Автор: словарь
15.03.2008 07:46 -

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. в 1930) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер "Парижской школы" (1980 — 1990-е). Преподавал в Сорбонне (1960—1964), Высшей Нормальной школе, Высшей школе социальных исследований (Париж), организатор "Группы исследований в области философского образования", один из инициаторов создания Международного философского колледжа (1983).

Основные сочинения: "Нечто, относящееся к грамматологии" (1967), "Голос и явление" (1967), "Письмо и различие" (1967), "Поля философии" (1972), "Рассеивание" (1972), "Позиции" (1972), "Похоронный звон" (1974), "Шпоры. Стили Ницше" (1978), "Почтовая открытка. От Сократа к Фрейду и далее" (1980), "Психея: изобретения другого" (1987), "И подписано: Понж" (1988), "Призраки Маркса" (1993), "Хора" (1993), "Сила закона" (1994), "Монолингвизм другого" (1996), "Прощайте — Эммануил Левинас" (1997), "Местопребывание. Морис Бланшо" (1998) и др. (всего около 40 книг). В оригинальной философской концепции, известной как деконструктивизм, Д. интерпретирует мотивы философских размышлений Г.Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера и др. Объектом ревизии для Д. становится вся классическая западно-европейская философская традиция. В принципе Д. не отрицал одну из составляющих идеи "конца истории", гласившую, что философия суть внешне толерантная, жесткая имперская "идеология" западного этноса (в данном контексте критерием "идеологизма" выступает амбиция частного дискурса на статус абсолютного, универсального). По мысли Д., недостаток такого интеллектуального хода состоит в том, что пороки философии осмысливаются на ее собственном языке.

Идет поиск еще более универсальной философии, что означает программу создания расширенного и — что более важно — исторически перспективного рационализма. Д. отвергает данный проект: "Мы просто верим в абсолютное знание как в завершение, если не как в конец истории. [...] Для того, что "берет начало" в этом случае "по ту сторону" абсолютного знания, требуются

неслыханные мысли, которые стараются встретиться друг с другом через воспоминание о старых знаках". Д. полагает, что подвергнуть сомнению абсолютность разума традиционными интеллектуальными средствами неосуществимо: "...бросить вызов против него можно лишь воззвав к нему, протестовать против него можно лишь в нем самом, он оставляет нам на своем собственном поле лишь возможность прибегнуть к стратагеме или стратегии. [...]

Будучи способной действовать лишь

внутри разума, революция против разума как только изрекает себя, сразу же

приобретает ограниченную протяженность того, что на языке министерства внутренних дел как раз и называют волнениями". Выход из этого состояния Д. усматривает в следующем (это, в известном смысле, можно полагать главной целью его творчества): говорить так, чтобы ничего не сказать (в любом другом случае мы либо оправдываем разум, либо разумно критикуем его, что равно бессмысленно). Стратегема или стратегия деконструкции предполагает "молчаливый" умысел "говорящего субъекта", задумавшего заговор против Логоса. В работе "Письмо и различие" Д. замечает Левинасу следующее: разговаривая с китайским гражданином, единственно возможным способом сделать вид, что ты владеешь китайским языком, является обратиться к этому самому гражданину по-китайски.

Соответственно: дискутировать с Разумом на его языке можно только притворяясь, что ты притворяешься; целью выступает убийство тиранического разума. Если заговорщик, по Д., притворится, что он притворяется, — замысел удастся. Но замысел этот должен скрываться в голове, но вне языка, — никогда не будучи выговоренным.

Другие планы обречены на неудачу: по мысли Д., "когда Левинас говорит против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил". В статье про Батая ("Письмо и различие") Д. отмечает: "Описывая этот симулякр, немыслимый для философии, чья задача слепа, Батай, конечно же, должен сделать вид, что говорит на гегелевском языке". Стратегема Д. состоит не в "молчаливом мышлении": речь идет об отторжении однозначности философского языка за его двусмысленность. (Эта задача была сформулирована Д. уже в первом опубликованном тексте: Введении к "Началу геометрии" Гуссерля.) По мысли Д., проблема, в частности, состоит в том, что "ошибочно" отождествляют (Д. именует это "эмпиризмом") "истины факта" и "истины разумные" (истины "первоначального" факта). Основание этих последних состоит не в способности разума постигать, познавать вещи a priori, а в отношении разума к этому "первоначальному факту", в отношении к чему-то иному. Место тождества "я=я" занимает

различие: "эмпиризм", согласно Д., есть "сон чисто гетерологический в своем источнике мысли. Чистое мышление чистого различия. [...]

Мы говорим сон, потому что он исчезает с наступлением дня и с восходом языка". Аристотелевское "необходимо остановиться" на уровне некоего "первоначального факта" Д. вслед за неокантианцами считает "философской безответственностью". Феноменологию, по мысли Д., необходимо "пересечь", дабы не остаться в лоне позитивизма. Философическое вопрошание, по его мнению, должно быть бесконечным, то есть безукоризненным с точки зрения духа и буквы эмпиризма, но цель этого кардинально иная — элиминация традиционной метафизики как "метафизики наличия". Размышления по этому спектру вопросов Д. начал еще во Введении к "Началу геометрии" в контексте проблем осуществимости феноменологии истории как

определенной теории.

По Гуссерлю, бытие не может не идентифицироваться со смыслом, бытие не может не являться для нас. Гуссерлианский "принцип принципов" полагает основанием истинности суждения относительно вещи интуицию вещи, наличествующей "собственной персоной"; этот принцип фундирован аксиомой постоянного отличия оригинала (интуиции, называемой "изначально дающей" самою вещь собственной персоной) и производного от нее продукта (интенции сознания, которые не были осуществлены посредством интуиции).

Таким образом, "сама вещь" выступает "открывающим фактом", существующим лишь единожды.

В границах исторической феноменологии гуссерлевская идея "Живого Настоящего" предполагает то, что прошлое удерживается настоящим, настоящее же содержит наброски будущего. Из этого следует, что настоящее одновременно уже-прошедшее и только-наступающее; следовательно,

еще-настоящее прошлое и уже-настоящее будущее конституируют: а) настоящее, которое уже-не-настоящее (прошлое людей), и б) настоящее, еще-не-наступившее (будущее людей).

Вот такая своеобычная двуипостасность настоящего, его несовпадение с самим собой и продуцируют различие. Гуссерль полагал возможным ходом к осмыслению такой ситуации противопоставление "в принципе/фактически" ("en droit/en fait"). Согласно Д., возможна наша встреча с наличествующими памятниками, смысл которых для нас не очевиден (у Д. "ускользает" от человека). Таковые памятники выступают наличествующими следами (см. След) прошлого, людям о них ничего не известно.

Таким образом, оказывается невозможным установить, чем было это прошлое в собственную бытность настоящим. Тем не менее, даже в том случае, когда нам не удается совместить: а) смысл памятника (следа) "для них" (в его собственном прошлом) и б) смысл "для нас" следа, (для нас) лишенного смысла, — мы a priori убеждены в том, что это осмысляемое нами прошлое в свою бытность настоящим имело все качества (для нас) настоящего.

Иное оказывается тем же самым. В итоге история оказывается "чистой историей смысла", трансляцией смысла через поколения.

В русле рассуждений Гуссерля, комментируемых Д.

(Введение к "Началу геометрии"), история оказывается в принципе однозначной, даже если

фактически полная отрешенность смысла неосуществима: при этом данное тождество бытия (и наличного и прошлого), с одной стороны, и смысла — с другой, достижимо никак не сегодня, а лишь "в бесконечности". В "снятом" виде историческая феноменология являет собой философскую модель, демонстрирующую движение абсолюта, источника смысла (в данном контексте — Ego) к размещающемуся на бесконечной дистанции и перманентно отодвигающемуся "телосу" (термин Гуссерля) или он же: Логос, Бог, Идея (в кантовском смысле) совершенного общества. Как отмечает Д., если в такой версии "истинное" тождественно "истинному для меня", то — как следствие — именно

"Я" (в статусе Бога) оказывается у Гуссерля творцом вечных истин. Поскольку же нам заранее известно, что обретение Я такового статуса отложено в бесконечность, постольку финальное отождествление бытия и смысла никогда не состоится. Двусмысленность или, по Д., "исходное различие" смысла и бытия не может быть преодолено конечным триумфом однозначного смысла. Позже это "исходное различие" Д. обозначит неографизмом "различание" (см. Differance).

Весьма существенно, что, по мысли Д., differance содержит кроме смысла "не быть тождественным", также и смысл "откладывать на более поздний срок". (В этом контексте настоящее всегда представляет собой отличенное настоящее, ибо лишь став прошлым оно окажется "настоящим настоящим".) По мысли Д., история существует лишь постольку, поскольку настоящее как бы "опаздывает по отношению к самому себе". Согласно Д., без "во-вторых" не может быть "во-первых": "единственный раз" не может быть "началом" ни для чего. Вторичное не просто сменяет первичное; оно по сути конституирует его, позволяет ему быть первичным усилием собственного запаздывания. "Во-вторых" у Д. суть предварительное условие первичности того, что "во-первых": "первоначальным является именно не-начало". Д. в книге

"Голос и феномен" подчеркивает то, что в начале располагаются повторение и представление: "ре-презентации", таким образом, отказывается в праве на существование, ибо первичной презентации не могло быть. Отдельным результатом реализации данного "принципа не-принципа" (Д. при его помощи подвергает деконструкции "принцип принципов" Гуссерля) выступает тезис первичности знака, а не вещи — то есть знака, а не референта, знаком которого призван быть этот знак.

Следствиями такого тезиса Д. оказываются следующие его идеи: 1) Язык не может рассматриваться как "выражение" (ре-презентация) молчаливого "переживаемого" (первой презентации). 2) Письменность есть "знак знака", графический знак замещает устный знак, который есть знак вещи: "письменность является преимущественно дополнением, так как она обозначает ту точку, в которой дополнение открывается как дополнение дополнения, знак знака, заменяющий уже означающее слово" — см. Грамматология. По мысли Д., традиционалистское подчинение письменности слову является предубеждением, и — что более важно — определение графического применимо для определения любого знака: любой знак есть обозначающее,

обозначаемое которого есть другое обозначающее, но никогда "самая вещь", каковой она предстает перед нами. Д. акцентирует:

"То же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного". Д. выходит из традиционалистской "логики тождества", при этом его заботит проблема: осуществимо ли выйти за пределы диалектики, не прибегая к ее инструментарию. (Свободное использование метафоры представляет для Д. горизонт гуманитарного знания; за ним /горизонтом — А.Г./ — качественно отличное от простой полисемии, не контролируемое человеком "рассеяние" смысла.) Или напротив: не является ли выход за границы диалектики неизбежно диалектическим.

По мысли Д., "логика дополнительности" (см. Дополнительность) в определенной мере близка диалектике: эта логика "стремится к тому, чтобы извне превратилось бы во внутри, чтобы иное и недостаточность дополнили друг друга, подобно плюсу, который заменяет минус, к тому, чтобы то, что добавляется к чему-либо, замещало недостаточность этой вещи, чтобы недостаток как внешняя сторона овнутренности был бы также уже внутри изнутри". Согласно Д., настоящее может выступать настоящим лишь при том условии, что оно соотносится с отсутствующим, дабы стать отличным от него (отличным от отсутствующего, которое есть прошлое или будущее) (см.

Метафизика отсутствия). По Д., вводящего понятие "след" (см. След), след выступает наличествующим знаком той вещи, которая отсутствует, — знаком, оставленным этим отсутствующим после его перемещения туда, где оно наличествовало; любое же наличествующее, с точки зрения Д., несет след отсутствующего, его ограничивающего. Отсутствующее конституирует, придает бытие наличествующему, которое собственно само и является бытием. В этом контексте, по убеждению Д., необходимо помыслить "изначальный след", наличествующий след прошлого (по Д., "абсолютного прошлого"), никогда не имевшего места.

По мысли Д., осуществляемая им деконструкция метафизики, написанной понятийными средствами гегелевской терминологии, а также введение им понятия "differance" результируются "одновременно незначительным и радикальным смещением", итогом

которого станет "бесконечная", "не могущая никогда завершиться" дискуссия с Г.Гегелем. Д. пишет ("Голос и феномен") о полемике "между философией, которая всегда есть философия присутствия, и мышлением не-присутствия, которое не является ни неизбежной противоположностью первой, ни обязательным размышлением о негативном отсутствии, т.е. теорией не-присутствия как бессознательного". "Мышление не-присутствия" у Д. сосуществует с философией, которая "есть всегда" и которая выступает как мышление о наличествующем, постулирующее приоритет последнего над отсутствующим. Согласно Д., "как иначе можно мыслить бытие и время, как не исходя из настоящего, как не в форме настоящего, а именно как не исходя из вообще теперь, которое ни один опыт не может по определению покинуть? Опыт мышления и мышление опыта всегда имеют дело лишь с настоящим". Д. полагает, что для опыта элиминация настоящего невозможна: он всегда переживание, испытание настоящего. Противополагая "философию" (которая у Д. всегда есть философия наличного, настоящего — философия присутствия) и "мышление-не-присутствия" (которое предполагает соответствующий "опыт-мышления-не-присутствия"), Д. отдает предпочтение высшему "тождеству", сокрытому в опыте Текста. В любом тексте, по мысли Д., содержатся два текста: "два текста, две руки, два взгляда, два слушания. Вместе и одновременно раздельно". Как утверждает Д., всегда легко отыскать первый текст — текст классический, в нем безраздельно доминирует идея присутствия, он неукоснительно соблюдает пиетет по отношению к разуму: в его рамках допустимо лишь осуждение недостаточной разумности во имя того же разума. Этот первый текст, по мысли Д., одновременно содержит некие следы иного текста — иного и того же самого. При этом совместить эти два текста, согласно Д., невозможно никоим образом: их синтез был бы осуществим как итог "преодоления" их "отличия". Второй же текст являет собой, по Д., лишь "смещенную похожесть" первого.

Чтение общего текста требует, по мнению Д., особой "двойной науки" (именно так была озаглавлена статья в книге "Рассеяние"). "Мышление-не-присутствия", согласно Д., являет собой "свое-иное" традиционной метафизики: имманентная двойственность последней придает ей статус собственного симулякра (см. Симулякр). Эта "смещенная похожесть" больше похожа, по мысли Д., на "едва ощутимую завесу", легкое колыхание которой посредством языковых игр прочтения может трансформировать "мудрость" первого текста в "комедию" второго. Именно наличие двух текстов в едином тексте провоцирует, обусловливает трансгрессию (см. Трансгрессия) первого (открытого) текста в текст скрытый.

Данная процедура предполагает акцентуацию двузначности таких содержащихся в тексте слов и терминов, двойной смысл которых никоим образом нельзя преодолеть. Только такая акцентуация способна, согласно Д., проявить этот второй, ранее скрытый, текст — симулякр текста исходного. Так, например (статья "Двойная наука"), Д. сопоставляет слово "гимен" в текстах Малларме и гегелевский термин "тождество": по Д., первое являет собой симулякр второго. Ибо: "гимен" есть слово для обозначения девственной плевы девственницы и — одновременно — для обозначения уз Гименея. Гимен как девственность существует, когда не существует гимена как соития; не

существует гимена как девственности, когда существует гимен как брак. Таким образом, по Д., гимен в равной степени есть различие (между "снаружи" и "изнутри" девственницы, между желанием и осуществлением желания) и уничтожение этого различия. "Гимен", согласно Д., есть уничтожение "различия между различием и не-различием".

И таким образом подвергается деконструкции идея тождества Гегеля: тождество между различием и не-различием оказывается неотличимым от тождества (по Гегелю) между тождеством и не-тождеством. Немыслимо ответить на вопрос: являются ли или нет различие и диалектическое тождество одним и тем же. Различие и тождество равно переходят друг в друга, оборачиваются друг другом, подобная языковая игра бесконечна: в ней, по словам Д., проигравший выигрывает, а одержавший победу терпит поражение.

По мысли Д., "помимо всех великих слов философии, которые в целом мобилизуют внимание, — разум, истина, принцип, — принцип основания говорит также о том, что основание должно быть дано. [...] Нельзя отделять этот вопрос об основании от вопроса, направленного на это "нужно" и "должно быть дано". "Нужно", как представляется, таит в себе самое существенное в нашем отношении к принципу. Оно отмечает для нас существование, долг, долженствование, требование, приказание, обязательство, закон, императив.

С этого момента основание может быть дано, оно должно быть дано". Другими словами, как полагает Д., "мыслить бытие" есть задача вечная и неизбывная; поиск того, "почему" — процесс бесконечный. (См. также Рассеивание, Грамматология, Бинаризм, Деконструкция, Differance, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия, Метафизика отсутствия, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Пустой знак, След, Трансцендентальное означаемое, Хора.)

А.А. Грицанов