силу своей «апорийности» позволяет Деррида более критически прояснить связь между свободой, равенством и демократией. По сути, в этом понятии содержится измерение, мера. Отсюда вытекает «наибольшая сложность», «связанная именно с демократией» [Vo, 73]. Сложность, заключающаяся точно «в предписанности

³⁵⁷ «Итак, есть (*Il y aurait donc*) по меньшей мере две причины обратиться здесь к свободе» [Vo, 65].

³⁵⁸ Жан-Люк Нанси (род. 1940 г.) – французский философ. Защитил докторскую диссертацию, посвященную Канту, под руководством Поля Рикера. Преподавал в Страсбурге, Берлине, Беркли и т. д. Вместе и вслед за Деррида считается лучшим толкователем философии деконструкции. Плодотворный писатель, за сорок лет он опубликовал такое же число произведений. Две центральных главы первой части «*Voyous*» посвящены книге Нанси «*L'expérience de la liberté*» (Опыт свободы): «*Maîtrise et métrique*» (Господство и метрика/нупро) [Vo, 67–83], «*Liberté, égalité, fraternité, ou comment ne pas deviser*» (Свобода, равенство, братство, или о том, какие не следует делать лозунги) [Vo, 85–92]. Ср. Nancy J.-L. *L'expérience de la liberté*. Paris : Galilée, 1988. 215 p.

распределения, в справедливом, беспристрастном, равном, измеренном распределении неизмеримого» [Ibid.]. Деррида соглашается с анализом Нанси, но по-новому определяет эту сложность как «невозможное», как упорство «антиномии в сердце номии» и «демократического»: «Это классическая, каноническая антиномия, относящаяся к той конститутивной, дьявольской паре демократии: свобода и равенство» [Vo, 74]³⁵⁹. Если присмотреться, обсуждаемая сложность не относится ни к «простому противоречию, антиномии или апории, [...] между двумя терминами, которые есть два закона (*qui sont deux lois*), между свободой и равенством», ни к «напряжению между двумя равенствами – по числу и по заслуге или пропорции (*логоса*)» [Vo, 75]. Сложность связана с тем, что равенство далеко не всегда является противоположностью (как исчислимая мера) неисчислимой свободы, но и «является сущностной составляющей (*fait partie intrinsèque*) свободы, а значит более не исчислимым» [Ibid.]. *Это равенство в свободе указывает на нечто в корне отличное от того равенства, которое основывается на количестве и заслуге.* «Это само по себе неисчислимое и неизмеримое равенство, это безусловное условие свободы» [Vo, 75]. Следовательно, антиномия не противопоставляет равенство и свободу, «она уже присуща самому понятию исономии, включающему в себя несколько неравных видов равенств (*plusieurs espèces inégales d'égalités*): конечно же, два исчисляемых равенства (согласно количеству и заслуге или же пропорциональному *логосу*), но также и неисчислимое равенство в свободе, одинаковой для всех [...] Эта апория распространена и сегодня» [Ibid.]. Значит, антиномия, лежащая в сердце демократии, противопоставляет два вида свободы или равенства: исчисляемую (определяемую) и неисчисляемую (безусловную). Это существенно, поскольку антиномия, апория является «условием возможности и невозможности ответственности» [Vo, 76].

³⁵⁹ Впечатляет непривычное для философа использование прилагательного «дьявольский». Речь идет о метафорическом обороте, таком же, как использование любых слов. Оно связано здесь с древнегреческой этимологией: то, что преграждает, а значит, разделяет (*διαβάλλω*: ставлю, чиню препятствия). *Разделяет нераздельное.* Деррида заключает: «Равенство тяготеет к использованию меры и расчета (следовательно, обуславливающего) там, где по сравнению с расчетом и мерой сущность свободы – безусловна, нераздельна, гетерономна (*inconditionnelle, indivisible, hétérogène*)» [Vo, 74].

Пришло время, чтобы выдвинуть ряд предложений, важных для понимания синтагмы «грядущая демократия». Необходимость обсуждения вопроса рождается из непоследовательности: посткантовская демократическая модель или парадигма равенства и свободы государств как суверенных субъектов, где ведущую роль играет *воля большинства*, хотя и демонстративно выставляется как принцип международного права, в действительности ограничивается внутри-национальной или внутри-государственной политикой. «Вопрос о мировой, международной, межгосударственной и, больше всего, надгосударственной демократизации остается абсолютно темным вопросом грядущего» [Vo, 118].

Прежде, чем описать это «грядущее», Деррида предостерегает нас от того, чтобы свести его к регулятивной идее в кантовском смысле, поскольку она остается в порядке возможного, «того, что некто, некое “я могу”, способно достичь, теоретически, и в форме, наделенной телеологической целью» [Vo, 122–123]³⁶⁰.

Как мы знаем, выражение «грядущая демократия» не поддается никакому определению. Но из этого не следует, что невозможно выделить некоторые его черты или «*foyers*» [Vo, 126]. Деррида их выделяет пять.

1. «Выражение “грядущая демократия” переводит или вызывает политическую критику» по отношению ко всякой наивности, политическим злоупотреблениям, лицемерной риторике, которые могут представляться «демократией де факто (*de fait*), что остается неадекватным требованием демократии» [Vo, 126]. Такая критика выявляет «грядущее» измерение демократии, не в значении «обещания», но в силу того факта, согласно которому демократия «всегда остается апорийной по своей структуре (*бессильная сила, неисчислимая сингулярность и исчисляемое равенство, измеримость и безмерность, гетерономия и автономия*)» [Ibid.]. Такая политическая критика не может не учитывать «абсолютную и внутренне присущую историчность уникальной системы, вмещающей в себе, в собственном понятии, эту формулу

³⁶⁰ Регулятивной идее в кантовском смысле Деррида противопоставляет, во-первых, «фигуры *невозможного*» и, во-вторых, «ответственность», помимо вынесения на общее обсуждение «кантовской архитектоники» [см.: Vo, 123–125].

автоиммунности, которую называют правом на самокритику и на способность к усовершенствованию» [Vo, 126–127]. Выражение «грядущая демократия» предстает в виде призмы с многими сторонами: критичность, апорийность, историчность...

2. «Это предполагает иную мысль о событии (*Cela implique une autre pensée de l'événement*)» [Vo, 127]. *De l'événement* (о событии) – здесь это, *in primis*, субъективный генитив, событие «уникальное, непредвидимое, без горизонта, неподвластное никакой самости и никакой конвенциональной, а значит консенсуальной перформативности, которое вписывается в “грядущее”, которое [...] дает имя тому, *что* приходит, и тому, *кто* приходит, то есть приходящему, вторжение которого [*“dont”*: объективный генитив – А. Ф.] никакое обусловленное гостеприимство не должно и не может остановить на границах гражданского национального государства» [Ibid.]. *Другая мысль о событии* значит, что событие влечет за собой, диктует, указывает на безмерность открытости и безусловного гостеприимства себе самому. Неизмеримое событие раз-основывает любую меру, любое «обусловленное гостеприимство», которое хотело бы «ограничить вторжение».

3. Деррида описывает структурный конфликт, присущий движению «расширения демократического за пределы суверенитета национального государства»³⁶¹, то есть в сторону «международного юридическо-политического пространства, которое, хоть и не отказывается от всяких отсылок к суверенитету», тем не менее «изобретает новые способы распределения и разделения суверенитета» [Vo, 127]. Изобретение новых форм суверенитета, в данном случае обновленная «декларация прав человека» – а не как ранее «человека и гражданина», – ведет к иному суверенитету: «Права человека полагают и предполагают человека (равного, свободного, самоопределяющегося) в качестве суверена. Декларация прав человека, декларирует *иной* суверенитет, тем самым открывает общую автоиммунность суверенитета» [Vo, 128]. Деррида намерен

³⁶¹ Не забывая при этом, что «в некоторых контекстах суверенитет национального государства может и сам становиться необходимым оплотом (*rempart*) против той или иной международной власти, против определенной идеологической, религиозной, капиталистической или любой другой гегемонии, даже лингвистической, которая под видом либерализма или универсализма, в мире, сведенному к рынку, все еще может представлять собой рационализацию, вооруженную частными интересами» [Vo, 216].

переформулировать в новых терминах Международную марксистскую установку: «Именно в таком ключе развивается дискуссия о новом Интернационале в книге “Призраки Маркса”» [Vo, 127].

4. В «Призраках Маркса» Деррида разрабатывает жест, неразрывно связывающий грядущую демократию со справедливостью. Этот жест «вписывает потребность в грядущей демократии не только в аксиоматику мессианского без мессианизма [...], но и в сингулярное различие права и справедливости (гетерогенных, но неразделимых). Предложенное в “Силе закона”, это различие продолжает развиваться в “Призраках Маркса”» [Vo, 128]³⁶². В «Политиках дружбы» мы также встречаем сближение демократии и справедливости в связи с «вопросом имени» [Vo, 129] и его наследием. Хотя не исключена «возможность [...] прекратить наследование имени, изменить имя», ее можно было бы осуществить «лишь во имя имени, то есть через новое предательство наследования *во имя* наследования» [Vo, 130]. Наследование имени вызывает защиту «безграничного права на вопрос, на критику, на деконструкцию», которые являются «правами, принципиально гарантированными всякой демократией». Так вырисовывается структурная, непреодолимая взаимосвязь между деконструкцией и демократией: «Без демократии нет деконструкции, без деконструкции нет демократии». Защита *безграничного права на вопрос, на критику и на деконструкцию* (первый фокус!) позволяет Деррида пролить свет на «возможность и обязанность демократии самоограничиваться (*se dé-limiter elle-même*). Демократия – это *autos* [сегодня я назвал бы это *само* или *самостью* (*l'ipse* ou *l'ipséité*)] деконструктивного самоограничения» [РА 128–129]³⁶³.

5. Используя ряд метонимий, Деррида утверждает, прежде всего, негативное ограничение, «не» выражения «грядущая демократия», то что она не обозначает, не есть, не делает. «Говоря о безусловном принуждении или о сингулярной потребности [...], мы не обязательно обозначаем будущее некоей демократии, которая грядет или должна будет прийти», «мы ни в коем случае не говорим о

³⁶² Чуть позже Деррида уточняет, что речь, прежде всего, идет о связи между «правом, справедливостью и силой в международных и межгосударственных отношениях, которые вписаны-предписаны [...] в синтагме “грядущая демократия”» [Vo, 133].

³⁶³ Цит. по Vo, 130–131.

реальной близости (*imminence*)), «не называем то, что свершится или что уже вершится» [Vo, 131]³⁶⁴. Грядущая демократия «ни о чем не извещает», тем более не является «фразой». «Оставаться» – вот единственный глагол, который Деррида использует применительно к ней. Этот глагол не следует понимать как синоним глагола «являться» (*être*): «Такая демократия, остающаяся или претерпевающая (*en restance ou en souffrance*) ускользает от своей онтологической зависимости. Она не представляет собой модификацию некоего “является” (“*est*”), некую онтологическую связку, обозначающую настоящее сущности, существования, даже самой субстанциальной или субъективной субстанции» [Ibid.]. Тем не менее, Деррида не освящает, не редуцирует это «не» только к негативному ограничению, в «не» он усматривает также и некое положительное «уже».

«Но я осмелюсь утверждать, что вопрос о неясном статусе или способе этого высказывания без глагола³⁶⁵ *уже* является политическим и что это также *вопрос демократии* (*la question de la démocratie*). Поскольку “грядущая демократия” может бесконечно быть подвешенной (*hésiter*), может нерешительно, вечно колебаться (*osciller*) между двумя возможностями» [Vo, 132]. С одной стороны, выражение *грядущая демократия* «может соответствовать нейтральному, констативному анализу понятия», также как до этого оно было выражено в неустранимой неуверенности собственной апорийности³⁶⁶; с другой же стороны, оно может не ограничиваться таким анализом, вследствие чего это высказывание «также может подписать (*signer*) перформатив» [Ibid.], приказывающий осуществить приход демократии. Речь идет о *колебании* и, вместе с тем, *открытии* пространства, опыта свободы и ответственности: «Эта нерешительность предоставленная, как и сама свобода, демократией, я продолжаю считать (*croire*), что она остается единственной радикальной возможностью решать и *вершить грядущее* (перформативно)³⁶⁷, или, точнее,

³⁶⁴ Так поступал де Токвиль, который «объявлял не только предстоящее будущее, но и настоящее в настоящем: “Между нами совершается великая демократическая революция”» [Vo, 131].

³⁶⁵ Речь идет о грядущей демократии в контексте ее негативного ограничения.

³⁶⁶ «В этом случае я описал бы [...], как специалист по семантике, что понятие демократии подразумевает все то, что я только что о ней сказал [...]. Я использую слово “демократия” и как *название*, и как *средство* (le mot “*démocratie*”, je le *mentionne* autant que j’en *use*)» [Vo, 132].

³⁶⁷ Это «вершить грядущее» следует понимать в значении «изобретать»: «Изобретение – не события – но событием» [Vo, 127]. На последних страницах «*Voûs*» Деррида уточняет: «Перформатив, так же как и констатив,

позволять грядущее (мета-перформативно), то есть мыслить то, что грядет, и “того”, кто грядет, приход грядущего (*arrivance de qui arrive*). Таким образом, она уже раскрывает, для каждого, опыт свободы, пускай и остающийся двусмысленным и волнующим, подверженным угрозе и угрожающим в своем “возможно”, с неизбежно чрезмерной ответственностью, от которой никто не способно избавиться» [Vo, 133. Курсив мой – А. Ф.].

Критический разум, мысль о событии, суверенитет, справедливость, опыт свободы: описательная подвижность грядущей демократии проходит сквозь широкую, идеальную арку, стягивающую два пилона: «критический разум» и «ответственную свободу». Чтобы понять драматичность и величие, заключенные в словах Деррида, которыми он характеризует вышеуказанный «*опыт свободы*» – *остающийся двусмысленным и волнующим, подверженным угрозе и угрожающим, с неизбежно чрезмерной ответственностью*, – следует перечитать главу «Plus d'États voyous»³⁶⁸. Чтобы не увеличивать объем данных выводов, ограничимся таким наблюдением: «Поскольку “довод сильнейшего всегда самый лучший” (*la raison du plus fort est toujours la meilleure*), фактическая ситуация, соотношение сил (военных, экономических, техно-научных и т. д.), дифференциал сил своей эффективностью определяют мировое право, которое [...] находится в руках наиболее сильных (сверхсильных) суверенных государств. Довод сильнейшего определяет не только эффективную политику международной институции; прежде он определил концептуальную архитектуру самой Хартии [...] Он организует, запускает в действие и обслуживает ООН, дабы затем использовать ее, все понятия, все идеи (конститутивные или регулятивные), все необходимые западные политические теоремы, начиная с таких как *демократия и суверенитет*» [Vo, 142–143]³⁶⁹.

Неизбежно возникает вопрос: *(Не-)Возможен ли опыт свободы в мире, подчиненном доводу сильнейшего?* Деррида ставит нас перед радикальной

способен лишь нейтрализовать, устранить событийность события, предполагая, что именно он его вершит». В любом случае! «Если событие, достойное так называться, должно свершиться, необходимо, чтобы оно, помимо какого бы то ни было обращения, было под воздействием пассивности» [Vo, 210].

³⁶⁸ См.: Vo, 137–151 ; см. также: прим. 348.

³⁶⁹ В связи с переводом выражения «*la raison du plus fort est toujours la meilleure*» см.: Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. С. 277.

альтернативой: с одной стороны, намерения сильнейшего, который не может не хотеть (в каждом случае, любыми средствами) располагать правом на другого, другой же остается *незначительным*, но тем не менее необходимым поводом для проявления *солипсистской* воли к власти; с другой стороны, человек, вооруженный лишь свободой, обожающей риск³⁷⁰, и бдительным разумом³⁷¹, бесконечно критикует и разум, и свободу, *не соответствующие их природе*. Альтернатива возникает из иной концепции разума и свободы.

Это то, что мы стараемся продемонстрировать: мысль, способна на понимание лишь в форме разумности, допустимой деконструкцией. Необходимой поддержкой в понимании этой мысли является вторая часть «*Vouous*», в которой воспроизводится доклад Деррида на конференции с блестящим названием: «Разум и его грядущее, становление рациональностей»³⁷². Ось дерридианской аргументации вращается вокруг двух предложений: одно помещено в начале, второе – в конце данной части. Первое является цитатой из книги «Мощь рационального» Доминика Жанико: «Уловить Неисчислимое в царстве расчета» [Vo, 165]³⁷³; а второе принадлежит Деррида: «Разумное (в том значении, в котором я его здесь рассматриваю) – это рациональность, учитывающая неисчислимое (*une rationalité qui tient compte de l'incalculable*)» [Vo, 217]. Таким образом, существуют две рациональности, одна из которых «разумная», а другая «ошибочная» (учитывает она «неисчислимое» или нет). Мы оказываемся перед «двумя антиномическими рациональностями» [Ibid.]. Вновь кажется, что есть

³⁷⁰ «*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium* (Предпочитаю волнения свободы покою рабства)» [Vo, 109].

³⁷¹ «Бдительность разума должна быть неустанной, непрерывной, отважной и несгибаемой, настроенной не поддаваться никаким догматическим угрозам» [Vo, 202–203].

³⁷² Вторая часть книги «*Vouous*» носит такое название «“Мир” грядущего Просвещения (Исключение, расчет и суверенность)». Она разделена на две главы: «Телеология и архитектоника: нейтрализация события» [Vo, 167–194]; «Достичь – окончания (*fin*s) государства (и войны, и мировой войны)» [Vo, 195–217]. Французское слово «*fin*» означает и «конец, окончание», и «цель».

³⁷³ «*Saisir l'Incalculable dans le règne du calcul*» [Vo, 165]. Доминик Жанико (1937–2002) – историк философии. Специалист по немецкой философии, в частности исследователь Гегеля и Хайдеггера. Профессор целого ряда университетов (Ниццы, Вашингтона, Чикаго, Монреаля), редактор различных журналов и директор «*Noésis*» (Ноэзиса) с 1998 г. Стоял у истоков дискуссии, в ходе которой критиковались некоторые французские феноменологи (Левинас, Рикер, Анри, Марион, Кретъен, Лакост) за то, что они подчиняли свою философскую деятельность религиозной вере. Главные его произведения: «*La puissance du rationnel*» (Мощь/Сила рационального) [1985], «*Le Tournant théologique de la philosophie française*» (Теологический поворот во французской философии) [1991], «*La phénoménologie éclatée*» (Взорвавшаяся феноменология) [1998].

антиномия, трещина, щель, но на этот раз в самом разуме, или же (что в итоге одно и то же) в языке, пытающемся выразить его природу, если таковая имеется.

Находясь в прямом противостоянии с Гуссерлем (периода «Кризиса») и с Кантом («Критика практического разума»), Деррида оспаривает примат практического разума. Он заново прослеживает приключения разума, а именно западноевропейского рационального сознания, от «наивного» рационализма греков до «критического» рационализма своих современников. Соглашаясь с гуссерлевской критикой «заблуждения определенного рационализма» [Vo, 181] (неспособного учесть множественность рациональностей, их гетерогенность³⁷⁴) и сущности рационализма, «обернутого в кокон “натурализма” и “объективизма”» [Vo, 183], Деррида подвергает радикальной критике телеологизмы Гуссерля (метафизический волюнтаризм)³⁷⁵ и Канта (архитектоника, основанная на «первенстве практического разума» [Vo, 184]). Мотивом критики служит то, что *телеологизм ограничивает и нейтрализует событие*: «Там, где есть *телос*, там, где кажется, что телеология ориентирует, упорядочивает и допускает историчность, она сама же отменяет ее, она нейтрализует вторжение непредвиденное и неисчислимое, сингулярную и исключительную инаковость грядущего» [Vo, 180]³⁷⁶.

Возвращение к гуссерлевскому различению строгости и точности³⁷⁷ позволяет Деррида различить «возможность неисчислимого, не являющегося ни

³⁷⁴ См.: Vo, 170, 171. Деррида цитирует Гуссерля: «Рациональность может стать “злом”, когда она однобока и специализирована» [Vo, 176].

³⁷⁵ См.: Vo, 184. «Теоретический разум является, сначала и наконец, и для него [Гуссерля], и для Канта, полностью, в качестве предписывающей, нормативной задачи, практическим разумом, другие назвали бы это метафизикой свободной воли. В *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité* (Философии, как взятое сознание человечеством), некоторые выражения напоминают об этом – и констативно, и перформативно. Мы также встречаем их в *Картезианских медитациях*: “Быть разумным значит *хотеть* (курсив мой – А. Ф.) быть разумным [...]. Разум (*La Raison*) не принимает, чтобы его обозначали как ‘теоретический’, ‘практический’ или ‘эстетический’ [...]. Быть человеком значит быть в телеологическом смысле – значит долженствовать быть”. Далее – продолжает Деррида – зададимся вопросом, исчерпывает ли такая идея “долженствования” закон этики, практики и особенно безусловной справедливости» [Ibid.].

³⁷⁶ «В связи с превосходством *идеи* и *телоса*, разума и *логоса*, который упорядочивается или их упорядочивает, в связи с *идео-логией* и *телео-логией*, с разумом *идеальности* и разумом *телоса*, нам предстоит задаться вопросом о событии, о наступлении и грядущем события. Нам следует задаться вопросом действительно ли, в самой своей историчности [...] эти великие трансцендентальные и телеологические рационализмы способны помыслить или подвергать себя тому, что *грядет, событию ТОГО, ЧТО грядет и ТОГО, КТО грядет*, того, что приходит *через* разум и *к* разуму» [Vo, 188].

³⁷⁷ «Известно, что Гуссерль стремился как можно строже различать *строгость* и *точность*. Для феноменологической науки и для науки в целом некоторые виды объектов приводят к строгому и даже, как в случае с феноменологическим *cogito*, несомненному знанию, хотя оно по существу не *может*, а значит и не

рациональным, ни сомнительным (*ni irrationelle ni dubitable*)» [Vo, 186]³⁷⁸, а также «мотив безусловности» [Vo, 187]³⁷⁹. Это побуждает Деррида задаться вопросом о том, «возможно ли и, по правде сказать, необходимо ли» [Vo, 189] при осмыслении события спасти опыт безусловного и сам разум «от всего того, что располагается в систему (*en système*) в соответствии с этим трансцендентальным идеализмом и его телеологией». Или же, говоря иначе, возможно ли «примирить мысль о безусловном событии *с неким разумом, отличным* (курсив мой – А. Ф.) (*à une raison qui soit autre*) [...] от классического разума, что являет себя или же извещает о своем явлении согласно *эйдосу, идее*, идеалу, регулятивной Идее или, что по сути то же, *телосу*» [Ibid.], то есть от разума, все еще скованного концепцией «знания *как* власти» [Vo, 190]. Выходит, «мы все еще не расстались с Платоном. Расстанемся ли когда-нибудь?» [Vo, 191].

Следует ли, как «во имя разума», так и во имя «события»³⁸⁰, *подвергнуть деконструкции связь*, – которая кажется *не подверженной деконструкции*, – между властью и безусловностью, между «влечением к суверенности и потребностью в безусловности (*pulsion de souveraineté et exigence d'inconditionnalité*)» [Vo, 197]³⁸¹ «Да, и не только ее», – отвечает Деррида. Речь идет о том, чтобы «также поставить под вопрос, подвергнуть критике, деконструировать, если угодно, одну во имя другой, суверенность во имя безусловности. Вот то, что следовало бы признать, помыслить, научиться осмыслять (*savoir raisonner*), каким бы трудным и маловероятным это не казалось, пускай даже не-возможным. Но речь здесь идет как раз о другой мысли о возможном (власти, “я могу” господина и суверена, самой самости) и не-

должно претендовать на точность. Отказываясь от исчислимости, это знание ничего не утрачивает, тем не менее, из своей рациональности и из своей несомненности» [Vo, 185].

³⁷⁸ «Рациональная, строгая неисчислимость как раз и заявила о себе *как таковой* в полном соответствии традиции рационалистского идеализма. Рациональность рационального никогда не ограничивалась (пускай в это и старались поверить) исчислимостью, разумом как расчетом, как *рацио* [...]. Например, роль “достоинства” (*Würde*) в *Основоположении к метафизике нравов* относится к порядку неисчислимого» [Vo, 186].

³⁷⁹ И у Канта, и у Гуссерля безусловность остается, с одной стороны, «последним прибежищем, абсолютным принципом чистого разума», а, с другой, «тем, что присоединяет практический разум к теоретическому, который ему подчиняется» [Vo, 187].

³⁸⁰ См.: Vo, 196–197.

³⁸¹ «Ее сопротивление кажется абсолютным, а диссоциация невозможной: не принадлежит ли суверенности, особенно в ее современных политических формах, относительно которых мы признаем – от Бодена до Руссо и Шмитта, – что она безусловна, абсолютна и, что особенно важно, в силу этого нераздельна?» [Vo, 195–196].

возможном, которая не сводилась бы к отрицанию» [Ibid.], а была бы положительной, была бы именно мыслью о событии: «Событие или изобретение (*Un événement ou une invention*) возможны лишь как не-возможные (*im-possibles*). То есть вовсе не как *таковые*, поскольку феноменологическое или онтологическое “как таковое” аннулирует опыт не-возможного, который никогда не являет и не объявляет себя *как таковой*» [Vo, 198].

Опыт не-возможного, никогда не являющий себя как таковой, но который, тем не менее, имеет четкие черты «непредвидимой не-возможности» и «неисчислимой и исключительной сингулярности», побуждает помыслить разум иным способом, нежели как *самость, присваивающую инаковость*: «Речь идет о том, чтобы помыслить разум, помыслить приход его грядущего и его становления в качестве опыта *того, что* и *того, кто* приходит, того, что и того, кто грядет – ясным образом как иной, как исключение или абсолютная сингулярность инаковости, не поддающейся присвоению со стороны самости суверенной власти и исчислимого знания» [Vo, 203].

Мысль о событии или разум, покорный опыту, предполагает свободу, всегда открытую, готовую принять *инаковость* приходящего, решившую воздержаться от желания присвоить ее в *самости* суверенной власти и исчислимого знания. Так разум и свобода признают и утверждают «безусловность без суверенности». «*Безусловность неисчислимого* позволяет мыслить событие» [Ibid.] в конкретных фигурах³⁸². Однако если Деррида, с одной стороны, утверждает абсолютную безусловность, относительно которой эти фигуры ускользают от всякого «круга экономического присвоения» и преодолевают «расчетливый разум», с другой стороны, он заявляет, что «в открытой череде таких примеров нам следует мыслить сообща две фигуры рациональности (*rationalité*), которые, с одной и с другой стороны границы (*de part et d'autre d'une limite*), отсылают друг к другу и вместе с тем преодолевают друг друга» [Vo, 205].

³⁸² «*L'inconditionnalité de l'incalculable donne à penser l'événement*» [Vo, 203]. Что касается этих фигур, Деррида никогда не предлагает исчерпывающего их списка, он лишь приводит примеры: «безусловное гостеприимство», «дар», «прощение» и др. [см.: Vo, 204–208].

Деррида так понимает соотношение между этими двумя фигурами рациональности: «Мыслить *сообща* и гетерогенность, и нераздельность, значит признать, свидетельствуя о нем, *самоограничение*, разделяющее разум [...]: то, что мы на обоих языках называем разумом, находится с двух сторон [границы – А. Ф.]. По соглашению (*Selon une transaction*), всякий раз беспрецедентному, разум движется и примиряет, с одной стороны, осмысленную потребность в расчете или в обусловленности и, с другой стороны, непреодолимую³⁸³, то есть не подлежащую переговорам (*non négociable*), потребность в безусловном неисчислимом. Эта неустранимая потребность побеждает (*a raison de*) и *должна* побеждать всех» [Vo, 208]. Двойная потребность и асимметрия. «С обеих сторон, будь то сингулярность или универсальность, а точнее всякий раз обе сразу, *необходимы* (*il faut*) и расчет, и неисчислимость. Ответственность разума, опыт, заключающийся в сохранении разума (*à raison garder*), в ответе за доверенный нам таким образом разум, состоит в величайшей сложности [...] такого невозможного соглашения между условным и безусловным, между расчетом и неисчислимым. Соглашение, не имеющее наперед данного правила, без абсолютной гарантии» [Vo, 208]. Итак, ответственность без правила и без основания, а значит свободная: «Такое соглашение, будучи всегда рискованным, вынуждено каждый раз, для каждой единичной ситуации, изобретать собственный закон и собственную норму, то есть максимум, всякий раз принимающую грядущее событие. Лишь такой ценой возможны ответственность и решение». Наконец, Деррида, характеризуя *мысль о событии*, может по-новому обозначить слово, которое, подобно шпилью готического собора, притягивает к себе все здание, то, что теперь мы вправе определить как «*мысль о разуме в свободе*»: «“Разумный” – это вразумленное (*raisonné*), аргументированное пари такого соглашения между двумя кажущимися непримиримыми потребностями: расчетом и неисчислимым» [Ibid.]. Отметим, что Деррида возвращается к определению «ответственного» и использует почти те же термины: «Быть

³⁸³ Сложно адекватно передать по-русски игру слов «*transaction*» ([мировое] соглашение, [мировая] сделка), «*transite et transige*» (движется и примиряет), «*intransigeante*» (непреодолимое).

ответственными, сохранять разум, означает изобретать максимы (*inventer des maximes*) соглашения для выбора между двумя потребностями – обе рациональны и универсальны, но противоречивы – разума и его *lumières*» [Vo, 216–217].

Следовало бы полностью перечитать то, как Деррида описывает «разумное». Здесь же мы остановимся лишь на одном слове, несомненно имеющем паскалевский привкус, а именно слове «пари». При этом стоит учитывать оксюморон, в который оно включено: «вразумленное пари». Это слово предполагает открытость, которую «вразумленный» разум не в силах ограничить; оно предполагает точку бегства от расчетливого разума. Выходит, что слово «пари» обозначает связь с другими словами: «свободой», «риском», «верой». «Такая избыточность разума, преодолевающего самого себя и открывающегося таким образом собственному грядущему и собственному становлению, такая экспозиция неисчислимому событию – это также несводимое пространство (*l'espacement irréductible*) веры, доверия, верования, без которых нет социальной связи, обращения к иному, порядочной честности, хранения обещания, чести, а значит и клятвы в вере или предоставления залога» [Vo, 210–211]³⁸⁴.

Итак, «разумным» является поведение, выражающее и осуществляющее разум, каким тот проявляется и улавливается в опыте, а значит и в синергии со свободой. С эмпирической точки зрения это изначальное восприятие данности: разум и свобода едины³⁸⁵, *со-живы*, *со-действенны*. Настолько едины, что обретаются в определении друг друга и предназначении друг для друга: свободный разум и разумная свобода.

Концепция разума и свободы *как* власти, наслоившаяся с течением веков, должна преодолеваться, должна быть деконструирована. Таким образом она

³⁸⁴ Такая избыточность разума «открывает рациональное пространство (*l'espace rationnel*) гиперкритической веры, лишенной догм и религии, несводимой ни к каким религиозным или имплицитно теократическим организациям. Это то, что в другом месте я назвал безгоризонтным ожиданием мессианского без мессианизма. Очевидно, что я не усматриваю здесь ни тени иррационализма, обскурантизма или экстравагантности. Эта вера является еще одним способом *сохранять разум (raison garder)*, какой бы безумной она не казалась» [Vo, 211].

³⁸⁵ С исторической точки зрения можно возразить, что все формы рабства (не только в античном мире, но и в Новое время, вплоть до современных тоталитаризмов) опровергают эту данность. Несомненно! Но опровергают они ее именно потому, что эти формы – проявления и следствия концепции разума и свободы, согласованной не с тем, что подсказывает опыт, но с волей к власти. Речь именно о деконструкции этой концепции, исходя из данности, открытой в опыте.

освобождает разум и свободу «ради их собственной сущности»³⁸⁶, открытости и доступности («*пассивное решение*»³⁸⁷, как любит выражаться Деррида) событию. Пассивное решение, осведомленное о том, что *это деконструируется* (*ça se deconstruit*), что деконструкция «уже происходит, действует сегодня, она то, что наступает. Она является историей и *вершит* ее посредством пугающих турбулентностей, в которых мы живем» [Vo, 216]; решение, которое, таким образом, *вершит* и *позволяет наступить* событию; решение, которое осуществляет предпочтение (между «разумным» и «рациональным»³⁸⁸) и задачу (по переводу, спасающему его различные значения³⁸⁹); решение, которое осуществляется с ответственной установкой «сохранять разум (*raison garder*)» [Vo, 217].

Тогда, лишь тогда, возможно будет понять, что деконструкция является разумом, пребывающем в действии, а значит возможно будет говорить о самости и суверенитете разума: «Так он [разум] есть и значит хочет быть *самим собой*, в этом его суверенная самость. Но чтобы напомнить разуму его самость, необходимо также ее уразуметь (*il faut aussi la raisonner*). Разум должен позволить уразуметь себя (*Une raison doit se laisser raisonner*)» [Ibid.]. Суверенная самость вразумленного разума (изначально незначительного, бессильного, немощного, плененного и т. д.) расцветает в некую субъектность, экзистенциальную и этико-юридическо-политическую; в субъектность, наделенную достоинством и способностью отвечать, а, следовательно, быть источником разнообразных

³⁸⁶ Здесь к ним применимо слово *retten* в его хайдеггеровском значении: «*Retten* означает не только “спасти от опасности”, но и “освободить нечто в его собственной сущности” (*etwas in sein eigenes Wesen freilassen*)» [Vo, 159].

³⁸⁷ «Здесь следует помыслить то, что является непостижимым или непознаваемым, свободу, больше не являющуюся властью субъекта, свободу без автономии, гетерономию без порабощения, то есть нечто вроде пассивного решения» [Vo, 210]. Согласно Деррида, возможна свобода без власти, это не бессильная свобода, а *бессильная сила слабости*. Отделяя суверенитет от власти можно восстановить элемент силы, который не является властью. Появляется пространство для свободного суверенитета. Открывается новая возможность. Это возможность суверенитета, не обладающего властью.

³⁸⁸ «Разумное – это то, сохраняя в своем значении *пред-почтение* как таковое, всегда будет *предпочитаемым* – и значит нередуцируемым – по сравнению с преодолеваемым им рациональным [...]. Разумное, как я его здесь понимаю, это рациональность, учитывающая неисчислимое [...], то есть событие того, *что* приходит или того, *кто* приходит» [Vo, 217].

³⁸⁹ «Остается узнать [...], как *переводить*. Например, слово “разумное”. И как приветствовать, вне его латинского контекста (*latinité*), больше, чем на одном языке, хрупкое различие между *рациональным* и *разумным*» [Vo, 217].

связей, социальности, *безусловного принятия иного*. Цитируя Жана Полана³⁹⁰ («Мыслить демократию значит мыслить “первого пришедшего”»), Деррида спрашивает: «Возможно, первый пришедший – это лучший способ для перевода “первого грядущего?”» [Vo, 126]. Так проясняется, что ответственность является структурой отношения, а не дополнительной опцией. Ответственность – это каркас или связующее вещество социального сосуществования. И даже там, где Деррида говорит об аутоиммунитете демократии, проблема, по его мнению, заключается не в том, что приходится иметь дело с общественным механизмом в стиле Фуко, а в подрыве ответственности и свободы.

«Заключить» означает «заново открыть». Я бы хотел, наконец, подвести итог моим размышлениям, выделяя три пункта, в которых подобное «открытие» должно всегда играть роль путеводной звезды.

1. *Предоткрытость этики, этики прежде и по ту сторону всего, в том числе по ту сторону этики, означает неустранимость и не-предшествующесть «этического», которое в свою очередь признает, словно изнутри, неустранимость «юридического».* «Открытость! Открытость!» – с ней связаны все важнейшие слова лексикона Деррида. Для него всякое великое человеческое слово («гостеприимство», «ответственность», «справедливость», «демократия», и т. д.), как тетива, всегда натянутая, направляет стрелы поверх того, что мы говорим осознанно, в поиске большей глубины, поначалу непредвиденной; в сказанном всегда кроется избыток несказанного, который со сменой эпох насыщает слова смыслом. Такая избыточность указывает, с одной стороны, на критичность и внутреннюю неосуществимость истории, а, с другой, на ее полнейшую осуществимость, всегда превосходящую ее саму. Выражаясь по-другому, по отношению к этим словам и *реальность, и познание* асимптотическим образом остаются в пути. Тогда становится понятным, почему Деррида, осмысливая демократию, говорит об ответственности памяти, связанной с наследием и *«ожидающим смыслом»*. Понятие демократии релятивизируется, его можно

³⁹⁰ Жан Полан (1884–1968) – французский писатель, издатель и литературный критик. Был третьим главным редактором престижнейшего литературного журнала «Nouvelle Revue Française», основанного Андре Жидом. После того, как Париж оказался захвачен немцами, Полан заложил духовный фундамент для французского Сопротивления, основав журнал «Résistance».

правильно интерпретировать лишь в более широком временном горизонте, всегда устремленном поверх настоящего мгновения, структурно открытом *грядущему*.

2. *Открытость подразумевает бесконечные апорийные ситуации, бесконечные вариации double bind.* Все встреченные нами полярные оппозиции удивительным образом свидетельствуют о двойной невозможности уменьшить напряжение между двумя полюсами: ни одному за счет другого, ни обоим за счет третьего, казалось бы, высшего термина. В нашем случае за «политико-демократическим», а точнее за выражением «грядущая демократия» стоит признать достоинство синтеза, но никак не в гегелевском значении преодоления или устранения двух первых понятий, а в смысле сохранения или максимального возвышения «этического» и «юридического», и поэтому с ними связаны свобода и равенство. Свобода и равенство, в силу своей амбивалентности, остаются слагаемыми антиномии, которая лежит в самом сердце демократического. В рамках этой антиномии не просто противопоставляется свобода и равенство, а противопоставляются два вида свободы или равенства: исчислимых (определяемых) и неисчислимых (безусловных). Следовательно, утверждение «политико-демократического» не может предполагать редукцию «этического», либо отказ от «этического». Это равнялось бы отрицанию или отказу от ответственности и свободы. Следовательно, было бы ошибкой сводить свободу к «политическому». «Этико-юридическо-политическая» мысль Деррида следует в направлении, противоположном односторонней попытке сосредоточиться на одном измерении, например этическом, посредством механического гарантирования справедливого общества или структуры, согласно которой не «этическое» приводит к «политическому», а, наоборот, «политическое» ведет к «этическому». Отнюдь. «Этическое», «юридическое» и «политическое» неразрывно связаны: они сопровождают друг друга, они «со-ведут» друг друга, а значит либо совместно обретаются, либо совместно утрачиваются. И все же им присуща некая иерархия, не вертикального типа, а хронологическая упорядоченность, последовательность «во-первых» и «затем», порядок предшествования и открытости, или гостеприимства иного в его двойном генитиве.

3. В переплетении «этического», «юридического» и «политического» разыгрывается уникальная динамика «разума» и «свободы». Деконструктивная мысль Деррида обозначает экстремальную опасность, подстерегающую и разум, и свободу в течение всей истории западной мысли, а именно опасность быть истолкованными как *kratos*, «власть». Такая концепция фальсифицирует их истинное значение. Разум и свободу невозможно описать феноменологически или генеалогически, ни как таковые, ни тем более как власть. Левинасовско-дерридианский переворот хайдеггеровской концепции интенциональности, ведет к первенству гостеприимства иного в его двойном генитиве (субъективном: иной нас принимает; объективном: мы принимаем иного) и побуждает нас признать предшествование иного, события, иного приходящего относительно субъекта, то есть относительно разума и свободы, познанных как таковых или как власти. В перспективе, открывшейся благодаря этому перевороту, разум и свобода (или, по-другому, разум теоретический или практический, или эстетический и т. д.) полностью *бес-сильны, без-властны*, и, к тому же, *задеты вторичностью эффекта*, относительно первенства непредшествующего, неисчислимого события иного. Это первенство является тонким лезвием, по которому проходит хрупкое, но устойчивое дерридианское различие между «разумным» и «рациональным». Различие, никогда не оборачивающееся разрывом: «Нам следует мыслить сообща две фигуры рациональности, которые, с одной и с другой стороны границы, отсылают друг к другу и вместе с тем преодолевают друг друга» [Vo, 205].

Отказ признать это различие ведет к одностороннему пониманию разума. Вследствие этого только количественный разум, разум расчета и эксперимента, в принципе рассматривается как истинный, единственный разум. Все остальное – внерационально, его следует последовательно преодолевать и приводить к общему знаменателю, к уровню «точного» знания. Подобная редукция влечет за собой сведение «этического» к «политическому». В этом заключается проблема современной европейской политики. Во Введении был поставлен вопрос: «Что завтра?». «Рациональное» и «разумное» взаимосвязаны, они дополняют друг друга. Сегодня доминирует точка зрения, что «рациональное», или «логическое»,

покрывает весь спектр разума. Все остальное отброшено как иррациональное или алогическое. Мы можем заметить, что отказ от «этического» ради «политического», все более сводимого к технике, связан, прежде всего, не со стремлением избавиться от морального усилия, а с убеждением в иррациональном характере морали. «Этическое» сводится к типологии расчета, к подсчету соотношения между благоприятными и неблагоприятными последствиями некоего действия (консеквенциализм). Расчет приводит к отказу от «этического». И таким образом «юридическое» утрачивает поддерживающую его почву. Низложение «этического» приводит к тому, что «юридическое» больше не может ссылаться на фундаментальный образ справедливости, дарованный ей этическим разумом, и к тому же становится отображением доминирующих концепций и властей (или довода сильнейшего: *la raison du plus fort*). Следовательно, вопрос о потребности демократического общества в этическом мышлении и консенсусе – это вопрос жизни и смерти как для общества, так и для государства. Современную политическую повестку дня составляет разумное (скорее, нежели рациональное) толкование демократии.

Подобное разумное толкование Деррида называет «мыслью о событии». Оно определяет надобность в дальнейшем, уже специальном исследовании позиции Деррида, как уже отмечалось выше, по проблеме соотношения справедливости, демократии и правового государства. Мысль о событии требует:

а) духовной революции-обращения «я», само-экспроприации субъекта, концепции разума и свободы не как власти, а как отличных от «самости, присваивающей инаковость»;

б) раз-основания и кругового расширения понятий разума и свободы: свобода предполагает убежденность, убежденность подразумевает воспитание и критическое отношение к предшествующему ему наследию. Для грядущей демократии вопрос образованности, то есть открытости разума полноте реальности, не менее важен, чем вопрос справедливого распределения и контроля власти;

в) «да», двойного «да» иного и иному, предоткрытости и готовности принять *инаковость* приходящего, *позволить ему прийти* (метаперформативно) и *совершить его приход* (перформативно). Тогда и лишь тогда, разум неожиданным образом, обретает собственную самость. Эта суверенная самость разумного разума (незначительная, бессильная, слабая, находящаяся в плену и т. д.) расцветает в субъектность – экзистенциальную и вместе с тем этико-юридическо-политическую, в субъектность, наделенную достоинством и способностью отвечать, вследствие чего она становится источником социального, источником связи и гостеприимства иного.

Выразительной кульминацией мысли о событии, помещенной Деррида в качестве эпиграфа к тексту «Разбойников», является возглас: «*Veni (Приходи)*».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Тексты Деррида

- AC – L'Autre Cap. La démocratie ajourné [1991]
 Ad – Adieu à Emmanuel Levinas [1997]
 D – La Différance [1968]
 Di – La dissémination [1972]
 DM – Donner la mort [1999]
 ED – L'écriture et la différence [1967]
 EH – De l'esprit. Heidegger et la question [1987]
 ET – Écographies de la télévision [1996]
 FL – Force de loi [1994]
 Gr – De la grammatologie [1967]
 GS – Il gusto del segreto [1997]
 H – De l'hospitalité [1997]
 MPh – Marges de la philosophie [1972]
 PA – Politiques de l'amitié [1994]
 Po – Points de suspension. Entretien [1992]
 Ps1 – Psyché. Invention de l'autre [1987]
 Ps2 – Psyché. Invention de l'autre. T. 2 [2003]
 S – Signéponge [1988]
 UG – Ulysse gramophone – deux mots pour Joyce [1987]
 Vo – Voyous [2003]
 ЭИ – Эссе об имени: Страсти, Кроме имени, Хора [2015]

Тексты Левинаса

- AE – Autrement qu'être [1974]
 TI – Totalité et Infini [1961]

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида / Н. С. Автономова. – М. : РОССПЭН, 2011. – 510 с.
2. Азарова Ю. О. Аристотель и Деррида об этике, дружбе и политике / Ю. О. Азарова // Сибирский философский журнал. – 2017. – Т. 15, № 4. – С. 220–231.
3. Аристотель. О душе : пер. с др. греч. П. С. Попова / Аристотель // Соч. : в 4 т. / Аристотель. – М., 1975. – Т. 1. – С. 369–448.
4. Аристотель. Политика : пер. с др. греч. С. А. Жебелева / Аристотель // Соч. : в 4 т. / Аристотель. – М., 1983. – Т. 4. – С. 376–644.
5. Вайбель П. Теории насилия: Беньямин, Фрейд, Шмитт, Деррида, Адорно / П. Вайбель // Логос. – 2018. – Т. 28, № 1 (122). – С. 261–279.
6. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов : пер. с фр. Н. Н. Казанского, Б. П. Нарумова, С. Г. Проскурина, О. М. Савельевой, Н. Л. Сухачева / Э. Бенвенист; общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М. : Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
7. Библия [Электронный ресурс] // Библия онлайн. – URL: <https://bible.by/> (дата обращения: 07.04.2019).
8. Вайнштейн О. Б. Деррида и Платон: деконструкция логоса / О. Б. Вайнштейн // Arbor Mundi. – 1992. – № 1. – С. 50–73.
9. Ватолина Ю. В. Гостеприимство в предельной интерпретации: Жак Деррида / Ю. В. Ватолина // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. – 2013. – № 1. – С. 3–7.
10. Вдовина А. В. Жак Деррида о двойственности философских текстов и этике деконструкции / А. В. Вдовина // Дискуссия. – 2012. – № 1. – С. 12–14.
11. Вдовина А. В. Этика деконструкции Ж. Деррида в контексте философии постмодернизма / А. В. Вдовина // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2011. – № 11. – С. 202–207.

12. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман. – Репринт 5-го изд. 1899 г. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 686 с.
13. Гаспарян Д. Э. Письмо (в) философии Ж. Деррида / Д. Э. Гаспарян // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2014. – № 3. – С. 62–74.
14. Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида / Д. Б. Голобородько. – М. : ИФ РАН, 2011. – 177 с.
15. Грицанов А. А. Жак Деррида / А. А. Грицанов, Е. Н. Гурко. – Минск : Книжный дом, 2008. – 256 с.
16. Губман Б. Л. И. Кант и Ж. Деррида. О философии в космополитическом смысле / Б. Л. Губман // Философские науки. – 2011. – № 3. – С. 97–107.
17. Губман Б. Л. Конечность человеческого бытия как проблема философии Э. Левинаса и Ж. Деррида / Б. Л. Губман // Философия и культура. – 2011. – № 4 (40). – С. 154–161.
18. Губман Б. Л. Э. Левинас и Ж. Деррида: философия как стратегия социальной критики / Б. Л. Губман // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2007. – № 2. – С. 141–146.
19. Губман Б. Л. Э. Левинас и Ж. Деррида: философская критика дискурса власти / Б. Л. Губман // Философские науки. – 2016. – № 9. – С. 77–91.
20. Губман Б. Л. Э. Левинас и Ж. Деррида: конечность человеческого бытия как философская проблема / Б. Л. Губман // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2009. – № 2. – С. 124–131.
21. Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация / Е. Гурко, Ж. Деррида. – Минск : Экономпресс, 2001. – 320 с.
22. Гурко Е. Тексты деконструкции. *Différance* / Е. Гурко, Ж. Деррида. – Томск : Водолей, 1999. – 160 с.
23. Деррида Ж. «Back from Moscow, in the USSR» / Ж. Деррида // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия : сборник / сост. Рыклин М. К. –

М. : РИК «Культура», 1993. – С. 13–81. – (Философия по краям. Международная коллекция современной мысли : Литература. Искусство. Политика).

24. Деррида Ж. Différance : пер. с фр. Е. Гурко / Ж. Деррида // Ж. Деррида. Тексты деконструкции. Différance / Е. Гурко. – Томск : Водолей, 1999. – С. 124–158.

25. Деррида Ж. Введение : пер. с фр. и нем. М. А. Маяцкого / Ж. Деррида // Начало геометрии / Э. Гуссерль ; послесл. М. А. Маяцкого. – М., 1996. – С. 9–209.

26. Деррида Ж. Глас : пер. с фр. В. Лапицкого [Электронный ресурс] / Ж. Деррида // Комментарии. – 1997. – № 11. – URL: <http://www.commentmag.ru/magazine/archive/11/1.htm> (дата обращения: 07.04.2019).

27. Деррида Ж. Глобализация, мир, космополитизм : пер. с фр. Д. Ольшанского / Ж. Деррида // Космополис. – 2004. – № 2 (8). – С. 125–140.

28. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака : пер. с фр. С. Г. Калининой, Н. В. Сулова Гуссерля / Ж. Деррида. – СПб. : Алетейя, 1999. – 208 с.

29. Деррида Ж. Диссеминация : пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина / Ж. Деррида. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 608 с.

30. Деррида Ж. Насилие и метафизика : пер. с фр. А. В. Ямпольской / Ж. Деррида // Избранное : Трудная свобода / Э. Левинас. – М., 2004. – С. 663–732.

31. Деррида Ж. О грамματοлогии : пер. с фр. Н. С. Автономовой / Ж. Деррида. – М. : Ad Marginem '93, 2000. – 511 с.

32. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только : пер. с фр. Г. А. Михалковича / Ж. Деррида. – Минск : Современный литератор, 1999. – 832 с.

33. Деррида Ж. Письмо и различие : пер. с фр. В. Лапицкого / Ж. Деррида. – СПб. : Академический проект, 2000. – 428 с.

34. Деррида Ж. Письмо и различие : пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина / Ж. Деррида. – М. : Академический проект, 2007. – 495 с.

35. Деррида Ж. Письмо японскому другу : пер. с фр. А. В. Гараджи / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 53–57.

36. Деррида Ж. Позиции: беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта : пер. с фр. В. В. Бибихина / Ж. Деррида. – М. : Академический проект, 2007. – 160 с.
37. Деррида Ж. Поля философии : пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина / Ж. Деррида. – М. : Академический проект, 2012. – 376 с.
38. Деррида Ж. Призраки Маркса : пер. с фр. Б. Скуратова / Ж. Деррида. – М. : Logos altera, 2006. – 256 с.
39. Деррида Ж. Разбойники : пер. с фр. Д. Калугина / Ж. Деррида // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 72. – С. 31–60.
40. Деррида Ж. Существуют ли государства-мошенники? : пер. с фр. Ю. Бессоновой / Ж. Деррида // Логос. – 2003. – № 1. – С. 24–28.
41. Деррида Ж. Улисс-Граммфон : пер. с фр. А. Гараджи [Электронный ресурс] / Ж. Деррида // Комментарии. – 1995. – № 5. – URL: <http://www.commentmag.ru/magazine/archive/5/12der.htm> (дата обращения: 07.04.2019); № 7. – URL: <http://www.commentmag.ru/magazine/archive/7/6der.htm> (дата обращения: 07.04.2019).
42. Деррида Ж. Фармация Платона : пер. с фр. А. В. Гараджи / Ж. Деррида ; комм. А. В. Гараджи // Платоновские исследования. – 2017. – № 1 (6). – С. 113–254.
43. Деррида Ж. Что завтра... Диалог. De quoi demain... Dialogue : пер. с фр. В. Б. Феркеля / Ж. Деррида, Э. Рудинеско. – Челябинск : Цицеро, 2010. – 240 с.
44. Деррида Ж. Шибболет – Schibboleth: Паулю Целану : пер. с фр. В. Е. Лапицкого / Ж. Деррида ; комм. В. Е. Лапицкого. – [2-е изд., испр. и доп.]. – СПб. : Machina, 2012. – 174, [1] с.
45. Деррида Ж. Эссе об имени: Страсти; Кроме имени; Хора : пер. с фр. Н. А. Шматко / Ж. Деррида. – СПб. : Алетейя, 2015. – 190 с.
46. Джойс Д. Улисс : в 2 т. : пер. с англ. В. А. Хинкиса, С. С. Хоружего / Д. Джойс. – СПб. : Азбука, 2014. – Т. 2. – 928 с.

47. Зенкин С. Н. Как переводить Деррида? Философско-филологический спор. Наличие и отличие / С. Н. Зенкин // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 158–163.
48. Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм / И. Ильин. – М. : Интрада, 1996. – 256 с.
49. Кант И. К вечному миру // Соч. : в 6 т. / И. Кант – М., 1966. – Т. 6. – С. 259–309.
50. Карола Ш. Постметафизическое мышление и переосмысление права разума (справедливость в восприятии Лумана, Хабермаса и Деррида) / Ш. Карола // Lex Russica. – 2015. – Т. 99, № 2. – С. 16–25.
51. Кьеркегор С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио : пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева / С. Кьеркегор // Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М., 2018. – С. 13–112.
52. Левинас Э. Гуманизм другого человека : пер. с фр. Г. В. Вдовиной / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. – М., 2004. – С. 591–662.
53. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
54. Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. – СПб. : Алетейя, 2010. – 256 с.
55. Малкина С. М. Деррида и Гадамер: проблема диалога / С. М. Малкина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2012. – № 3. – С. 51–63.
56. Монтень М. Опыты : в 3 кн. / М. Монтень – М., 1979. – Кн. III. – С. 270–271.
57. Найман Е. А. «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: Ж. Деррида, Ж. Делез / Е. А. Найман // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века : сборник статей. – Томск, 1998. – С. 205–217.
58. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. / Ф. Ницше. – М., 1990. – Т. 2. – С. 5–237.

59. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; научн.-ред. совет. : В. С. Степин [и др.]. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 2010–2011.

60. Ольшанский Д. А. Глобализация и Мир в философии Жака Деррида [Электронный ресурс] / Д. А. Ольшанский // Credo new. – 2004. – № 4. – URL: <http://credonew.ru/content/view/438/56/> (дата обращения: 07.04.2019).

61. Ольшанский Д. А. Глобализация и реальность Жака Деррида / Д. А. Ольшанский // Космополис. – 2004. – № 2 (8). – С. 140–146.

62. Ольшанский Д. А. Жак Деррида: Космополитизм как философская проблема / Д. А. Ольшанский // Космополис. – 2005. – № 1 (11). – С. 146–153.

63. Паскаль Б. Мысли : пер. с фр. Э. Линецкой / Б. Паскаль; послесл. и комм. И. Бабанова. – СПб. : Северо-Запад, 1995. – 576 с.

64. Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / Я. Паточка. – Минск : И. П. Логвинов, 2008. – 204 с.

65. Петерс Б. Деррида : пер. с фр. Дм. Кралечкина / Б. Петерс. – М. : Дело, 2018. – 638 с.

66. Петровская Е. В. Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида) / Е. В. Петровская // Философские науки. – 2011. – № 3. – С. 108–115.

67. Петровская Е. Этика закона (М. К. Мамардашвили – Ж. Деррида) [Электронный ресурс] / Е. Петровская. – URL: <http://www.intelros.ru/subject/figures/elena-petrovskaya/12333-etika-zakona-mk-mamardashvili-zh-derrida.html> (дата обращения: 07.04.2019).

68. Платон. Государство : пер. с греч. А. Н. Егунова / Платон // Соч. : в 4 т. / Платон. – М., 1994. – Т. 3. – С. 79–420.

69. Платон. Тимей : пер. с греч. С. С. Аверинцева / Платон // Соч. : в 4 т. / Платон. – М., 1994. – Т. 3. – С. 421–500.

70. Платон. Федр : пер. с греч. А. Н. Егунова / Платон // Соч. : в 4 т. / Платон. – М., 1994. – Т. 2. – С. 135–191.

71. Понж Ф. Солнце, помещенное в пропасть : пер. с фр. А. Мусаяна [Электронный ресурс] / Ф. Понж // livrerusse. – URL: http://jeanvalean.blogspot.com/2013/06/blog-post_3497.html (дата обращения: 07.04.2019).
72. Раппапорт А. Жак Деррида [Электронный ресурс] / А. Раппапорт. – URL: <http://www.ncca.ru/publications.text?filial=2&id=30&listid=1409> (дата обращения: 07.04.2019).
73. Рыклин М. Беседа с Жаком Деррида / М. Рыклин // Деконструкция и деструкция. Беседы с философами / М. Рыклин. – М., 2002. – С. 25–36.
74. Силезиус А. Херувимский странник / А. Силезиус. – СПб. : Наука, 1999. – 506 с.
75. Смирнов В. В. Ж. Деррида и Л. Витгенштейн о проблеме функционирования языка / В. В. Смирнов // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2011. – № 2. – С. 53–61.
76. Смирнов В. В. Ж. Деррида и Дж. Серль: деконструкция versus теория речевых актов / В. В. Смирнов // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2013. – № 4. – С. 171–186.
77. Софокл. Эдип в Колоне : пер. с греч. С. В. Шервинского / Софокл // Трагедии / Софокл. – М., 1988. – С. 93–172.
78. Фекондо А. Деррида и феноменология. Критическое исследование работы «Голос и феномен» / А. Фекондо // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. – 2012. – Т. 10, № 4. – С. 161–167.
79. Фекондо А. Деррида: критика метафизики присутствия / А. Фекондо // Сибирский философский журнал. – 2016. – Т. 14, № 1. – С. 266–279.
80. Фекондо А. Концепция интенциональности Деррида / А. Фекондо // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. – 2013. – Т. 11, № 2. – С. 149–159.
81. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления : пер. с нем. В. В. Библихина / М. Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – 621 с.
82. Электронная Библиотека Диссертаций [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.diss.rsl.ru> (дата обращения: 07.04.2019).

83. Ямпольская А. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт / А. Ямпольская // Социологическое обозрение. – 2014. – Т. 13, № 2. – С. 9–24.
84. A partire da Jacques Derrida / red. di G. Dalmasso. – Milano : Jaca Book, 2007. – 285 p.
85. Althusser L. L'avenir dure longtemps. Autobiographie / L. Althusser. – Paris : Champs-Flammarion, 2013. – 576 p.
86. Arendt H. Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi / H. Arendt ; red. di V. Costa. – Milano : Feltrinelli, 2006. – XXXVIII. – 242 p.
87. Arendt H. Essays in Understanding 1930–1954 / H. Arendt. – New York : Harcourt Brace & Company, 1994. – 458 p.
88. Aristotele. L'anima. Testo greco a fronte / Aristotele ; a cura di G. Movia. – Milano : Bompiani, 2010. – 379 p.
89. Avtonomova N. Derrida en russe / N. Avtonomova // Revue philosophique de la France et de l'étranger. – 2002. – № 2. – P. 85–92.
90. Balthasar H. U. von. Gloria / trad. G. Somnavilla / H. U. von Balthasar. – Milano : Jaca Book, 1976. – Vol. III : Stili laicali. – 344 p.
91. Balthasar H. U. von. Herrlichkeit / H. U. von Balthasar. – Einsiedeln : Johannes Verlag, 1962. – Bd. II : Fächer der Stile, т. 2 : Laikale Stile. – 527 s.
92. Bauman Z. Society Under Siege / Z. Bauman. – Cambridge : Polity Press, 2002. – 288 p.
93. Bauman Z. Stranger at Our Door / Z. Bauman. – Cambridge : Polity Press, 2016. – 125 p.
94. Bennington G. Jacques Derrida / G. Bennington. – Chicago : University of Chicago Press, 1999. – 430 p.
95. Bennington G. Legislations: The Politics of Deconstruction / G. Bennington. – London : Verso, 1994. – 308 p.
96. Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Économie, parenté, société / É. Benveniste. – Paris : Minuit, 1969. – 384 p.
97. Blanchot M. L'amitié / M. Blanchot. – Paris : Gallimard, 1971. – 333 p.

98. Bonicalzi F. Cogito autobiografico? / F. Bonicalzi // A partire da Jacques Derrida / red. di G. Dalmasso. – Milano, 2007. – P. 61–75.
99. Bonicalzi F. Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere / F. Bonicalzi. – Milano : Jaca Book, 2007. – 192 p.
100. Borghesi M. Senza legami / M. Borghesi. – Roma : Studium, 2014. – 312 p.
101. Brunschvicg L. Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne / L. Brunschvicg. – Neuchâtel : Éditions de la baconnière, 1942. – 210 p.
102. Cacciatore F. Note su responsabilità e storicità / F. Cacciatore // A partire da Jacques Derrida / red. di G. Dalmasso. – Milano, 2007. – P. 209–224.
103. Cantillo G. Politica tra ethos e potere / G. Cantillo // Etica e politica. Modelli a confronto / red. di G. Cantillo, A. Donise. – Napoli, 2011. – P. 11–19.
104. Catena M. T. L'ospitalità e le sue leggi secondo la decostruzione di J. Derrida / M. T. Catena // Identità e persona nello spazio mediterraneo / red. di E. Mazarella, R. Bonito Oliva. – Napoli, 1999. – P. 67–87.
105. Certeau M. de. La Fable mystique. XVIIe–XVIIIe siècle / M. de. Certeau. – Paris : Gallimard, 1982. – T. II. – 426 p.
106. Claudel P. Art poétique / P. Claudel. – Paris : Mercure de France, 1907. – 203 p.
107. Clément C. Le sauvage / C. Clément // L'Arc. Jacques Derrida. – 1973. – № 54. – P. 1–3.
108. Colloquio con Jacques Derrida / red. di M. Telmon // Paradosso. – 1992. – № 2. – P. 185–201.
109. Costa V. Giustizia, responsabilità e legge. Un percorso fenomenologico nella filosofia moderna e contemporanea / V. Costa. – Brescia : Morcelliana, 2013. – 144 p.
110. Costa V. Il movimento fenomenologico / V. Costa. – Brescia : La Scuola, 2014. – 320 p.
111. Costa V. La fenomenologia / V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci. – Torino : Einaudi, 2002. – 337 p.

112. Costa V. La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida / V. Costa. – Milano : Jaca Book, 1996. – 192 p.
113. Cusset F. French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis / F. Cusset. – Paris : La Découverte, 2003. – 367 p.
114. D'Agostini F. Analitici e continentali / F. D'Agostini. – Milano : Raffaello Cortina, 1997. – 556 p.
115. Dalmasso G. Dare il nome: Prefazione / G. Dalmasso // Il segreto del nome. Chōra, Passioni, Salvo il nome / J. Derrida ; red. di G. Dalmasso, F. Garritano. – Milano, 1997. – P. 7–34.
116. Dalmasso G. L'eccesso di sapere : Postfazione / G. Dalmasso // Donare la morte / J. Derrida ; trad. it. L. Berta. – Milano, 2002. – P. 187–207.
117. Derrida J. Adieu à Emmanuel Levinas / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1997. – 216 p.
118. Derrida J. Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité» / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1996. – 152 p.
119. Derrida J. Augustine and Postmodernism – Confessions and Circumfession / J. Derrida ; ed. by J. D. Caputo, M. J. Scanlon. – Bloomington : Indiana University Press, 2005. – 265 p.
120. Derrida J. Cogito et histoire de la folie / J. Derrida // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1963. – № 4. – P. 460–494.
121. Derrida J. Comment ne pas parler. Dénégations / J. Derrida // Psyché. Invention de l'autre / J. Derrida. – Paris, 1987. – T. 2. – P. 145–200.
122. Derrida J. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1997. – 64 p.
123. Derrida J. De l'esprit. Heidegger et la question / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1987. – 192 p.
124. Derrida J. De l'hospitalité / J. Derrida // Sur parole. Instantanés philosophiques / J. Derrida. – La Tour d'Aigues, 1999. – P. 63–74.
125. Derrida J. De la grammatologie / J. Derrida. – Paris : Minuit, 1967. – 448 p.

126. Derrida J. Demeure. Maurice Blanchot / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1998. – 144 p.
127. Derrida J. Donner la mort / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1999. – 216 p.
128. Derrida J. Donner le temps. 1. La fausse monnaie / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1991. – 232 p.
129. Derrida J. Du droit à la philosophie / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1990. – 672 p.
130. Derrida J. En ce moment même dans cet ouvrage me voici / J. Derrida // Textes pour Emmanuel Levinas. – Paris, 1980. – P. 21–60.
131. Derrida J. En composant “Circonfession” / Derrida J., S. Augustin. Des Confessions / J. Derrida. – Paris, 2007. – P. 45–61.
132. Derrida J. Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon (entretien avec M. Wieviorka) / J. Derrida. – Paris : Seuil, 2001. – 144 p.
133. Derrida J. Force de loi. Le «Fondement mystique de l’autorité» / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1994. – 160 p.
134. Derrida J. Glas / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1974. – 304 p.
135. Derrida J. Glas. Testo italiano e francese. Ediz. bilingue / J. Derrida ; trad. it. red. S. Facioni. – Milano : Bompiani, 2006. – 1183 p.
136. Derrida J. Ho il gusto del segreto / J. Derrida // Il gusto del segreto / J. Derrida, M. Ferraris ; red. di M. Ferraris. – Roma ; Bari, 1997. – P. 3–108.
137. Derrida J. Il faut bien manger – ou le calcul du sujet / J. Derrida // Points de suspension. Entretiens / J. Derrida. – Paris, 1992. – P. 269–301.
138. Derrida J. Il segreto del nome. Chōra, Passioni, Salvo il nome / J. Derrida ; red. di G. Dalmasso, F. Garritano. – Milano : Jaca Book, 1997. – 184 p.
139. Derrida J. Khôra / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1993. – 112 p.
140. Derrida J. L’animal que donc je suis / J. Derrida. – Paris : Galilée, 2006. – 232 p.
141. Derrida J. L’Autre Cap. La démocratie ajourné / J. Derrida. – Paris : Minuit, 1991. – 128 p.

142. Derrida J. L'écriture et la différence / J. Derrida. – Paris : Seuil, 1967. – 440 p.
143. Derrida J. L'ordine della traccia / J. Derrida ; red. G. Dalmaso // Fenomenologia e società. – 1999. – XXII, № 2. – P. 4–15.
144. Derrida J. La bête et le souverain. Séminaire / J. Derrida. – Paris : Galilée, 2010. – Vol. II : 2002–2003. – 424 p.
145. Derrida J. La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà / J. Derrida. – Paris : Flammarion, 1980. – 562 p.
146. Derrida J. La Différance / J. Derrida // Bulletin de la société française de philosophie. – 1968. – Vol. 62/63. – P. 41–66.
147. Derrida J. La dissémination / J. Derrida. – Paris : Seuil, 1972. – 416 p.
148. Derrida J. La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique / J. Derrida // Marges de la philosophie / J. Derrida. – Paris, 1972. – P. 247–324.
149. Derrida J. La pharmacie de Platon/ J. Derrida // La dissémination / J. Derrida. – Paris, 1972. – P. 77–214.
150. Derrida J. La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl / J. Derrida. – Paris : Presses Universitaires de France, 1967. – 117 p.
151. Derrida J. Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl / J. Derrida. – Paris : PUF, 1990. – 292 p.
152. Derrida J. Limited Inc. / J. Derrida. – Evanston : Northwestern Univ. Press, 1988. – 160 p.
153. Derrida J. Limited Inc. / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1990. – 296 p.
154. Derrida J. Limited Inc. / J. Derrida. – Milano : Raffaello Cortina, 1997. – 286 p.
155. Derrida J. Marges de la philosophie / J. Derrida. – Paris : Minuit, 1972. – 432 p.
156. Derrida J. Mémoires. Pour Paul de Man / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1988. – 256 p.

157. Derrida J. Nombre de oui / J. Derrida // Psyché. Inventions de l'autre / J. Derrida. – Paris, 2003. – T. 2. – P. 239–248.
158. Derrida J. Pas d'hospitalité. Cinquième séance (le 17 janvier 1996) / J. Derrida // De l'hospitalité / J. Derrida, A. Dufourmantelle. – Paris, 1997. – P. 71–137.
159. Derrida J. Passions / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1993. – 104 p.
160. Derrida J. Points de suspension. Entretiens / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1992. – 416 p.
161. Derrida J. Politiques de l'amitié / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1994. – 432 p.
162. Derrida J. Positions / J. Derrida. – Paris : Minuit, 1972. – 136 p.
163. Derrida J. Préjugés – Devant la loi / J. Derrida // La Faculté de juger / J. Derrida. – Paris, 1985. – P. 87–140.
164. Derrida J. Psyché. Inventions de l'autre / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1987. – 656 p.
165. Derrida J. Psyché. Inventions de l'autre / J. Derrida. – Paris : Galilée, 2003. – T. 2. – 320 p.
166. Derrida J. Psyché. Invenzioni dell'altro / J. Derrida. – Milano : Jaca Book, 2008. – Vol. 1. – 478 p.
167. Derrida J. Psyché. Invenzioni dell'altro / J. Derrida. – Milano : Jaca Book, 2009. – Vol. 2. – 384 p.
168. Derrida J. Question d'étranger: venue de l'étranger. Quatrième séance (le 10 janvier 1996) / J. Derrida // De l'hospitalité / J. Derrida, A. Dufourmantelle. – Paris, 1997. – P. 11–69.
169. Derrida J. Ritorno da Mosca / J. Derrida ; red. di V. Vitiello. – Milano : Angelo Guerini e Associati, 1993. – 212 p.
170. Derrida J. Sauf le nom / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1993. – 128 p.
171. Derrida J. Signéponge/Signsponge / J. Derrida. – New York : Columbia University Press, 1984. – 160 p.
172. Derrida J. Signéponge / J. Derrida. – Paris : Seuil, 1988. – 128 p.
173. Derrida J. Spectres de Marx / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1993. – 296 p.

174. Derrida J. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975–1976* / J. Derrida. – Paris : Galilée, 2017. – 184 p.
175. Derrida J. *Ulysse gramophone – deux mots pour Joyce* / J. Derrida. – Paris : Galilée, 1987. – 160 p.
176. Derrida J. *Verso un'etica della comunicazione* / J. Derrida // *Limited Inc.* / J. Derrida. – Milano, 1997. – P. 161–230.
177. Derrida J. *Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* / J. Derrida // *Revue de Métaphisique et de Morale*. – 1964. – № 3. – P. 322–354.
178. Derrida J. *Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* / J. Derrida // *Revue de Métaphisique et de Morale*. – 1964. – № 4. – P. 425–473.
179. Derrida J. *Violence et métaphisique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* / J. Derrida // *L'écriture et la différence* / J. Derrida. – Paris, 1967. – P. 117–228.
180. Derrida J. *Voyous* / J. Derrida. – Paris : Galilée, 2003. – 232 p.
181. Derrida J. *De l'hospitalité* / J. Derrida, A. Dufourmantelle. – Paris : Calmann-Lévy, 1997. – 144 p.
182. Derrida J. *Il gusto del segreto* / J. Derrida, M. Ferraris ; red. di M. Ferraris. – Roma ; Bari : Laterza, 1997. – 194 p.
183. Derrida J. *De quoi demain... Dialogue* / J. Derrida, E. Roudinesco. – Paris : Fayard-Galilée, 2001. – 315 p.
184. Derrida J. *Écographies de la télévision* / J. Derrida, B. Stiegler. – Paris : Galilée-INA, 1996. – 200 p.
185. Derridex. *Index de termes de l'oeuvre de Jacques Derrida* [Ressource électronique] // idixa.net. – URL: <https://idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html> (date d'accès: 07.04.2019).
186. Di Martino C. *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrid* / C. di Martino. – Milano : Guerini Scientifica, 2009. – 205 p.

187. Di Martino C. L'evento, la traccia e l'esperienza. Rilettura di un testo di J. Derrida / C. di Martino. – Milano : CUEM, 1992. – 150 p.
188. Di Martino C. La politica e l'indecostruibile / C. di Martino // Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile / C. di Martino. – Milano, 2001. – P. 169–222.
189. Di Martino C. Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile / C. di Martino. – Milano : FrancoAngeli, 2001. – 224 p.
190. Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed. by D. P. Michelfelder, R. E. Palmer. – New York : Suny Press, 1989. – 368 p.
191. Dizionario dei filosofi / red. del Centro di studi filosofici di Gallarate. – Firenze : Sansoni, 1976. – 1301 p.
192. Dizionario delle idee / red. del Centro di studi filosofici di Gallarate. – Firenze : Sansoni, 1977. – 1302 p.
193. Dizionario etimologico [Risorsa elettronica] // Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana. – URL: <https://www.etimo.it/> (data di accesso: 07.04.2019).
194. Eschilo, Sofocle, Euripide. Tutte le tragedie. Testi greci a fronte / a cura di A. Tonelli. – Milano : Bompiani, 2011. – 3084 p.
195. Fabro C. Introduzione / C. Fabro // Timore e tremore / S. Kierkegaard. – Milano, 1986. – P. 5–19.
196. Facioni S. Derrida, Agostino e “il grande libro delle lacrime” / S. Facioni // L'intrico dell'io / red. di F. Bonicalzi, S. Facioni. – Milano, 2014. – P. 17–32.
197. Facioni S. Giocoforza. Derrida, Genet e la (contro)firma / S. Facioni // La sovranità in legame / red. di G. Dalmasso, S. Maletta. – Milano, 2015. – P. 141–154.
198. Facioni S. Il sogno dello scriba. Jacques Derrida e l'ospitalità della scrittura // S. Facioni // A partire da Jacques Derrida / red. di G. Dalmasso. – Milano, 2007. – P. 139–152.
199. Facioni S. Legge / S. Facioni // Derridario. Dizionario della decostruzione // S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale. – Genova, 2012. – P. 118–129.
200. Facioni S. Limitrofie. Pirati alle frontiere del pensiero / S. Facioni // Phàsis. European Journal of Philosophy. – 2016. – № 4. – P. 71–85.

201. Facioni S. *Salva con nome/save as/enregistrer sous* / S. Facioni // *L'a-venire di Derrida*. – Milano, 2014. – P. 103–120.
202. Facioni S. *Derridario. Dizionario della decostruzione* / S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale. – Genova : Il Melangolo, 2012. – 224 p.
203. Ferraris M. *Introduzione a Derrida* / M. Ferraris. – Roma ; Bari : Laterza, 2008. – 167 p.
204. Ferraris M. *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Derrida* / M. Ferraris. – Milano : Bompiani, 2010. – 110 p.
205. Fonnesu L. *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica* / L. Fonnesu. – Roma : Carocci editore, 2006. – 332 p.
206. Garrigou-Lagrange R. *Cognoscens quodammodo fit vel est alius a se* R. Garrigou-Lagrange // *Revue néo-scholastique de philosophie*. – 1923. – 25^e année, № 100. – P. 420–430.
207. Gasché R. *Europe, or the infinite task. A Study of a Philosophical Concept* / R. Gasché. – Stanford : Stanford University Press, 2008. – 432 p.
208. Gasché R. *Inventions of Difference. On Jacques Derrida* / R. Gasché. – Cambridge : Harvard University Press, 1994. – 286 p.
209. Givone S. *Storia del nulla* / S. Givone. – Roma ; Bari : Laterza, 2006. – XXIII. – 229 p.
210. Guardini R. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* / R. Guardini. – 3 Aufl. – Mainz : Matthias Grünewald Verlag, 1985. – 235 s.
211. *Guida ad Aristotele* / a cura di E. Berti. – Roma ; Bari : Laterza, 2007. – 407 p.
212. Guitton J. *Nouvel art de penser* / J. Guitton. – Paris : Aubier, 1946. – 160 p.
213. Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns* / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1981. – Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. – 533 s.

214. Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns* / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1981. – Bd. 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – 632 s.
215. Heidegger M. *Holzwege. Gesamtausgabe* / M. Heidegger. – Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1977. – Bd. 5. – 382 s.
216. Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache* / M. Heidegger. – Pfullingen : Neske, 1959. – 259 s.
217. Hobsbawm E. J. *Il secolo breve 1914–1991* / E. J. Hobsbawm. – Milano : BUR, 2000. – 720 p.
218. *Il Nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana* / N. Zingarelli ; red. di N. Zingarelli. – Bologna : Zanichelli, 1991. – 2256 p.
219. Janicaud D. *La puissance du rationnel* / D. Janicaud. – Paris : Gallimard, 1985. – 386 p.
220. Kafka F. *Vor dem Gesetz* / F. Kafka. – Berlin : Schocken, 1954. – 80 s.
221. Kearney R. *Derrida's ethical re-turn* / R. Kearney // *Working through Derrida*. – Evanston, 1993. – P. 28–59.
222. Kierkegaard S. *Timore e tremore* / S. Kierkegaard ; red. di C. Fabro. – Milano : BUR, 1986. – 192 p.
223. *L'a-venire di Derrida*. – Milano : Mimesis, 2014. – 376 p.
224. *La Bibbia di Gerusalemme*. – Bologna : EDB, 1991. – 2718 p.
225. *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida* / sous la direction de M.-L. Mallet. – Paris : Galilée, 2004. – 632 p.
226. *Le passage de frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy-la-Salle 1993*. – Paris : Galilée, 1994. – 583 p.
227. Levinas E. *Au delà du verset. Lectures et discours talmudiques* / E. Levinas. – Paris : Minuit, 1982. – 233 p.
228. Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* / E. Levinas. – La Haye : Nijhoff, 1974. – 233 p.
229. Levinas E. *Humanisme de l'autre homme* / E. Levinas. – Montpellier : Fata Morgana, 1972. – 120 p.

230. Levinas E. La mort et le temps. Cours de 1975–1976 / E. Levinas // Cahier de l'Herne. – 1991. – № 60. – P. 21–75.
231. Levinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Levinas. – La Haye : Nijhoff, 1961. – 284 p.
232. Levinas E. Tout autrement / E. Levinas // L'Arc. Jacques Derrida. – 1973. – № 54. – P. 33–37.
233. Libertson J. Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication / J. Libertson. – The Hague : Nijhoff, 1982. – 355 p.
234. Littré É. Dictionnaire de la langue française / par É. Littré [Ressource électronique]. – URL: <https://www.littre.org/> (date d'accès: 07.04.2019).
235. Lubac H. de. Augustinisme et théologie moderne / H. de Lubac. – Paris : Aubier, 1965. – 338 p.
236. Lubac H. de. Deux Augustiniens fourvoyés : Baïus et Jansénius / H. de Lubac // Recherches de science religieuse. – 1931. – 21/4. – P. 422–443, 513–540.
237. Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida. – Grigny : Éditions Paroles d'Aube, 1999. – 144 p.
238. Mazzarella E. L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo / E. Mazzarella. – Macerata : Quodlibet, 2017. – 224 p.
239. «Michel de Certeau» // Cahiers pour un temps. – Paris : Centre Georges Pompidou, 1987. – № 12. – 253 p.
240. Mondin B. Etica e politica / B. Mondin. – Bologna : ESD, 2014. – 360 p.
241. Mondin B. I grandi paradigmi morali / B. Mondin // Etica e politica / B. Mondin. – Bologna, 2014. – P. 9–50.
242. Montaigne M. de. Œuvres complètes / M. de Montaigne. – Paris : Gallimard, 1963. – 1824 p.
243. Mounier E. Traité du caractère / E. Mounier. – Paris : Seuil, 1946. – 800 p.
244. Nancy J.-L. L'expérience de la liberté / J.-L. Nancy. – Paris : Galilée, 1988. – 215 p.

245. Pacilé M. T. La sfida di una politica «impossibile»: J. Derrida e la Legge incondizionale dell'Ospitalità / M. Pacilé // *Heliopolis. Culture Civiltà Politica*. – 2018. – Anno XVI, № 2. – P. 83–100.

246. Parisi C. La camera oscura. Teorie e metafore della coscienza nella filosofia del seicento / C. Parisi. – Pisa : Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Filosofia, Università di Pisa, 2010. – 358 p.

247. Pascal B. *Pensées et opuscules* / B. Pascal ; éd. Léon Brunschvicg. – Paris : Hachette, 1909. – IX. – 807 p.

248. Pascal. *Pensieri. Testo francese a fronte* / B. Pascal ; a cura di A. Bausola. – Milano : Bompiani, 2016. – 560 p.

249. Patočka J. *Saggi eretici di filosofia della storia* / J. Patočka; red. di M. Carbone. – Torino : Piccola Biblioteca Einaudi, 2008. – XXXVII. – 184 p.

250. Peeters B. *Derrida* / B. Peeters. – Paris : Flammarion, 2010. – 740 p.

251. Petrosino S. *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione* / S. Petrosino. – Milano : Jaca Book, 1997. – 368 p.

252. Petrosino S. *L'assioma assoluto : Introduzione* / S. Petrosino // *Donare la morte* / J. Derrida. – Milano, 2002. – P. 7–36.

253. Petrosino S. *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Levinas : Introduzione* / S. Petrosino // *Addio a Emmanuel Levinas* / J. Derrida ; trad. it. di S. Petrosino, M. Odorici. – Milano, 1998. – P. 9–51.

254. Pipes R. *La rivoluzione russa – dall'agonia dell'ancien régime al terrore rosso* / R. Pipes; versione italiana a cura di L. A. Dalla Fontana : 2 vol. – Milano : A. Mondadori, 1995.

255. Platone. *Tutti gli scritti* / Platone ; a cura di G. Reale. – Milano : Bompiani, 2008. – 1852 p.

256. Ponge F. *Il partito preso delle cose* / F. Ponge; trad. it. J. Risset. – Torino : Einaudi, 1979. – 140 p.

257. Ponge F. *Le parti pris des choses* / F. Ponge. – Paris : Gallimard, 1942. – 86 p.

258. Ramond Ch. *Derrida politique* / Ch. Ramond // *Cités. Philosophie, Politiques, Histoire*. – 2007. – № 30. – P. 143–151.

259. Ramond Ch. *Le vocabulaire de Derrida* / Ch. Ramond. – Paris : Ellipses, 2001. – 72 p.
260. Reale G. *Storia della filosofia greca e romana* : 10 vol / G. Reale. – Milano : Bompiani, 2004.
261. Reale G. *Storia della filosofia dalle origini a oggi* : 14 vol. / G. Reale, D. Antiseri. – Milano : Bompiani, 2010.
262. Regazzoni S. *Decostruzione* / S. Regazzoni // *Derridario. Dizionario della decostruzione* / S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale. – Genova, 2012. – P. 59–70.
263. Regazzoni S. *Democrazia* / S. Regazzoni // *Derridario. Dizionario della decostruzione* / S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale. – Genova, 2012. – P. 71–83.
264. Regazzoni S. *Derrida. Biopolitica e democrazia* / S. Regazzoni. – Genova: Il Melangolo, 2012. – 105 p.
265. Regazzoni S. *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida* / S. Regazzoni. – Genova : Il Melangolo, 2006. – 572 p.
266. Resta C. *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida* / C. Resta. – Torino : Bollati Boringhieri, 2003. – 138 p.
267. Resta C. *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida* / C. Resta. – Genova : Il Melangolo, 2016. – 233 p.
268. Risset J. *De varietate rerum, o l'allegria materialista: Introduzione* / J. Risset // *Il partito preso delle cose* / F. Ponge. – Torino, 1979. – P. V–X.
269. Schieder T. *Hermann Rauschning "Gespräche mit Hitler" als Geschichtsquelle* / T. Schieder. – Opladen : Westdeutscher Verlag, 1972. – 100 s.
270. Silesius A. *Il pellegrino cherubico. Testo tedesco a fronte* / A. Silesius ; red. di G. Fozzer, M. Vanni. – Cinisello Balsamo (Mi) : Edizioni Paoline, 1992. – 752 p.
271. Sophocle. *Tragédies. Tome III: Philoctète – Œdipe à Colone: Français, Grec ancien* / avec la contribution de: J. Irigoin; texte établi par: A. Dain; traduit par: P. Mazon. – Paris : Les Belles Lettres, 2013. – VIII. – 288 p.
272. Thomas Aquinas. *Sententia libri De anima* // S. Thomae De Aquino Opera Omnia [Electronic resource]. – URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (access date: 07.04.2019).

273. Valéry P. Regards sur le monde actuel / P. Valéry. – Paris : Librairie Stock, Delamain et Boutelleau, 1931. – 214 p.
274. Vattimo G. Derrida e l'oltrepassamento della metafisica / G. Vattimo // La scrittura e la differenza / J. Derrida. – Torino, 2002. – P. VII–XXIV.
275. Vattimo G. Le avventure della differenza / G. Vattimo. – Milano : Garzanti, 2001. – 201 p.
276. Vergani M. Jacques Derrida / M. Vergani. – Milano : Mondadori Bruno, 2000. – 224 p.
277. Vitale F. Différance / F. Vitale // Derridario. Dizionario della decostruzione / S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale. – Genova, 2012. – P. 84–93.
278. Vitale F. Il testo, il vivente. Biodecostruzione II / F. Vitale // L'a-venire di Derrida. – Milano, 2014. – P. 137–154.
279. Vitale F. Politiche della casa. Note su Jacques Derrida, architettura e decostruzione // Costruire Abitare Pensare / red. di F. Filipuzzi, L. Taddio. – Milano, 2010. – P. 342–357.
280. Vitiello V. De Amicitia. Derrida critico di Schmitt / V. Vitiello // Fogli Campostrini. – 2012. – Vol. 3, № 3. – P. 49–63.
281. Wahl Fr. Le singulier à l'épreuve / Fr. Wahl // Roland Barthes et la photo: le pire de signes. – Paris, 1990. – P. 14–21.