

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2020-18-1-155-170

Деррида: деконструкция этическо-юридическо-политического. Уточнение методологии

A. Фекондо

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Неотложность вопроса о том, что происходит сегодня, предполагает обращение к категориям, позволяющим осознать, что имеет место эпоха перемен, и оценить их последствия. Этническому ницшеанскому перевороту, беспрецедентному этико-политическому кризису и новому тоталитаризму, в его *soft*-версии, Деррида отвечает осмыслением опыта абсолютного предшествования этики Э. Левинаса. В сердце этики Деррида как гостеприимства и деконструкции мы встречаем справедливость и закон. Именно это измерение апорийного структурного взаимного проникновения «этического» и «юридического» ведет к иному осмыслению «политического», самой высшей формой которого, согласно Деррида, выступает «грядущая демократия».

Ключевые слова

деконструкция, нигилизм, этика, Левинас, гостеприимство, принятие, открытость, «да», ответственность, справедливость, закон, право, апорийность, политическое, демократия, методология

Для цитирования

Фекондо А. Деррида: деконструкция этическо-юридическо-политического. Уточнение методологии // Сибирский философский журнал. 2020. Т. 18, № 1. С. 155–170. DOI 10.25205/2541-7517-2020-18-1-155-170

Derrida: Deconstruction of the Ethical-Legal-Political. Methodological Clarification

A. Fecondo

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The answer the urgent question of what is happening today we require categories that can be open and welcoming towards these epoch-changing times and consequences thereof. To Nietzsche's ethical turning point, the unprecedented ethical-political crisis and the new soft totalitarianism, Derrida responds with

© A. Фекондо, 2020

the experience of the absolute precedence of ethics of E. Levinas. At the heart of his ethics of hospitality and deconstruction we encounter justice and law. It is precisely this dimension of the structural aporetic reciprocal interpenetration between “ethical” and “juridical” that leads to a new idea of the “political”, the highest form of which is “democracy to come”.

Keywords

deconstruction, nihilism, ethics, Levinas, hospitality, acceptance, openness, “yes”, responsibility, justice, law, right, apority, political, democracy, methodology

For citation

Fecondo A. Derrida: Deconstruction of the Ethical-Legal-Political. Methodological Clarification. *Siberian Journal of Philosophy*, 2020, vol. 18, no. 1, p. 155–170. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2020-18-1-155-170

Деконструкция и этический нигилизм

Если верно, что мы переживаем даже не эпоху перемен, а смену эпох, то неотложность вопроса о том, что происходит сегодня, предполагает обращение к категориям, позволяющим осознать суть этих изменений и их последствия. Если конец XIX и XX в. заявили о себе декларациями о кризисе этики (Ф. Ницше), кризисе наук (Э. Гуссерль) и кризисе метафизики присутствия (М. Хайдеггер), то XXI век демонстрирует обращение к темам кризиса принадлежностей, трансформации отношений, «текущего общества» (З. Бауман), общества «без связей» (М. Боргези) (Интернет, телевидение, нематериальная экономика, «мондIALIZАЦИЯ» и т. д.). Ж. Деррида, сын «короткого века» (Э. Хобсбаум), уже в 1970-е гг. 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 выражющие его понимание резонанса своего времени и резонанса с этим временем: «Что происходит сегодня?» [Derrida, 1997b. P. 96] («Что вы будете делать сегодня?» [Derrida, 1991. P. 9]), «Каким будет завтра?» [Derrida, 2001].

Что же, по Деррида, происходит сегодня? Эпохальное изменение, одновременно плод и причина беспрецедентного этико-политического кризиса. Итальянский философ Э. 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 “переворот, [который] одновременно есть трансформация формы и образа бытности ценностью”, как бы выступление на первый план нового принципа позиции ценностей» [Mazzarella, 2017. P. 30–31].

Этому ницшеанскому представлению об аннигиляции этоса Деррида отвечает осмыслением опыта *абсолютного предшествования этики* Э. Левинаса как деконструкционного вопрошания об этико-политическом сегодня и о конституировании ответственной субъектности. Вместе с «этическим» «политическим», 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*¹, – любит повторять Деррида².

Французский мыслитель указывает, что онтология (*on-topos-logos*), а значит, политические проявления аристотелевского наследия, неразрывно связывающего онтологическую ценность бытности-присутствующим с *toposом* территории, находится в состоянии деконструкции³. 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 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, делокализации дома, *chez-soi*. Теле-техно-науки делают возможным процесс универсализации опыта, открывая путь для нового тоталитаризма, в его *soft*-версии, тонко разветвленного и инвазивного, т. е. беспрецедентную возможность унификации и стандартизации сингулярностей, отличий, языков. С этим тоталитаризмом, как и с любым другим, необходимо бороться. Х. Арендт справедливо отмечает: «Для борьбы с тоталитаризмом достаточно понять только одно: тоталитаризм – это наиболее радикальное отрицание свободы» [Arendt, 2006. Р. 127]. 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 идет не о том, что нужно переформулировать право с тем, чтобы

¹ Это деконструируется (*fr.*).

² Что касается значения слова «деконструкция», ср., прежде всего: [Derrida, 2003a. P. 12]. Ср. также: [Фекондо, 2016. С. 266–267].

³ «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, 1993. P. 137].

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, приходящему, иному, гостю. Таким образом, политика неотделима от этического измерения, в котором смысл гостеприимства и «мессианского» совпадают. Политическое и этическое взаимно 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 г.⁴ 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 болезненное (ср.: [Derrida, 2003b. Р. 148–151]). Если мы не можем пережить траур, преодолеть горе и боль незаживающих ран, нам приходится считаться с возможностью – здесь снова требуется решение! – бесконечной ответственности.

Ça se deconstruit (это деконструируется). Итак, *ça* деконструкции есть приятие иного, извне, «так же сверху» [Derrida, 2007. Р. 54], 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* (смысл) деконструкции.

Субъект неизменно втягивается и вовлекается, независимо от него самого, в движение деконструирующегося *ça*. Кажется, что всеохватывающий и всепоглощающий процесс *ça* не оставляет никакого места, а значит, и свободы, субъекту, который оказывается заброшен в этот процесс и «осажден» в нем. Без возможности отступления. Однако для Деррида ситуация непреодолимого плена или конечно-

⁴ Террористические акты 11 сентября 2001 г. – серия из четырех координированных актов-самоубийств, совершенных в Нью-Йорке (США) членами террористической организации «Аль-Каида». Погибшие – 2 977 человек. Способ – угон самолета.

сти – это 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*)» [Derrida, 1997a. P. 22]. Как быть справедливыми, – спрашивает Деррида, – коль скоро справедливость есть уже совершающийся процесс, происходящий вне зависимости от «я»? Не затрудня, 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 сторона с необходимостью вовлечена в формирование этического дискурса.

Здесь Деррида пересекается с Левинасом: «Коренной поворот: Левинас предлагает мыслить открытость, в общем исходя из гостеприимства или принятия» [Ibid. P. 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.

Деррида и Левинас

Мы должны анализировать, не исчерпывая его, опыт постепенного сближения Деррида с Э. Левинасом, с мыслителем, который первоначально выступает в роли *alter ego* (другого я) Деррида, объекта его радикальной критики, а позднее его незаменимым другом-учителем, «неиссякаемым источником» (ср. [Ibid. P. 22]) нового способа понимания отношений между философией и этикой, новой этической мысли.

О великой дружбе Деррида и Левинаса, в определенный момент превратившейся во взаимное учительство, со стороны Деррида свидетельствуют три публикации: «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса)» (1964), «En ce moment même dans cet ouvrage me voici (В этот самый момент, в этом произведении, вот я)» (1980), «Adieu (Прощай)» (1997). Схожесть размышлений Деррида и Левинаса обнаруживается и в других работах⁵.

Неоднократно предпринимались попытки противопоставить эссе Деррида 1964 г., как излишне критическое и даже написанное в «логоцентристическом» ключе, его последующим работам, в которых прослеживается близость размышлений

⁵ Например, в «О грамматологии» мы находим Левинасову проблематику следа (ср.: [Derrida, 1967]) и в «Marges de la philosophie (Поля философии)» – утверждение, что «мысль *diffrance* предполагает критику классической онтологии, проведенную Левинасом» [Derrida, 1972. P. 22].

Деррида и Левинаса, в частности, относительно темы ответственности. Дж. Либертсон говорит об «удивительном непонимании Левинаса со стороны Деррида» [Libertson, 1982. Р. 286]. С. Петрозино, один из крупнейших итальянских специалистов по Левинасу и Деррида, считает предположение о радикальном переломе «неприемлемым», а утверждение Либертсона «маловероятным» [Petrosino, 1998. Р. 11]. Действительно, как понять размышления Деррида о письме, не учитывая постоянную отсылку *gramma* (написание) к *ethos* (нрав), изначальное переплетеение 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» [Ibid.]. 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, след иного» [Kearney, 1993. Р. 29]⁶. Факт, что Левинасу, который в 1961 г. опубликовал «Тотальность и бесконечное», Деррида три года спустя «отвечает» в довольно критической манере. В октябре 1964 г. Деррида посыпает Левинасу первую часть своей статьи «Violence et métaphisique» – «эти безрассудные страницы». Левинас сразу же пишет Деррида с благодарностью: «Я хотел бы выскажать 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» (цит. по: [Peeters, 2010. Р. 176]). После публикации работы Деррида в сборнике «L'écriture et la différence (Письмо и различие)» (1967), Левинас «живо благодарил его, не скрывая оговорок. Он воспользовался возможностью, чтобы перечитать посвященные ему страницы, “где столько симпатии соединено со столькими несоответствиями”» [Ibid. Р. 218].

В 1973 г. журнал «L'Arc» посвящает Деррида целый номер. Во введении «Дикарь» К. Клеман говорит о «*déviance de Derrida* (отклонении Деррида)» [Clément, 1973. Р. 1]. Левинас в своей статье, озаглавленной «Tout autrement (Совсем иначе)», после того, как нарисовал «страшный и двусмысленный образ» [Peeters, 2010. Р. 315] деконструкции, говорит: «Подчеркнув первостепенную важность вопросов, заданных Деррида, мы хотели высказать удовольствие от соприкосновения в глубине хиазма (*cœur d'un chiasme*)» [Levinas, 1973. Р. 33–34]. На эти слова Деррида ответит 6 марта 1976 г.: «Сквозь отдаленность, паузы, рассеянность, все трудности,

⁶ Необходимо особо отметить, что в текстах Деррида деконструкция никогда не противопоставляется чему-либо, и тем более метафизике. В рамках деконструктивистского подхода метафизические оппозиции несут в себе риск устранения инаковости. Ср.: [Фекондо, 2016].

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» [Peeters, 2010. Р. 316]⁷. Эти слова Деррида последовали вскоре после его знакомства с «*Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence* (Иначе чем быть, или по ту сторону сущности)» (1974) – критического ответа Левинаса на «*Violence et métaphysique*».

Возможно, ключевым моментом дружбы Деррида и Левинаса стал день «защиты государственной диссертации» Деррида: «Запись философии, исследования об интерпретации письма» 2 июня 1980 г. 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» [Peeters, 2010. Р. 392].

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., тем не менее Деррида в этот раз, обращаясь не к «*Totalité et infini* (Тотальность и бесконечное)», а к «*Autrement qu’être*», принимает стиль письма Левинаса, где утверждается «отсылка к иному как образующий (пред-изначальный) фактор самой философской тематизации идентичности: иной уже, с самого начала активен – и это тезис Левинаса в вопросе об ином; всякое письмо об ином – и это тезис Деррида – с самого начала есть письмо, или лучше сказать, письма к иному» [Petrosino, 1998. Р. 18].

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 Деррида «*De l’esprit* (О духе)» (1987) эта Левинасова перспектива, кажется, пропустит с особой очевидностью.

«Другое понимание этической мысли»

Перевернуть иерархию открытости и гостеприимства означает помыслить «этическую» предоткрытость открытости вообще, т. е. 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

⁷ В «Политиках дружбы» мы найдем заново сердце и дружбу как важнейшие этическо-политические темы. Ср.: [Derrida, 1994b].

в сосредоточении» [Derrida, 1997a. P. 59]. Итак, гостеприимное принятие предшествует и делает возможным открытость и интенциональность, из которых, казалось бы, оно должно проистекать⁸. Как будто, так сказать, игра началась еще до матча, т. е. свобода разыграна-разыгрывает еще до начального свистка.

Вслед за пересмотром соотношения открытости и принятия, и как неизбежное следствие предшествования этики, Деррида указывает на переворот между онтологией – внимание! онтологией а не метафизикой – и этикой⁹. 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» [Derrida, 1997a. P. 14]. Относительно значения такого изменения Деррида 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» [Ibid. P. 21].

В чем заключаются это *новое начало и прыжок*, которого оно требует? В иной интерпретации отношений философии и этики, т. е. «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» [Ibid. P. 15]. Этика по ту сторону всего, даже себя самой! Гиперболический язык Деррида предостерегает нас от того, чтобы свести *иную этическую мысль к любому возможному определению этики*, и открывает нас 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*)» [Ibid. P. 113].

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.

⁸ Левинсовский поворот концепции интенциональности позволяет Деррида, и нам, критически углубить то, что уже сказано нами в нашей работе об интенциональности. Ср.: [Фекондо, 2013].

⁹ Русский философ Б. Л. Губман замечает: «Критикуя онтологическую доминантную направленность западноевропейской философии, Левинас стремится “освободить” метафизику, не отбрасывая ее и придавая ей другую направленность» [2016. С. 79].

«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 о «раз-основании» этики. Что означает «раз-основыывать» этику? Это не значит нанести ей поражение, дискредитировать ее, но парадоксальным образом усилить ее, т. е. признать за ней способность управлять ситуацией, так сказать, *самостоятельно*, и, следовательно, не зависеть от иного.

Здесь мы должны задаться 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» его размышлений, который, в конце концов, он оставит неразрешенным: «Он [вопрос] касался бы отношений между этикой гостеприимства (этикой как гостеприимством) и правом или политикой гостеприимства [...], мог бы обрести классическую форму в образе основы или оправдывающего основания», позволил бы спросить, может ли этика гостеприимства основывать «за пределами семейного очага, в общественном, национальном, государственном или государственно-национальном пространстве право и политику» [Derrida, 1997a. Р. 45].

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* (предположено, но не дано), 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 из этического дискурса Левинаса о гостеприимстве право и политику, право и политику данной определенной ситуации, сегодняшней, близкой нам или далекой от нас» [Derrida, 1997a. Р. 45–46].

Деррида перед лицом этой предполагаемой «невозможности основать, вывести или произвести» формулирует гипотезу о том, что «зияющий провал (*hiatus*) между этикой (первой философией или метафизикой, в том смысле, который Левинас, конечно, придает этим словам), с одной стороны, и правом и политикой, с другой» обязывает нас «иначе мыслить право и политику» и «особенно открывает (курсив наш. – А. Ф.), поскольку это провал, уста и возможность для иного слова, 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» [Ibid. P. 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 оставаться, равнозначна возможности *иначе мыслить право, политику и ответственность*¹⁰.

Деррида не просто соглашается с точкой зрения Левинаса, но развивает и радикализирует ее. Предшествование гостеприимства иного гиперболизируется в деконструкции: им исчерпываются любые возможные этическо-юридические-политические отношения¹¹.

От этического к юридическо-политическому

Размышления Деррида об этическом базируются на том, что я уже должен быть принят иным, бесконечным¹² 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 предизначально, подразумевает переопределение субъектности в терминах гостеприимства. Субъектность приходит в себя внутри движения, в котором, принятая, она принимает иного, которым она уже (была) принята. Поэтому Деррида безапелляционно и антикартизански утверждает, что *субъект есть хозяин / гость*. Не *cogito*, а только *cogitor*. Однако бытность субъекта хозяином / гостем подразумевает определенное отделение: «Оно [сознание себя “у себя”] 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» [Derrida, 1997a. P. 101–102]. Таким образом, согласно Деррида, субъектом человеческий индивид становится и может быть только в качестве члена общества, т. е. как социальное существо.

¹⁰ Именно тут мы можем увидеть, как гиперфеноменологический подход Деррида демонстрирует феноменологию по ту сторону гносеологии. Ср.: [Фекондо, 2012].

¹¹ Раздел «Другой: А-дьё Левинасу» (ср.: [Автономова, 2011. С. 250–261]), несомненно, полезен для понимания отношений Деррида и Левинаса.

¹² По мнению Петрозино, слово «бесконечное» для Деррида означает природу гостеприимства, а для Левинаса – сознание. Ср.: [Petrosino, 1998. P. 43].

Сознание есть гостеприимство: гостеприимство, отвечающее на (принимающее) полученное 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, целое и принцип этики» [Derrida, 1997a. Р. 94].

В русле глубокой связи с трудами Левинаса¹³ 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» [Ibid. Р. 49]. В сердце этики как гостеприимства мы встречаем справедливость и закон. Очень важный момент, когда Деррида свидетельствует об опыте, в котором раскрывается абсолютное предшествование этики как справедливости: «Это опыт, который, как я уже узнал, я буду без конца открывать вместе с Эмманюэлем Левинасом [...] Каждый раз, когда я читаю и перечитываю Эмманюэля Левинаса, я ослеплен (*ébloui*) благодарностью и восхищением, ослеплен этой необходимостью, которая есть не принуждение, но в высшей степени нежная сила, которая обязывает и обязывает не искривлять по-другому пространство *мысли* в 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 предшествованием совершенно иного» (курсив наш. – А. Ф.) [Derrida, 1997a. Р. 22]. Как и всегда, в опыте все рождается единым, дается единым или же, как любят говорить французы, *tout se tient* (все держится).

Так вырисовывается «этическо-юридическая» сфера. Анализ этой сферы предполагает поиск теоретической матрицы деконструктивизма Деррида. Мы синтезировали бы этот «матричный вопрос» с помощью ключевого понятия – декон-

¹³ Именно в этом ключе Деррида возвращается к прочтению трудов Левинаса, сразу после его кончины, начиная с «Totalité et infini», как «необъятного трактата о гостеприимстве» [Derrida, 1997a. Р. 49]. Но в этой теме пересекаются разные традиции, пронизывающие западноевропейскую культуру: еврейская; средневековая; космополитическая и греческая античная традиция (ср.: [Derrida, 1997c; 1997d]). Конtrapунктом к этим дискурсам о гостеприимстве является концепция врага Шмитта [Derrida, 1997a. Р. 161, примеч. 1].

струировать / деконструкция (в глагольной и субстантивной формах). «Деконструировать» означает освободить место для иного, для приходящего, отсутствие желания «заранее закрыть границу» [Derrida, 1991. Р. 68] приходу иного. Деконструкция является опытом невозможного, «опытом иного как иного» [Derrida, 1996. Р. 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» [Derrida, 1997б. Р. 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 совершают иной, которого она хотела бы принять, событие, неподвластное никакому перформативу; она принимает или отзывается, поскольку *вершит*, намеревается *вершить*, практиковать невозможное, иное, событие: «Возможно, существует, – не раз писал Деррида, – один-единственный перформатив, способный ненейтрализовать событие: “да”, согласие, безусловное принятие, которое осуществляется в “да” и ненейтрализует событие, так как в строгом смысле не принадлежит языку» [Facioni, 2014. Р. 30]. 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»¹⁴, осуществить ее на практике, засвидетельствовать о ней: самим жестом деконструкции, самим действием письма. Деррида говорит: «Мне не ведомо ничего более справедливого, чем то, что сегодня я называю деконструкцией» [Derrida, 1994а. Р. 46].

Деконструктивный подход возвращает постоянно Деррида к поставленному вопросу: «Что происходит сегодня?». Этот вопрос Деррида задает не из любви к осведомленности и не ради обличения дезориентированного поведения его современников, а чтобы нашупать красную нить, позволяющую интерпретировать личную историю как историю гражданскую и политическую. Эта нить изнутри сшивает «этическо-юридическую» сферу с «политическим».

Этика гостеприимства для Деррида является и генеалогией субъектности: я должен быть изначально принят другим предваряющим (*pre-veniente*), дабы стать тем постоянно становящимся (*di-veniente*) субъектом, коим являюсь. Предшествование иного показана Деррида в некоторых опытах, асимметричных и гетерогенных: «да», «подписи», «ответственности», «гостеприимства». Стоит рассматривать эти опыты. «Да», «подпись», «ответ», «гостеприимство» всегда и прежде

¹⁴ Деррида заимствует выражение “совершить истину” (*veritatem facere*) у Августина Иппонийского. «Деконструкция философии не отказывается от истины. [...] Суть в том, чтобы помыслить иную связь с истиной» [Derrida, 1997б. Р. 11].

всего исходят от иного. Этот иной вызывает субъекта, помещает его в определенное отношение и подвергает это отношение неизмеримости бесконечного: «Отношение с иным, то есть справедливость, согласно закону, который призывает сдаться перед иным бесконечным предшествованием совершенно иного» [Derrida, 1997a. Р. 22]. Изнутри этого отношения мы должны бы восстанавливать и пояснить апорийный характер этого этико-юридического пути, его этапы также насыщены апорийными ситуациями: от отношений безусловного Закона с условными законами до отношений права со справедливостью, мысль Деррида разворачивается через апории самой справедливости в ее неразрешимости и в ее соотнесенности с ответственностью. Деконструкция постоянно конфигурируется в новых апорийных ситуациях, и в виде апорийных ситуаций позволяет нам понять их, как на этическом, так и на юридическом уровнях, а также на политическом. Каждая из этих апорийных ситуаций, в которую погружается деконструкция, служит примером «единого апорийного потенциала, бесконечно приумножающегося» [Derrida, 1994a. Р. 48].

Именно это измерение апорийного структурного взаимного проникновения «этического» и «юридического» ведет к иному осмыслению «политического», самой высшей формой которого, согласно Деррида, выступает «грядущая демократия». С одной стороны, этика и связанные с ней понятия («да», подпись, ответственность, гостеприимство и т. д.) есть призыв 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.

Уточнение методологии

Предваряя всякое серьезное исследование деконструктивизма, мы должны были бы заключить в скобки все наши стратегии присвоения (убеждения, предположения, предвзятые идеи) относительно объекта, в данном случае, философии Деррида, того деконструктивного способа, который является этикой предшествования иного в своем двойном генитиве. Ограничимся критикой позиции Р. Рорти, видевшего в деконструкции сведение философии к разновидности письма, письма, которое не характеризуется ни специфической формой, ни специфическим содержанием, но принадлежностью к определенной традиции гегелевского толка, противоположной другой философской традиции – кантовской. Философы-кантианцы стремятся аргументировать и достигать доказательства тезисов, а философы-гегельянцы (к их числу Рорти относит Деррида и Хайдеггера), напротив, ограничиваются деконструированием, т. е. сведением любой философии, в том числе

кантовской, к еще одной разновидности письма. Поэтому Рорти дисквалифицирует последних как «философов-паразитов» [Vergani, 2000. P. 182–183]. Рорти, как нам представляется, не уделил внимания специфике дерридианского «текстуализма», где отождествление на основе симпатии играет столь же значительную роль, как и отождествление на основе критики, как, например, в «Signéponge (Подпись-напонж)».

Согласно деконструктивному подходу, методология исследования должна формироваться не умозрительно, а диктоваться 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, скрытую под упрощениями, которые рождаются в контексте 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-πάσχω – испытывать симпатию, смотреть с симпатией, сочувствовать, вживаться во что-то (в тексты Ницше, Понжа, Паточки, Канта, Гуссерля, Хайдеггера, Левинаса, Платона, Аристотеля и др.). Другими словами, речь не о простом филологическом упражнении, а о точном деконструктивном способе, который одновременно является критическим и творческим.

Таким образом, методологические принципы исследования текстов Деррида предполагают специфическое их прочтение, в ходе которого ответы обнаруживаются в самих текстах без насильственной их интерпретации, позволяя самим доводам ограничить себя, раскрывая перспективы освобождения возможностей, заблокированных стратегией присвоения власти и идентификации без инаковости.

Список литературы / References

- Автономова Н. С.** Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. 510 с.
Avtonomova N. S. Filosovskii yazyk Zhaka Derrida [The Philosophical Language of Jacques Derrida]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2011. (in Russ.)

- Губман Б. Л.** Э. Левинас и Ж. Деррида: философская критика дискурса власти // Философские науки. 2016. № 9. С. 77–91.
Gubman B. L. E. Levinas i Zh. Derrida: filosofskaya kritika diskursa vlasti [E. Levinas and J. Derrida: Philosophical Criticism of the Discourse of Power]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, 2016, no. 9, p. 77–91. (in Russ.)
- Фекондо А.** Деррида и феноменология. Критическое исследование работы «Голос и феномен» // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2012. Т. 10, № 4. С. 161–167.
Fecondo A. Derrida i fenomenologiya. Kriticheskoe issledovanie raboty “Golos i fenomen” [Derrida and phenomenology. A critical study on «The voice and the phenomenon»]. *Vestnik NSU. Series: Philosophy*, 2012, vol. 10, no. 4, p. 161–167. (in Russ.)
- Фекондо А.** Концепция интенциональности Деррида // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2013. Т. 11, № 2. С. 149–159.
Fecondo A. Kontsepsiya intentsionalnosti Derrida [The concept of intentionality in Derrida]. *Vestnik NSU. Series: Philosophy*, 2013, vol. 11, no. 2, p. 149–159. (in Russ.)
- Фекондо А.** Деррида: критика метафизики присутствия // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14, № 1. С. 266–279.
Fecondo A. Derrida: kritika metafiziki prisutstviya [Derrida: criticism of the metaphysics of presence]. *Siberian Philosophical Journal*, 2016, vol. 14, no. 1, p. 266–279. (in Russ.)
- Arendt H.** Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi. Milano, Feltrinelli, 2006.
- Clément C.** Le sauvage. *L'Arc. Jacques Derrida*. 1973, no. 54, p. 1–3.
- Derrida J.** De la grammaologie. Paris, Minuit, 1967.
- Derrida J.** Marges de la philosophie. Paris, Minuit, 1972.
- Derrida J.** L'Autre Cap. La démocratie ajourné. Paris, Minuit, 1991.
- Derrida J.** Spectres de Marx. Paris, Galilée, 1993.
- Derrida J.** Force de loi. Le “Fondement mystique de l'autorité”. Paris, Galilée, 1994a.
- Derrida J.** Politiques de l'amitié. Paris, Galilée, 1994b.
- Derrida J.** Écographies de la télévision. J. Derrida, B. Stiegler (eds.). Paris, Galilée-INA, 1996.
- Derrida J.** Adieu à Emmanuel Levinas. Paris, Galilée, 1997a.
- Derrida J.** Ho il gusto del segreto. In: Il gusto del segreto. J. Derrida, M. Ferraris (eds.). Roma; Bari, Laterza, 1997b, p. 3–108.
- Derrida J.** Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris, Galilée, 1997c.
- Derrida J.** Pas d'hospitalité. Cinquième séance (le 17 janvier 1996). In : De l'hospitalité. J. Derrida, A. Dufourmantelle (eds.). Paris, 1997d. P. 71–137.

- Derrida J.** De quoi demain... Dialogue. J. Derrida, E. Roudinesco (eds.). Paris, Fayard-Galilée, 2001.
- Derrida J.** Psyché. Inventions de l'autre. Paris, Galilée, 2003a, vol. 2.
- Derrida J.** Voyous. Paris, Galilée, 2003b.
- Derrida J.** En composant “Circonfession”. In : Derrida J., S. Augustin. Des Confessions. Paris, 2007, p. 45–61.
- Facioni S.** Derrida, Agostino e “il grande libro delle lacrime”. In: L'intrico dell'io. Milano, 2014, p. 17–32.
- Kearney R.** Derrida's ethical re-turn. In: Kearney R. Working through Derrida. Evanston, 1993, p. 28–59.
- Levinas E.** Tout autrement. *L'Arc. Jacques Derrida*, 1973, no. 54, p. 33–37.
- Libertson J.** Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication. The Hague, Nijhoff, 1982.
- Mazzarella E.** L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo. Macerata, Quodlibet, 2017.
- Peeters B.** Derrida. Paris, Flammarion, 2010.
- Petrosino S.** Introduzione. In: Derrida J. Addio a Emmanuel Levinas. Milano, 1998, p. 9–51.
- Petrosino S.** Prefazione. In: Derrida J. Donare la morte. Milano, 2002, p. 7–36.
- Vergani M.** Jacques Derrida. Milano, Mondadori Bruno, 2000.

Материал поступил в редакцию
Received
12.12.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Фекондо Альфредо, аспирант Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

A. Fecondo, Graduate student of the Institut of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

a.fecondo@gmail.com