

Жак Деррида

Вкус к секрету

noodle translate
2021

Secrétaire

Секретер – это письменный стол, в котором под замком хранят документы. *Секретарь* – это помощник, как Тот при Фараоне в египетской истории в «Федре» или, быть может, как сам Федр, который под своим плащом скрывает речь Лисия, и опять же как Федр в качестве партнера в схватке – или интервью – с Сократом. Однако, по аналогии со слововым письмом, секретарь может быть также каталогом, даже иконографией или портфолио – или, точнее, *следографией*, в которой собирают, записывают и описывают *следы*, остающиеся по сути *секретными*.

Какие секреты? Текст составлен из ряда интервью, оживленных в последней части выходом

Джанни Ваттимо в качестве третьего участника нашего диалога. Интервью как таковое традиционно воспринимается как иконография – иконография, которая посредством «живой» речи и полной феноменализации служит иллюстрацией мысли. И на возражение, что мысль – любая мысль – есть гипотеза, т.е. сенсбилизация и феноменализация, можно было бы с совершенно безмятежной наивностью ответить: интервью всё же являются иконографическими и живописными, поскольку выявляют то, что остается скрытым в эссе, романах и поэмах.

Здесь, однако, вступает в игру изречение Платина, которое у нас будет случай снабдить комментарием: «След [*ichnos*] бесформенного, – замечает он, – есть форма», а это равносильно тому, чтобы сказать, что каждый *Gebild* и каждый *Gestalt* является носителем секрета. В частности, это применимо и к интервью, чьим правилом, возможно, является то самое высказывание Бэкона, которое Кант поместил в начале «Критики чистого разума»: *De nobis*

ipsis silemus.¹ В конце концов, речь не о том, чтобы объяснить манускрипт при помощи транскрибированной речи, которая всё еще остается более фонематической и осветленной. Дело, напротив, в том, чтобы задаться вопросом, почему мысль подобна не только тому, что зовется «жизнью разума», но и реальности – а, прежде всего, в вопрошании схематизма, регулирующего это «странное подобие».

Ж.Д. и М.Ф.

Париж, 12 июня 1996 года

¹ О нас самих – ни слова (лат.)

I

След бесформенного есть форма; Он есть Тот, Кто породил форму. Он не есть форма, Он породил ее, когда материя пришла к Нему. Но материя по необходимости наиболее удалена от Него, поскольку неспособна обладать сама по себе даже низшими формами. Тогда, если предмет любви есть не материя, но то, что сотворило эйдосы благодаря [высшему] эйдосу, и те эйдосы, что на материи, пришли из Души, и Душа в большей степени есть эйдос и в большей степени любима, и Ум еще более эйдос и еще более любим, то должно полагать, что первая природа красоты безвидна.

Плотин «Эннеады» (VI, 7, 33)¹

¹ Цит. по: Плотин. Эннеады. Шестая Эннеада. Трактаты VI-IX / пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. Стр. 142.

Деррида. Если под «системой» понимается (и это минимальное значение данного слова) некоторая последовательность, связность и настоятельность, некоторое собрание, то существует в таком случае предписание в отношении системы, которого я никогда не отрицал и никогда отрицать не хотел. Что подтверждается постоянным возвращением мотивов и отсылок в рамках моей работы, от одного текста к другому, какими бы различными ни были поводы и предлоги их написания. Возвращение это по достижении определенного возраста я нахожу достаточно поразительным. То, что мне удалось написать за эти прошедшие тридцать лет, было движимо определенного рода настоятельностью, которую иные сочли бы, говоря прямо, мо-

нотонной. «Система», однако же, в смысле философском, то есть более строгом и, возможно, более современном, может также означать тотализованную конфигурацию, континуальность всех утверждений, *форму* связности (не саму связность), действующую силлогичность логики, некоторое *суп*, которое уже не относится просто-напросто к собиранию вообще: оно, скорее, относится к сборке онтологических пропозиций. В этом случае деконструкция, не будучи анти-системной, является, напротив того (и тем не менее), не только поиском, но и следствием того факта, что система невозможна: регулярно или периодически она выявляет – во всякой предполагаемой системе, во всяком самоистолковании системы за счет системы – силу смещения, ограничение тотализации, ограничение движения силлогического синтеза. Деконструкция – это не метод обнаружения того, что системе сопротивляется; она, скорее, заключается, в том, чтобы разметить, прочесть, проинтерпрети-

ровать текст: то, что философам обеспечило возможность воздействия на систему, есть не что иное, как определенная дисфункция или «разрегулировка», определенная неспособность систему закрыть. Всюду, где я такому исследовательскому подходу следовал, вопрос заключался в том, чтобы показать, что система не работает: эта дисфункция не только прерывает систему, но и сама описывает желание системы, которое свой порыв черпает из самой этой разрегулировки или разъединения. В каждом случае у разъединения есть привилегированное местоположение в том, что зовется философским *корпусом*. По сути, деконструкция, как я ее вижу, является попыткой навести луч анализа на это разъединяющее сочленение.

Настоятельность, о которой я говорил выше, — забота о последовательности и согласованности, являющаяся, по моему мнению, философской, — оборачивается, тем не менее, против всего философского как системного. В результате настоятельность приводит к различию — иными словами, к

невозможности установления самоидентичности и целостности. Мой жест, стало быть, является *в высшей степени* философским – и в то же время выходящим за пределы философского. Таким повышением ставок (как быть более чем философским, философским оставаясь?) и его хюбрисом отмечены все темы, с которыми я имел дело.

Мои главные интересы были связаны с великим канонам философии: Платоном, Кантом, Гегелем, Гуссерлем – и в то же время с тем, что принято считать «второстепенными» местами их текстов, с упущенной проблематикой, примечаниями – вещами, которые могут внести в систему некоторое беспокойство и одновременно описать скрытый регион, где система конституируется, подавляя то, что, не являясь системным, делает ее возможной. Из стратегических соображений я предпочитал это противостояние – одновременно каноническое и неканоническое – с философским канонам, поскольку нашел его более насущным и выигрышным для начала. Это не мешало мне, тем не менее, изучать

не только не-канонические тексты, но и не-философские – литературные, к чему я и перейду.

Я полагаю, что случай воображения поучителен во многих отношениях. Многое привлекло меня к вопросу воображения, в разных формах и на разных языках (воображение у Аристотеля – это не творческое воображение у Канта или Гегеля). Здесь, прежде всего, есть нечто такое, что превратило его в угрозу для истины, разума и реальности – но также и в их источник. Можно, на самом деле, легко показать, что у Платона, как и у других, воображение имеет двойственную природу: с одной стороны, оно есть то, что угрожает истине и идее: образ хуже идеи; а с другой, у него есть позитивная функция – оно является необходимым с философской и педагогической точки зрения. Это место вымысла, но также и некоторого синтеза, место размышления, в особенности у Канта, у которого воображение – это как раз таки третий член, «третье». И в итоге всё, что мы сказали о системе, приводит нас к вопросу «третьего». Этот третий

член можно рассматривать в качестве посредника, обеспечивающего синтез, согласование, соучастие: в таком случае то, что не является ни тем ни другим, допускает синтез того и другого. Однако эта функция не ограничена той формой, которую она приобрела в гегельянской диалектике, и третье ни-того-ни-другого и того-и-другого может быть истолковано как то, чья абсолютная гетерогенность сопротивляется всякой интеграции, соучастию и системе, тем самым обозначая место, где система конституируется и где этому конституированию угрожает гетерогенность и вымысел, больше не состоящий не службе у истины. Здесь меня, в частности, интересует то, что принимает участие в соучастии и не-участии. И постоянное возвращение к этой теме – которая также является темой искусства, мимесиса – выдает в моей работе двойное постулирование и повышение ставок, поскольку в сердцевине третьего как соучастия мы обнаруживаем то, что ни в коем случае не допускает переприсвоения со стороны соучастия, а значит, и

со стороны философской системы.

Ввиду этого я не уверен в том, что что-либо современное можно определить как начавшееся в определенную дату, словно бы нечто началось после Гегеля, с пост-кантианством или в пост-гегельянстве, с Ницше. Чем бы ни являлся модерн, современность, чем бы ни было новое в той истории, о которой мы только что говорили, от Ницше до Хайдеггера и прочих, речь, по-видимому, идет о том, что становится для нас современным посредством жеста, который отменяет или отвергает возможность периодизации и, следовательно, возможность современности в данном смысле. Кьеркегор, Ницше и другие по сути своей являются мыслителями несвоевременного, они начинают с того, что ставят под вопрос интерпретацию истории как развития, в рамках которого то, что является современным самому себе – само-современным – может наследовать чему-то из прошлого. Парадоксальным образом идея современности как отношения согласованности с самим собой внутри

«сейчас» настоящего на самом деле является идеей классической и принадлежит всему, что современным не является – от Платона до Гегеля; это и есть то, что ставится под вопрос «современниками». Для Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера не существует никаких «нас сегодняшних» – такое смещение, которое для философов, называемых нами «современными», может стать опытом более живым, нежели для других, и есть то, что меня интересует.

«The time is out of joint», – говорит Гамлет. В буквальном смысле «to be out of joint» говорится о плече или колене, которые вышли из своего гнезда, сместились, «отсоединились». Таким образом, «вывихнутое» время – это время вне самого себя, за пределами самого себя, расстроенное; оно не собрано на своем месте, в своем настоящем. Перевод «Гамлета», выполненный Андре Жидом, который, по-видимому, весьма близок английской идиоме, гласит: «Notre époque est déshonorée» (букв. «Наша эпоха испорчена»); на самом деле, в

рамках традиции от Мора до Теннисона выражение «out of joint», похоже, употреблялось в моральном смысле и означало «распущенный, испорченный, несправедливый». «Эпоха испорчена, не такова, какой она должна быть, “ça va pas”». Именно это «ça va pas» («что-то не так») и порождает желание не только исправления, но и справедливости. Если теперь, держа это в уме, мы перечитаем «Изречение Анаксимандра» Хайдеггера, то обнаружим весьма необычное и мощное размышление о *дикe* и *адикии*. Хайдеггер стремится продемонстрировать, что изначально *адикия* не имела морального или юридического смысла – смысла «несправедливости», который ей приписывают Ницше и прочие. *Дике* и *адикия* следует понимать в смысле, который предшествует моральному и юридическому, а именно как то, что является или не является *aus den Fugen*, «out of joint»: *дикe* – это соединяющее, тогда как *адикия* – разъединенное. Хайдеггер ставит вопрос: каким образом могут сущие в настоящем (*ta*

onto), которые оказываются испорченными, вернуть справедливость (*dike didonai*, согласно фрагменту Анаксимандра)? Другими словами – и здесь Хайдеггер по сути ставит тот же вопрос, который до него ставил Плотин, а после него Лакан, – как можно отдавать то, чего не имеешь? То есть, как может то, что является разрегулированным, вернуть справедливость или, говоря точнее, соединять, *Fügen*? Хайдеггер истолковывает всё это, с одной стороны, в терминах времени, бытия в настоящем, *on*; а с другой, в терминах *Fügen*, соединения времён.

Возвращаясь, более схематично, к терминам нашего вопроса: то, что провозглашается или приобретает актуальность у упомянутых нами современников является, возможно, просто-напросто таким смещением настоящего, которое делает настоящее не-современным самому себе, а этих людей не-современными друг по отношению к другу, лишёнными той связи с историей и временем, кото-

рой классические философы, как они думали, обладали. Эти современники вовсе не являются современными, и они обязывают нас интерпретировать историю философии более проблематичным и недоверчивым образом. Я нередко ставил вопрос о том, как Хайдеггер использует понятия «эпохи»; в любом случае, что привлекает к этим современным мыслителям мое внимание — это не их современность, а нечто прямо противоположное: это определенное беспокойство по поводу принадлежности ко времени, нашему времени — по поводу затруднительности говорить о «нашем» времени. Наше время — это, быть может, время, когда больше не представляется легким говорить о «нашем времени».

Феррарис. Каким образом входит в философию письмо? Мне не кажется убедительным общепринятая версия этого проникновения, согласно которой после «конца метафизики» философы больше

не имеют дела с истиной, но ограничиваются своего рода службой социального обеспечения, основанной на разговорах. Это – догматичное допущение, так как вы, думаю, не могли бы сказать, будто существует метафизика «как таковая», не говоря уже о ее рождении и разложении. Если только под «метафизикой» вы не имеете в виду английские рекламные объявления – вроде тех, что высмеивает Гегель в предисловии к «Энциклопедии», – с обещающими заголовками вроде: «Искусство сохранение волос, о философских принципах». Иногда это также вопрос хитрой репрессивной толерантности, которая разрешает философам заниматься всем, что им будет угодно, только не их собственной работой, а именно поиском истины. Обращение к языку сыграло здесь главную роль, поскольку по видимости утверждение, согласно которому «говорит язык», сводит философию к максимально бесполезным разговорам. Примечательно при этом, что смысл философии (взять для примера

аристотелевскую традицию) может хотя бы частично пережить даже самое пуганое изложение, чего не происходит в случае литературы, где многое при переводе утрачивается.

Деррида. Письмо не «входит» в философию, оно там было всегда. Вот о чем нам следует поразмыслить: как оно стало неузнаваемым, а также о попытках его не признавать. По сути, различие между двумя формами письма у Платона, между *hypomnēsis* и *anamnesis*, заключалось не в разногласии между речью и письмом, но, скорее, в разногласии между двумя различными видами письма, плохим и хорошим. Плохое письмо, таким образом, всегда обитает в хорошем письме; и это отношение «обитания» не позволяет нам мыслить отношение между философией вообще и письмом вообще в качестве какой бы то ни было внеположности.

Напротив, по причинам, на которые я только что указал, среди «современников» (в частности, я имею в виду Хайдеггера) не только нет принятия

или толерантности по отношению к письму, которое до этого отвергалось или осуждалось как нечто недопустимое, но и существенным образом заново утверждается платоновская дистинкция. Здесь нет ничего нового: у Хайдеггера – по крайней мере в принципе – можно найти своего рода разделение *hypomnēsis* и *anamnesis*, при котором техника и письмо находятся по одну сторону, а поэтическое мышление по другую – короче говоря, плохое и хорошее письмо. То же самое, возможно, есть и у Ницше, хоть и в ином виде.

Так вот, когда мы поднимаем, к примеру, такой вопрос, как письмо, уже больше нельзя полагаться на раз и навсегда установленный переход между деконструированной традицией и деконструктивным жестом. Вот почему всё *is out of joint*, всё пришло в беспорядок, и нет больше какого-либо порядка времени. Тексты стали столь же гетерогенными, сколь мало современными самим себе, так что – у Хайдеггера, например – я могу обнаружить

мотивы, которые являются радикально деконструктивными по отношению к классическому канону, но которые соседствуют с жестами, воспроизводящими классические философемы наиболее верным, обильным, повторным и статичным образом, какой только можно представить.

Поэтому граница всегда смещается внутри корпуса. Если деконструкция и возможна, то это потому, что она не доверяет всякого рода периодизациям и направлениям либо заставляет их жесты, линии и разделения перемещаться — не только внутри корпуса вообще, но порой и внутри одного предложения или микроскопического элемента в корпусе. Деконструкция не доверяет именам собственным: она не станет говорить о том, что «Хайдеггер вообще» говорит то или это: она будет иметь дело — в рамках микрологии хайдеггеровского текста — с различными моментами, различными приложениями, конкурентными логиками, не доверяя при этом твердым и заранее данным обобщениям и конфигурациям. Она подобна

сильному землетрясению, всеобщему сотрясению, и ничто не может его успокоить. Я не могу относиться к корпусу (или книге) как к единому целому, поэтому даже простое предложение подвергается расщеплению. По сути своей это, возможно, и есть письмо.

Я согласен с тем, что вы сказали о репрессивной толерантности. Существует такая точка зрения, когда говорят: мы принимаем то, что философы освободились от заботы об истине и примкнули к литературе, воспринимают философию как литературу; мы не станем их репрессировать, мы не станем их осуждать, мы не станем над ними потешаться, как это делают многие академические философы – напротив, мы будем толерантными! Этот жест, который может показаться либеральным и уступчивым, на деле является репрессивным, поскольку лишает всякого, кто усложняет вопрос о философии и о ее взаимоотношениях с литературой, права иметь дело с истиной: лишает их права не столько говорить истину, сколько быть в дело

истины вовлеченным. Короче говоря, они хотят поставить нас перед следующей дилеммой: «Мы предоставим вам право воспринимать философию как литературу, однако вы должны забыть о том, чтобы заниматься истиной».

Выше я попытался предположить, что вопрос истины не устарел. Истина – это не ценность, которую можно было бы отбросить. Деконструкция философии не отвергает истину – не более, если уж на то пошло, чем литература. Речь идет о том, чтобы продумать иное отношение к истине. Это не легко, однако здесь не следует бояться ни традиционных философов (для которых любая постановка истины под вопрос есть не что иное, как отказ от философии, и которые осуждают «нефилософов» за то, что они относятся к философии как к литературе), ни «репрессивной толерантности», состоящей в том, чтобы принимать ваши занятия литературой на том условии, что вы не имеете никакого отношения к философии, истине или даже – в самом крайнем случае – публичному пространству.

Люди вроде Рорти счастливы, что мы должны отдаваться литературе, понимая ее как приватное, частное дело, частный язык: укрыться под сенью этого частного языка просто приятно. Я пытался подчеркнуть тот факт, что деконструкция не имеет ровным счетом ничего общего с приватизацией философии, позволяющей ей укрыться в литературе – жест разделения здесь совершенно иной.

Это объясняет, почему я, например, затрудняюсь говорить о «пост-философии». Это выражение я нахожу опасным в любом случае: у философии нет никакого простого «после», равно как нет и никакой простой современности, а также простого перехода к не-философскому дискурсу, который бы оставил философию позади. Я не решусь употреблять термин «пост-философия», если только содержание этого понятия не будет определено достаточно строго.

Еще более осторожным я был бы, отвечая на сказанное вами о различии, которое, на ваш взгляд, сохраняется между философией и литературой.

Согласно вашему предположению, то, что является философским, предлагается или навязывается в качестве того, что может пережить различие между языками, его пересекая: смысл, стало быть, является философским, когда его можно перевести без потерь, тогда как произведение литературное обладает такой внутренней, изначальной и сущностной связью с естественным языком, что нет никакого способа перевести его. Мы, конечно же, литературу переводим, но что-то, как вы сказали, обречено переводу сопротивляться; тогда как всему существенному в том, что мы зовем философией, суждено быть переведенным и даже обеспечивать возможность перевода, а это, в свою очередь, сводится к тому, чтобы сказать, что всякий перевод в литературе является философским, а всё остающееся непереводаемым – собственно литературным.

Да, всё *выглядит* именно так. Однако если бы дела обстояли таким образом, то у нас было бы два

различных поля, дисциплины, текста или события – с одной стороны, философия, а с другой, литература. Без всякого смешения, без сведения одного к другому. И, возможно, можно было бы сказать, что в том, что мы зовем «философским», *всегда имеется* приверженность естественному языку, глубинная неразрывная связь определенных философов с греческим, немецким, латынью, что является не литературной частью философии, но, напротив, чем-то таким, что философия с литературой разделяет. И наоборот: в литературе есть нечто переводимое, некое обещание перевода, а значит, имеется аспект, который не чужд философии. Как философия, так и литература связаны с естественными языками: не существует такой философии, которая могла бы быть абсолютно формализованной, сведенной к условному или техническому языку. Декарт и Лейбниц, конечно, по-своему мечтали об этом, но на деле такая редукция невозможна – по причинам, которые не являются просто-напросто фактуальными или эмпирическими.

Как и литература, философия неразрывно связана с идиомой, с корпусом естественного языка. С этой точки зрения уже нельзя, стало быть, говорить о языке или отношениях с языком как о границе между философией и литературой.

Однако, если граница между ними не конституируется вопросом перевода, можно по-прежнему продолжать заниматься поиском критериев их различимости в области отношений с естественным языком – ибо философия и литература, на самом деле, не являются чем-то тождественным: дистинкция пролегает именно внутри этих отношений. Как философия, так и литература состоят из произведений, и эти произведения связаны с естественными языками; однако связь, подобная неперевоодимости, не является в этих двух случаях одной и той же. Необходим иной критерий, и поиск такого критерия может и должен разрушить великие ансамбли, которые образуют Платон, Декарт, Кант, Гегель, с одной стороны, и Гомер, Шекспир, Гёте, с другой. Отношения с языком различны в

каждом случае. С точки зрения языка и перевода к Платону нельзя относиться так же, как к Канту, а к Лейбницу так же, как к Гегелю, равно как нельзя относиться к Шекспиру или Данте так же, как к Дидро. Здесь всегда есть дробления, которые следует учитывать. Это, разумеется, не мешает нам признавать значительные сходства, которые несмотря ни на что обнаруживаются у Платона с Кантом, с одной стороны, и Данте с Шекспиром, с другой. Но, если присмотреться, можно обнаружить платоновскую литературу, которая не является литературой гегелевской, и шекспировскую философию, которая не является философией Данте, Гёте или Дидро. Перед нами, стало быть, огромная исследовательская программа, в рамках которой мы не должны доверять общепринятым – или приемлемым – категориям академической учености.

Феррарис. Вы нередко говорили о стратегиях (в

«Концах человека» из «Полей философии»¹), вы даже говорили о «*pari stratégique*», стратегическом паря *à la* Паскаль, как если бы здесь имелся некий *полемос*.

Деррида. Разумеется, если здесь и есть *полемос* – причем *полемос* нередуцируемый, – его в конечном итоге не получится объяснить вкусом к войне, а еще меньше к полемике. *Полемос* имеется всякий раз, когда поле определяется как поле сражений, поскольку метаязыка не существует, как и места истины за пределами поля, как и абсолютного и исторического выступа; и это отсутствие выступа – другими словами, радикальная историчность поля – по необходимости делает поле множественным и гетерогенным. В результате те, кто вписывается в поле, по необходимости вписываются в *полемос*, даже если у них нет никакого особого вкуса

¹ «*Marges, De la philosophie*» (Minuit, 1972). Русский перевод: Деррида Ж. Поля философии / пер. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012.

к войне. Существует стратегическая судьба, предназначенная стратегеме вопросом, нависшим над истиной поля.

Стоит отметить, что говорить о стратегии означает учитывать нередуцируемое «сейчас». Однако учет сингулярности этого «сейчас» не заставляет нас отказаться от того, что мы сказали ранее о разъединении и несвоевременности. Это «сейчас» несвоевременности; существует сингулярность этого разъединения настоящего.

Говоря очень быстро и формально, я бы сказал (как я нередко делал это на протяжении последних лет), что диссоциация, которая навязывает себя, есть диссоциация между сингулярностью «сейчас» и сингулярностью настоящего. Существует «сейчас» без настоящего; у здесь и сейчас имеется своя сингулярность, при том что настоящее и само-присутствие оказываются смещенными. Существуют инстанции смещения, которые являются сингулярными, незаместимыми. Именно здесь вступает в

игру вопрос о том, что обычно зовут «биографией»: сингулярное существование, даже если оно подвергается не-само-присутствию, смещению и не-переприсвоению настоящего, не становится от этого менее сингулярным. Поэтому нам следует учитывать такую сингулярность несвоевременности, не-само-современности. Но именно потому, что нет никаких других контекстов, кроме как сингулярных, я буду настаивать на вопросе пари и стратегии. Если бы стратегия была гарантирована себе самой и исходя из самой себя, если бы ее можно было с точностью просчитать, то не было бы никакой стратегии в принципе. Стратегия всегда подразумевает пари – то бишь определенный способ соглашаться на не-знание, на непросчитываемое. Мы просчитываем, потому что существует нечто непросчитываемое. Поэтому стратегическое пари всегда заключается в том, чтобы принимать решение или, скорее, поддаваться решению – парадоксальным образом в принятии решения, которое мы не можем оправдать от начала и до конца.

Именно в этом и состоит решение пари, поскольку мы не знаем, какое *pari stratégique*, стратегическое пари в конце дня окажется верным, наилучшим из всех возможных. Если бы это было известно с самого начала, то не было бы никакого пари, как не было бы и никакой стратегии. Стратегическое пари существует, поскольку контекст не определим абсолютно: контекст есть, но его нельзя исчерпать в анализе; контекст остается открытым, так как относится к тому, что *грядет*, так как существует нечто *грядущее*. Мы должны принять понятие ненасыщаемого контекста, учитывая как сам контекст, так и его открытую структуру, его не-закрытость, если нам следует принимать решения и вовлекаться в пари (или давать обещание), не зная, не будучи уверенными, что оно окупится, будет выигрышным и т.д. И это сочетание повышенной ответственности и согласие на часть, на тень безответственности означает, что интерес в отношении не-системной согласованности, о которой речь шла в самом начале, вынуждает нас делать ставки

на грядущее, которое в лучшем случае только усилит несогласованность.

В этот момент, чтобы это событие описать, мне придется прибегнуть к старым понятиям *произведения* и *подписи*. Произведения, потому что стратегическое пари, которое я совершаю в определенный момент, когда говорю «скорее то, нежели это», означает, что, по ту сторону пределов данного контекста, завтра, какой бы ни была ситуация, то, что я говорю, будет так или иначе обладать определенной согласованностью — даже если не будет больше никакой научной значимости, которая была бы всевременной и универсальной, — то, что я говорю, всё же будет восприниматься как *произведение*. Так что под *произведением* я подразумеваю нечто такое, что остается, что абсолютно не переводимо, что несет на себе подпись (подпись — это не обязательно нарциссизм имени собственного или переписывание того, что мне принадлежит); в любом случае, это нечто такое, что имеет место, что

обладает определенной согласованностью, что зафиксировано, к чему можно вернуться, что можно будет повторить в различных контекстах, что в будущем можно прочесть в ином контексте, когда изменятся условия чтения.

Это и дальше будет прочитываться как определенный корпус, отмеченный настаивающей на себе подписью – подписью, что остается той же самой. Договор – это не собственное имя, не авторское право и не собственность, но настоятельность «того же», кто подписывает, скрепляет подписью пари. Очевидно, например (если говорить более тривиально и конкретно), что, когда я начал писать те или иные вещи, скажем, о Гуссерле, мое письмо соответствовало контексту, который поддается описанию: мировому философскому контексту, а говоря конкретнее, французскому контексту в определенный момент времени и, говоря еще более конкретно, в определенном академическом поле. Однако со временем согласованность и связность того, что я назвал *произведением*, должны

сделать возможным, чтобы двадцать, тридцать, сорок лет после того, как это было сказано в данном контексте, могло бы не просто оказаться противоречивым или устаревшим и тем самым могло бы оказывать сопротивление – настаивать на себе, в силу чего контекст перестал бы быть всего лишь собранием условий, ограничивающих мною сказанное, но также мог бы оказаться сформированным тем, что я в его пределах сказал. Короче говоря, столкновение с контекстом – это вопрос перформативного производства: разумеется, не контекста вообще, но, скорее, *определенного* контекста, который бы не превышал и не ограничивал его предложения, но, напротив того, нес на себе их мету. Иными словами, дело не в том, чтобы контекст зарегистрировать, но, скорее, отрефлексировать его очертания, дать себе контекст, оставив на нем свою мету.

То, что я назвал *произведением*, прибегая к этому несколько подозрительному или условному тер-

мину, это манера (до некоторой степени эндогенная) производства условий читаемости того, что было произведено. *Произведение* и есть до некоторой степени его контекст – но не в смысле его автономности, спонтанного порождения и т.п., а в том смысле, скорее, что нельзя больше мыслить общий контекст, не учитывая подлежащее рассмотрению событие. Не делая преувеличенных и неоправданных сопоставлений, скажем, что *произведения*, будь то философские или иные, являются настолько же контекстуализирующими, насколько и контекстуализируемыми. Время Платона не получится прочесть без Платона; что не означает, будто Платон свалился с неба – нет, это, скорее, означает, что необходимо прибегать к Платону, дабы прочесть его время.

Феррарис. В прошлом году, в разговоре о нападении на судью Джованни Фальконе, вы мне сказали, что у вас сложилось впечатление, что до некоторой степени Фальконе искал такую судьбу. Слушая вас,

я подумал, что ваше замечание звучит как проекция или идентификация. О вас тоже можно сказать, что, если вас обвиняют в «обскурантистском терроризме», то вы «сами напросились», даже если это кажется несправедливым или удивительным для философа, который всегда хорошо работал в рамках канона, находясь к тому же внутри вполне легитимных институтов.

Деррида. Когда кто-то, движимый желанием несомненно обскурным, которое, впрочем, мы всегда можем попробовать проинтерпретировать, говорит несвоевременные вещи или пытается отдать привилегию несвоевременному, этот человек не ищет абсолютной несвоевременности – которую он в любом случае не сможет найти, даже если бы и искал. С одной стороны, не существует того, что времени соответствует, а с другой, того, что в этом времени является абсолютно неприемлемым. Всякое время, эпоха, контекст, культура, всякий наци-

ональный, исторический и дисциплинарный момент обладает как определенной согласованностью, так и определенной гетерогенностью – это система, внутри которой есть зоны большей или меньшей приемлемости. И всякий, кто ищет несвоевременное, пытается в этих зонах меньшей приемлемости или конформности распознать определенную приемлемость. В контексте я анализирую нечто такое, что, как я чувствую, идет против течения, однако есть и другое течение, до поры до времени вторичное, виртуальное, заторможенное – оно ждет, беременное возможной приемлемостью.

Суть в том, чтобы искать нечто такое, что еще не вполне принято, но что ждет того, чтобы принятым оказаться. И можно обладать своего рода чутьем в отношении того, что, идя против течения, уже соприкасается с возможностью принятия. Так что – если я могу обратиться к моему собственному случаю, – по всей вероятности, всякий раз, когда я

пытался произвести жест, который, как вы выразились, был эксцентричным или несвоевременным, это было потому, что у меня было впечатление, что того требовали, более или менее неслышно, другие области поля, другие силы, которые пока что находились в меньшинстве, но которые всё-таки были. Поэтому здесь имеется своего рода просчет непросчитываемого: несвоевременность – это разновидность своевременности в процессе становления.

Чаще всего именно наиболее непереводимые тексты оказываются наиболее переведенными – это работы, образующие протоколы перевода. Это верно как по отношению к поэзии, так и по отношению к философии. Произведение, которое вроде бы переводу не поддается, в то же время к переводу взывает; оно производит переводчиков, новые протоколы перевода; оно производит другие события, которые делают возможным производство перевода, пока что не существующего. Если опять-таки я могу привести в пример мою

собственную работу, нет сомнений в том, что она тесно связана с французским языком: в самом деле, ее часто обвиняли в умножении игры слов, неологизмов, связанных с идиомой языковых причуд – и потому в большей непереводимости. Однако всё это не мешало переводам появляться и нередко обеспечивало возможность производства переводов, кои сами оказывались, на их собственных языках, событиями мысли или текстуальными событиями. Сказанное о переводе контекста не менее верно и в отношении производства перевода.

Я бы в любом случае не стал сравнивать себя с Джованни Фальконе, особенно принимая во внимание те риски, которые он на себя взял. Однако судья Фальконе – это фигура праведника, который во имя справедливости бросил вызов контексту, расстановке сил. Требования справедливости приводят к тому, чтобы бросать вызов контексту, чтобы его преобразовывать, однако здесь он столкнулся с риском несоразмерности между его вызовом и расстановкой сил – это абсолютный риск.

Фальконе свидетельствовал о справедливости, рискуя собственной жизнью и при этом учитывая контекст (он знал его как никто другой); но в данный момент он не стал поддаваться отговоркам, от этого контекста исходящим, он не отрекся от своих полномочий перед требованием справедливости. И здесь то, что я назвал «справедливостью», которая не тождественна «праву», есть отношение к безусловному, которое, как только все условные данные оказываются учтены, свидетельствует о том, что не позволяет закрыть себя внутри контекста. Очевидно, что отношение к безусловному – к справедливости – это вопрос жизни и смерти. Справедливость не есть право: это то, что пытается несмотря ни на что произвести новое право. А для этого необходимо, во-первых, учитывать контекст и, во-вторых, в данный момент радикальным образом преобразовать его.

Вас удивляет то, что некоторые люди отказываются признавать кого-то философом, тогда как тот

посвящает себя великим философам канона и преподает в высших учебных заведениях, которые по видимости являются вполне легитимными. Однако, присмотревшись, вы обнаружите, что, во-первых, то, как я посвящал себя этим каноническим философам, несомненно, не вполне соответствует общепринятой трактовке этого самого канона; а во-вторых, академические институты, которые меня принимали и даже, так сказать, «короновали», сами были маргинальными – престижными, да, но не университетскими. Вам следует иметь в виду, что я преподавал в ведущих институтах, однако было это в тех случаях, когда вход в университеты был для меня заказан. Если приглядеться к полю высшего образования во Франции, станет очевидно, что – не только в моем случае – назначение кого-либо в ведущие институты может являться как раз таки способом его отвергнуть или согласиться с его отвержением на других институциональных уровнях. Это может заставить нас углубиться в историю французских институтов – в

отношения между университетом, Высшей нормальной школой, Коллеж де Франс, Практической школой высших исследований; дело здесь не в противопоставлении легитимных и нелегитимных учреждений, но, скорее, в очень сложном распределении требований легитимности.

Париж, 16 июля 1993 года

II

Справедливость без силы – немощь; сила без справедливости – тирания. Бессильной справедливости противятся, ибо всегда есть дурные люди. Несправедливую силу осуждают. Поэтому следует соединить справедливость и силу, а для того либо справедливость сделать сильной, либо силу сделать справедливой.

Блэз Паскаль «Мысли»¹

¹ Цит. по: Паскаль Б. Мысли / пер. Ю. А. Гинзбург. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1995. Стр. 131.

Деррида. Если мы имеем дело с грядущим, с открытостью грядущему – то есть не только будущему, но тому, что приходит, наступает, имеет форму события, – такая открытость, несомненно, должна быть связана с тем, что вчера мы говорили о контексте: с движением, которое состоит не только в том, чтобы вписать себя в контекст – и с этой точки зрения не существует ничего, кроме контекста, – но тем самым также в производстве контекста, преобразовании данного контекста, открывающем его и раскладывающем новую контекстуальную сдачу. С этой точки зрения произведение – или, если уж на то пошло, фраза или жест, метка или цепь меток – изгибает контекст и тем самым взывает к новому. Простая фраза обретает свое значение в дан-

ном контексте и уже заставляет его взывать к новому, где она будет понята; но, разумеется, чтобы быть понятой, она должна преобразовать контекст, в который она оказалась вписана. В результате, этот зов, это обещание грядущего по необходимости откроет производство нового контекста, где бы это ни произошло. Грядущее не явлено в *настоящем*, однако открытость ему имеется; и поскольку *имеется* грядущее, контекст всегда открыт. То, что мы зовем открытостью контекста, является еще одним именем для грядущего.

У справедливости – или справедливости, какой она обещает быть, по ту сторону того, какой она на самом деле является – всегда есть эсхатологическое измерение. Я увязываю значимость эсхатологии с определенной значимостью мессианизма, пытаясь освободить оба измерения от *религиозного* и *философского* содержания и проявления, которые им обычно приписывают: философское в случае эсхатологии – мысль о чрезмерном, *эсхатон*; или ре-

лигиозное — мессианизм в религиях Книги. Почему я утверждаю, что справедливость эсхатологична и мессианична и что это так *a priori*, даже для неверующего, даже для того, кто не живет в соответствии с верой, детерминированной иудео-христиано-исламским откровением? Возможно потому, что зов грядущего, о котором мы только что говорили, выходит за пределы любого рода онтологической определенности, за пределы всего, что есть, что присутствует в настоящем, всего поля бытия и сущего и всего поля истории, потому что он привержен обещанию или зову, который выходит за пределы бытия и истории. Это — конечность, которая находится по ту сторону всякого определенного конца бытия или истории, и такая эсхатология — как крайнее по ту сторону крайнего, как последнее по ту сторону последнего — по необходимости должна быть единственной абсолютной открытостью неопределимости грядущего.

Необходимо, быть может, освободить значи-

мость грядущего от значимости «горизонта», которая традиционно ему приписывалась – горизонта, являющегося, как на то указывает греческое слово, пределом, исходя из которого я пред-пониманию грядущее. Я жду его, я предопределяю его, а значит, я его аннулирую. Телеология по своей сути является отрицанием грядущего, способом знать заранее форму, которую примет то, что грядет.

Здесь то, что я зову эсхатологическим или мессианическим, есть не что иное, как отношение к грядущему, столь опустошенному и неопределенному, что оно оставляет бытию грядущего – в неопределенности. Как только грядущему, обещанию, даже Мессии придается определенное очертание – мессианическое утрачивает свою чистоту, что является верным в том числе и для эсхатологического в том смысле, который мы придаем ему теперь. Мы обнаруживаем перед собой мессианическую эсхатологию столь пустынную, что никакая религия и никакая онтология не смогли бы себя с ней идентифицировать. Будь у нас на руках тексты, было бы

интересным изучить те отрывки, где Хайдеггер говорит об эсхатологии. В любом случае, мы имеем здесь утверждение (affirmation), которое, кроме прочего, является решением, имплицитно присутствующим в любом отношении к грядущему – преутверждение эсхатологического и мессианического в качестве структурированного отношения к грядущему как таковому. Если имеется грядущее как таковое, оно даже не может о себе заявить, предзаявить или сверхзаявить, кроме как в рамках эсхатологического и мессианического – однако мессианического и эсхатологического, которые являлись бы кенозисом эсхатологического и мессианического. Этот кенозис не должен обязательно быть объектом мистического опыта или аскетического лишения. Тем не менее нам следует признать, что он работает мессианически и эсхатологически в нашем настоящем, нашем «сейчас», нашей повседневности. И это «сейчас» не является настоящим.

Как может пустыня такого кенозиса быть связана

со справедливостью? Можно было бы сказать: с опустошением такого рода, будь оно вам даже обеспечено, вы никогда не воздадите справедливость справедливости – справедливость не имеет к этому никакого отношения. Однако я с этим не согласен. То, что кенозис должен «спасти», если он является вторжением абсолютно непереприсвоемого грядущего, должно иметь облик другого, который не является просто-напросто обликом чего-либо расположенного в пространстве так, что его нельзя достичь. То, что не поддается предвосхищению, переприсвоению, просчету – любой форме пред-определения, – является *сингулярностью*. Грядущего как такового не существует без радикальной инаковости и без уважения к этой радикальной инаковости. Именно здесь – где увязываются в качестве непереприсвоемых грядущее и радикальная инаковость – справедливость, понимаемая в слегка загадочном смысле, аналитически участвует в грядущем. Справедливость следует

мыслить как избыток по отношению к праву, которое всегда остается совокупностью определенных норм, позитивных и позитивно воплощенных. Однако справедливость следует отличать не только от права, но и от того, что *есть* вообще.

Я вполне могу представить возражения, которые могли бы выдвинуть люди права, люди политики и морали против такой фантомной идеи справедливости – возражения, на которые необходимо отвечать. Вопрос политического, этического, юридического заключается в том, чтобы найти, как того требует случай, схему, необходимую для артикуляции справедливости и права, справедливости и политики, справедливости и истории, справедливости и онтологии. Однако при всем уважении к громадности данных проблем – а это и правда проблемы, которые мы должны решать всякий раз, когда мы принимаем решение или совершаем политическое действие, – я полагаю, что в тот момент, когда *избыток* справедливости, или грядущего, те-

ряется из виду, тогда-то, безусловно, условия тотализации и выполняются — однако то же было бы и с условиями *тоталитаризма* права без справедливости, чистой моральной совести и чистой юридической совести, которая целиком сводится к настоящему без грядущего. Я не хочу принимать чью-либо сторону в религиозных войнах, однако религии, для которых пришествие Мессии уже состоялось, в которых мессианическое призвание уже было исполнено, всегда рискуют утратить эту трансценденцию справедливости и грядущего с точки зрения тотальности.

То же верно и в случае, имеющем к этому отношение, но в то же время отличном — случае признания, желания быть признанным. Речь здесь идет не столько о признанности ради признанности, сколько о том, чтобы быть признанным определенным образом: *не ради того, кто ты есть*, но, скорее, ради того, кем ты хотел бы быть. В этом случае проблема признания не представляется уже такой простой, поскольку в игру вступает проблема

нарциссического образа. Если я хочу быть признанным не за то, кто я есть в настоящем, но, скорее, за то, что я, например, пытаюсь сказать о справедливости – иными словами, за нечто такое, что выходит за пределы всяких онтологических определенностей, включая и мою собственную (то, что я только что сказал о справедливости, до такой степени выше моего имени, что я даже не мог быть подумать о том, чтобы это подписать или переприписать), – всё это не с тем, чтобы быть признанным в качестве того, кто я есть, оно имеет в виду совершенно иную цель. Естественно, я хочу, чтобы сказанное мною было понято. Однако я не могу хотеть быть понятым ради того, чтобы переприписать сказанное в качестве произведения или чтобы добиться славы. Это в любом случае может произойти, это может быть частью сделки, но суть заключается не в этом. В том, что я говорю и пишу, я ставлю данное предписание выше всех прочих (будь я кем-то, кто говорит: «Смотрите на меня», мне было бы неинтересно говорить подобного

рода вещи). Не говорю я и для того, чтобы кого-либо поддержать в осмеянии признанности или нарциссизма: я нередко пытаюсь поставить под вопрос понятие нарциссизма, так как вопрос этот, разработанный плохо, крайне важен. Существует, однако, момент, когда нарциссизм раскрывается, где зеркальное отношение между сознаниями открывается чему-то другому, от себя отличному, и момент этот следует брать в расчет. Однако взять в расчет его не получится, если расчет этот будет состоять в каком бы то ни было «счете», то есть просчете – поскольку то, о чем мы говорили под именем грядущего, справедливости, мессианического и эсхатологического, является *непросчитываемым*. Это *избыток* справедливости по отношению к учтенному, наверняка просчитываемому и рассчитываемости – избыток ответственности по отношению рассчитываемости и просчитываемости.

Говоря это, я хочу быть признанным, но то, что я говорю, есть нечто такое, что я не могу перепри-

своить. Вот почему эсхатологическое или мессианическое, даже если оно имеет форму ожидания, надежды, обещания – мотивы по видимости весьма примечательные, – также является опытом смерти. Говоря это, я знаю, что говорю о своей смерти – где, без сомнения, я ничего не могу переприсвоить, где я больше не смогу переприсваивать грядущее. Лишь смертный может говорить о грядущем в таком смысле – бог этого никогда не смог бы сделать. Так что я отлично знаю, что всё это – дискурс, скорее даже опыт, который в качестве грядущего оказался возможным за счет определенной неминуемости смерти. Неминуемость здесь в том, что смерть может нагрянуть в любой момент (Хайдеггер превосходно обсуждает это в «Бытии и времени»), и то, что смерть может нагрянуть в любой момент, придает этой справедливости характер безотлагательного предписания.

Я бы хотел предвосхитить возражение, которое звучало бы следующим образом: поскольку справедливость – это всегда избыток по отношению к

праву, она никогда не может быть достигнута, она всегда отложена и поэтому не является даже бесконечной идеей в кантовском смысле, но отодвигается еще дальше, являясь избыточной в любом случае – а значит, людей можно извинять, когда они ее не достигают. Однако всё совсем не так! Этот избыток *настаивает* на себе безотлагательно здесь и сейчас, *сингулярно*. Он не ждет. Неминуемость означает, что он настаивает в каждый момент времени: *это* никогда не является настоящим, но *это* не будет перенесено на завтра – *это*, отношение к другому, смерть.

Феррарис. В известном отрывке из «Феноменологии духа» добродетель античного мира – укорененную в сущности людей, имевшую реальное содержание в качестве уже существующего блага и потому не направленную против существующей действительности и «путей мира» как против чего-то извращенного – Гегель противопоставляет доброде-

тели романтической, лишенной содержания добродетели, которая является добродетелью лишь на словах и которая в своем пустом бунте «ничего не значит». Гегель продолжает стигматизировать такую пустую болтовню – и, думается мне, правильно делает, особенно в свете бесконечных разговоров об этике, ставших общим местом нашего времени в большей степени, чем это было во времена Гегеля. Верно, тем не менее, что, как выразился Кьеркегор, момент решения – это момент безумия: иными словами, нормативная этика сталкивается со своим абсолютным пределом там, где никакое правило и никакое содержание не может детерминировать последнее требование решения. Но если это и правда так, то нет смысла вновь предлагать мечту об этике, регулируемую содержанием органического сообщества (как, например, того, что удерживало Сократа от бунта против законов своего города); но, возможно, уместно было бы подумать о том, что в «Насилии и метафизике»

(см. «Письмо и различие»¹) вы назвали «сообществом вопроса» или вопрошания – сообщество интерпретации и *Allegorese*.

Деррида. Мне, разумеется, было бы гораздо легче говорить о сообществе в этом смысле – сообществе аллегорезиса, сообществе, которое таковым является только в союзе, не только не отменяющем сингулярность союзников, но, напротив, ее подчеркивающим. У меня было бы гораздо меньше трудностей и оговорок при принятии образа сообщества, которое не конституируется на основе современности присутствий, но, скорее, за счет открытости производится тем, что вы назвали аллегорезисом – то есть интерпретацией не данного, не закрытого в самом себе текста, интерпретацией, которая сама трансформирует текст. В таком случае у нас было бы сообщество письма и чтения –

¹ «*L'écriture et la différence*» (Seuil, 1967). Перевод на русский язык: Деррида Ж. Письмо и различие / пер. под ред. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000; Деррида Ж. Письмо и различие / пер. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2000.

сообщество, связанное свидетельством закона, который не является ни заранее данным, ни заранее понятым. Эти Скрижали Закона уже должны существовать – не присутствовать, но уже существовать, – если грядущее должно оставаться открытым тому, что еще предстоит сделать, написать и прочесть. У меня нет опасений насчет этого сообщества, просто в этом всегда было нечто такое, из-за чего я не решался называть его «сообществом» – а именно то, что сила грядущего, которая должна в нем срабатывать, должна быть силой разрыва не меньше, чем силой объединения – силой разногласия не меньше, чем силой согласия.

Зачем называть его сообществом? Только ли затем, чтобы соответствовать тому, что пытались сделать наши друзья: «неописуемому» сообществу Бланшо и «непроизводимому» сообщество Нанси? Я не сомневаюсь в этих сообществах, у меня лишь один вопрос: зачем называть их сообществами? Если я постоянно не решался использовать это слово, то это потому, что слишком часто в слове

«сообщество» звучит «общее» (commun), «как один» (comme-un). Однако, если мы принимаем те меры предосторожности, на которые указали вы, у меня нет возражений, ибо я прекрасно знаю, что разрыва самого по себе недостаточно, что недостаточно несоответствия и разногласия, чтобы отвечать справедливости. И столь же очевидно, что справедливость, мессианическое, отношение к другому нельзя отождествлять с анти-сообществом. Однако, когда сам Бланшо, например, утверждает и «неописуемое сообщество», и отношение к другому в качестве того, что должно прерывать, то у нас получается сообщество, поступающее справедливо путем прерывания! Слово «сообщество» беспокоит меня исключительно из-за определенных коннотаций, слишком часто ею сохраняемых, даже в «коммунизме» — в том виде, в котором его определяет Бланшо в ряде отрывков из «Дружбы» и «Бесконечного разговора». Это коммунизм, где общее — это что угодно, только не общее:

это обобществление того, что больше не принадлежит порядку субъективностей или интерсубъективностей как отношению – сколь угодно парадоксальному – между присутствиями. Всё, что мы здесь говорим, является способом поставить под вопрос сообщество в классическом смысле, в том числе интерсубъективность.

Феррарис. Если право хранить молчание – отказываться отвечать – формально предоставляется судом, так не происходит в случае медиа и литературы, где, более того, сомнительно порой и наличие права на ответ. Поэтому речь идет не совсем о поиске сообщества, ведь в определенном смысле сообщество уже вполне существует, в форме – не только тривиальной, но и массовой – семьи, всех семей. Вы часто цитируете обвинения Жида в адрес семьи, добавляя ваш личный перевод: «Я не из семьи»¹.

¹ «Je ne suis pas de la famille».

Деррида. Прежде чем перейти к этому моему высказыванию, я бы хотел пару слов сказать о праве хранить молчание, об отказе отвечать. Вопиющий парадокс здесь в том, что, с одной стороны, демократия – особенно в той форме, которую она стремится придать свободе высказывания, прессы и мнения, – должна гарантировать право на ответ. С другой же стороны, наш повседневный опыт говорит нам о том, что она этого не делает и на самом деле делает это всё меньше и меньше по мере развития масс-медиа и их односторонней коммуникации: даже если закон (в частности, во Франции) предоставляет право на ответ, каждый знает, что это право технически никогда не соблюдается. В результате демократия никогда не является чем-то гарантированным и никогда таковой не будет – никогда не будет тем, чем она быть должна, пока это право не будет гарантировано абсолютно.

А этого не будет никогда. Это одна фаза вопроса: нехватка права на ответ в демократии. Если

демократия всегда является «грядущей», то это потому, что право на ответ, являющееся бесконечным правом, никогда не будет полностью обеспечено. Это можно с легкостью продемонстрировать.

Если подойти к этому вопросу с другой стороны, в основе того же самого понятия демократии лежит субъективная ответственность, то есть обязательство субъекта отвечать. А значит тот факт, что у него нет права не отвечать. При демократии, когда кто-то спрашивает у вас ваше имя, вы должны ответить. Публичное пространство – это пространство, где субъекта спрашивают, а он должен отвечать. Если кого-то призвали дать показания, проголосовать, назвать свое имя, а он отвечает: «Я не стану отвечать», «Я отказываюсь отвечать», его могут посадить в тюрьму. Хотя демократия и должна гарантировать как право отвечать, так право и не отвечать, на самом деле она не гарантирует ни того, ни другого. Одной из моих любимых литера-

турных парадигм является «Писец Бартлби», который ни отвечает, ни не отвечает, когда говорит: «Я бы предпочел не». Он не говорит ни нет, ни да. Многое можно сказать об этом колоссальном тексте Мелвилла. Есть нечто аналогичное и у Диккенса: у него также можно найти отношение к другому, при котором я не говорю ни нет, ни да, я говорю: «Я не хочу свободы бунтовать, восставать или отказываться, я хочу свободы не отвечать, свободы подписываться под предложениями, которые не говорит ни да, ни нет, причем “ни нет ни да” не является просто-напросто двойным отрицанием или диалектикой. “Я бы предпочел не”». Эта фигура связана со смертью – что ж, об этом можно говорить долго, о вопросе неответа как фундаментальном политическом вопросе.

И всё же позвольте вернуться к моему высказыванию: «Я не из семьи». Я, разумеется, играл на формуле с несколькими регистрами резонанса. «Я не из семьи» означает, в общем и целом: «Я не определяю себя через принадлежность к семье»,

или же к гражданскому обществу, или к государству: я не определяю себя через элементарные формы родства. Однако это также означает, в более образном смысле, что я не являюсь частью какой бы то ни было группы, что я не идентифицирую себя ни с языковым, ни с национальным сообществом, ни с политической партией или любой группой, какой угодно кликой, ни с какой бы то ни было политической или литературной школой. «Я не из семьи» означает: не принимайте меня за «одного из вас», «не считайте меня», я хочу сохранять свою свободу, всегда. Для меня это условие не только быть сингулярным и другим, но и вступать в отношение с сингулярностью и инаковостью другого. Когда ты из семьи, ты не только утрачиваешь себя в стаде – ты также утрачиваешь другого: другие становятся всего лишь местами, семейными функциями, либо местами или функциями в рамках органической тотальности, конституирующей группу, школу, нацию или сообщество субъектов, говорящих на одном языке.

Это ухищрение также отражает некоторого рода мою личную идиосинкразию, истоки которой лежат в моей в высшей степени необычной семейной истории. Дело в том, что у меня предрасположенность к тому, чтобы не быть из семьи, и это не было просто-напросто моим выбором. Я еврей из Алжира, из особого рода сообщества, где проблематичной была принадлежность к иудаизму, к Алжиру, ко Франции. Так что всё это располагало меня к непринадлежности. Однако, по ту сторону частных идиосинкразий моей собственной истории, я бы хотел указать на смысл, в котором «я» не должен быть «одним из семьи».

Однако, если мы хотим посмотреть на это высказывание в другом свете, предложение «я не из семьи» не будет просто описывать некий факт или способ быть. Хотя я и рассматривал его таким образом, оно также может значить: «Я не хочу быть одним из семьи». «Я не из семьи» является перформативом, осуществлением. Разграничив перформатив и описание, мы можем продолжить анализ.

Первое измерение перформатива заключается в том, что я только что озвучил: я не один из семьи, «не считайте меня». Второе же измерение, которое в некотором смысле вложено в первое, его превышая, состоит в том, что факт моего *нежелания* быть одним из семьи *предполагается* фактом *желания* быть одним из семьи. Желание принадлежать какому бы то ни было сообществу, желание принадлежать *tout court* предполагает, что ты *не принадлежишь*. Я бы не смог сказать: «Я хочу быть одним из семьи», если бы я уже *был* одним из семьи в действительности. Иначе говоря, я бы не смог сказать: «Я хочу быть итальянцем, европейцем, хочу говорить на этом языке и пр.», если бы это уже было так. *Учет* своей принадлежности – будь то по национальному, языковому, политическому или философскому признаку – сам по себе подразумевает не-принадлежность. У чего могут быть политические последствия: идентичности не существует. Существует идентификация, учитывается принадлежность, но

это само подразумевает, что принадлежность не существует, что люди, желающие быть такими-то и такими-то – французами, европейцами и т.д. – фактически *не таковы*. И они должны об этом знать! Вот почему семья – это нечто такое, чему никто никогда не принадлежит, чему принадлежат всегда – из-за чего семья есть нечто драматичное, ведь семья (нация, человечество) не имеет самождественности. Она – никогда не состояние.

Феррарис. Согласно Аристотелю, человек является отцом своей книги подобно тому, как он является отцом своих детей. Некоторый образ или ожидание зрелости в определенную эпоху приводит к проекту идеализации образа произведения. Возьмем в пример возраст тридцати семи лет – возраст, когда Гегель публикует «Феноменологию духа»,

Хайдеггер «Бытие и время», а вы «Письмо и различие», «Голос и феномен»¹ и «О грамматологии»².

Деррида. Неприличные аналогии! Немалое искушение для меня дать толкование всем этим созвучиям и гармониям – а это связывает семейное отцовство с отцовством произведения и занимает свое место в оптимальной зрелости, в определенном возрасте – другими словами, всей этой телеологии, которую предполагает ваш синопсис! Но есть искушение и обратного характера – показать, что всё это потому, что отцовство невозможно, что отношение к произведению не есть отношение отцовства, а значит, в самой идее отцовства всегда есть несоответствие: нельзя поставить подпись ни на ребенке, ни на произведении. Быть отцом – это чрезвычайно радостный и болезненный опыт того, что ты отцом не являешься, что сын или

¹ «*La voix et le phénomène*» (PUF, 1967). Русский перевод: Деррида Ж. Голос и феномен / пер. С. Г. Кашиной. М.: Алетейя, 1999.

² «*De la grammatologie*» (Minuit, 1967). Русский перевод: Деррида Ж. О грамматологии / пер. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.

ДОЧЬ — ЭТО КТО-ТО, ЗА КОГО ТЫ НЕ ОТВЕЧАЕШЬ ИЛИ КТО ОТВЕЧАЕТ ЗА СЕБЯ САМ, КТО МОЖЕТ САМ ЗА СЕБЯ ГОВОРИТЬ. Поэтому отцовство не является ни положением, ни собственностью — будь то в смысле семейной филиации или же в смысле филиации того, что мы зовем текстом или произведением. Это несоответствие собственности самой себе, эта несобственность прокладывает свой путь, заставляя продолжать. Если тот, кто находится в процессе обладания ребенком или подписи произведения либо фразы, не останавливается, то это именно потому, что он знает: это продолжится и после него и по сути своей является с ним несовпадающим и ему неадекватным. Так что я в этой траектории вижу, скорее, логику смещения, а-телеологии, не-оконченности.

Что же до вопроса о том, что может состояться в возрасте, скажем, тридцати семи лет, то вы неуместно и великодушно сравнили меня с великими философами, поставившими в этом возрасте свою

подпись под своими произведениями. И так уж получилось, что опубликованное мной в тридцать семь было чем угодно, только не великими матричными произведениями. Написанное было статьями, а не книгами: всё это было своего рода собранием небольших текстов, каждого из которых самого по себе было недостаточно для создания книги. Было бы несложно показать, что ни один из тех томов, будь то «О грамматологии», «Письмо и различие» или «Голос и феномен» – ни один из них не был книгой, ни один из них не появился в результате плана написать книгу. Я могу показать это в нескольких словах: «Письмо и различие» – это сборник текстов 1962-1967 годов; «О грамматологии» составлена из двух разнородных фрагментов, искусственно соединенных (первая часть и вторая, о Руссо), а логика восполнительности есть логика неполноты, незавершенности; что до «Голоса и феномена», то это был доклад, который я за несколько летних недель написал для конферен-

ции в США, после чего показал его Ипполиту, который сказал мне: «Из него можно сделать книгу», – вот как это было, так что никакого проекта книги здесь не было. Потому ни одна из этих книг не похожа на созревание или завершение – скорее, на экспромты, рывки, которые именно в силу их незавершенности и несовпадения, упомянутых мною выше, побуждали меня продолжать – да, отчасти и потому, что я хотел, говоря конкретнее, упредить недопонимания, но в том числе для того, что длить несовпадение.

Феррарис. Однако было бы несложно возразить, что Гегель или Хайдеггер могли бы сказать то же самое и перевернуть ваш дискурс, показав, например, что сказанное вами и есть то, что Руссо говорил в оправдание своих произведений. По его словам, вопрос не в том, чтобы написать книгу, а в том, скорее, чтобы устранить недопонимания, которые возникли в тот первый неудачный раз, когда ты ре-

шился что-либо опубликовать. А это, учитывая вопрос об упреждении недопониманий, подразумевает желание быть понятым (к такому аргументу прибегает Гадамер, дабы опровергнуть ваш тезис, согласно которому предельный *телос* коммуникации в понимании не состоит).

Деррида. Здесь у меня есть искушение сказать, что мой собственный опыт письма приводит меня к тому, что пишут не всегда с желанием быть понятым — что существует парадоксальное желание не быть понятым. Это не так просто, но есть определенное «я надеюсь, что не всякий в этом тексте поймет всё», поскольку, если таковая прозрачность понятности была бы гарантирована, она бы разрушала текст, она бы показывала, что текст не имеет грядущего, что он не превышает настоящего, что он потребляется немедленно. А значит, в запасе остается определенная зона незнакомого, непонимаемого, являясь избыточным шансом — шансом

избытка грядущего и, стало быть, порождения новых контекстов. Если бы каждый мог сразу же понимать то, что я хочу сказать – всё разом, то я не создавал бы контекст, я бы механически оправдывал ожидания, на чем бы всё и заканчивалось, даже если бы люди аплодировали и читали с удовольствием; ибо затем они закрывали бы книгу – и всё.

Так что существует желание, которое могло бы показаться извращенным, – желание писать то, что не всякий будет способен присвоить посредством немедленного понимания. Меня нередко обвиняли в том, что я пишу нечто такое, что является необоснованно трудным, что можно было бы упростить, меня даже обвиняли в том, что я делаю это намеренно. Я бы сказал, что такие обвинения одновременно справедливы и несправедливы. Они несправедливы, поскольку я и правда стараюсь быть ясным. Дело не обстоит так, будто я развлекаюсь, умножая препятствия для понимания. Я даже могу быть педагогичным – иногда, быть может, *слишком* педагогичным. Однако я должен признать, что в

моем письме имеется требование этого избытка даже в отношении того, что я сам могу понять из того, что говорю – требование оставить некоторого рода открытость, игру, неопределенность, указывающие на гостеприимство по отношению к грядущему: «Пока что неизвестно, что это значит, предстоит начать снова, вернуться, продолжить». Будь у нас время, можно было бы показать, как именно каждый текст разыгрывает своего рода открытость – как о том говорится в Библии – открытость места, оставленного незанятым для того, кто грядет, для пришлеца – возможно для Илии, возможно для кого угодно. Должна быть возможность того, что кто-то еще придет; должен быть пришлец, а значит, во главе стола – оглавления или стола сообщества – должно быть отмечено пустое место для кого-то абсолютно неопределимого, для пришлеца – которого можно было бы назвать Мессией, но это уже другой вопрос. И там, где имеется место для пришлеца, текст не является интеллигентным, в дискурсе появляется зона пустоты,

которая, кроме всего прочего, имеет отношение к тому, что мы выше говорили о кенозисе.

Однако есть также способ давать прочесть. Если нечто поддается прочтению в качестве тотально интеллигибельного, тотально насыщенного смыслом, то оно не даруется прочтению другого. Давать другому прочесть – это также *оставлять желать* или оставлять пространство другому для изобретения, благодаря которому он будет способен записать свою собственную интерпретацию: другой должен быть способен оставить подпись в моем тексте. И именно здесь желание не быть понятым означает просто-напросто гостеприимность по отношению к прочтению другого, неотказ от другого.

Феррарис. В своей диссертации 1954 года «Проблема генезиса в философии Гуссерля»¹ вы упоми-

¹ «*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*» (PUF, 1990). На русском языке текст не издавался.

наете «Веру и знание» Гегеля: опыт и априори, отнюдь не будучи противопоставленными, являются одним и тем же, так как феноменальный опыт реального – это синтез априори. След прошлого есть также след будущего, эмпирическая функция оказывается трансцендентальной, ведь сама темпоральность, на которой основано разделение априори и апостериори, производится в опыте. Другими словами, сама гегелевская диалектика показывает, что нет оправдания для того, чтобы в «Критике чистого разума» клеймить «освящение конечного» в духе Просвещения и Локка, как это делает сам Гегель в «Вере и знании».

Деррида. Вы отсылаете к паре трансцендентальное-диалектическое. Если мы возьмем, к примеру, то, что делает возможным диалектический процесс, а именно чуждый системе элемент, который выходит за пределы группы категорий (трансцендентальное в качестве того, что *transcendit omne genus* –

превосходит любой род), элемент, который оказывается больше или меньше, чем таблица или серия категорий – этот чуждый элемент, более первоначальный, чем диалектика, и есть то, что диалектика должна диалектизировать, учитывая и вбирая его в себя. Вот почему наиболее диалектичные формулировки диалектики, те, что можно вообще обнаружить у Гегеля, всегда являются как диалектическими, так и не-диалектическими: тождественность нетождества и тождества. Не-диалектическое не противопоставлено диалектическому – постоянно возвращающаяся фигура. Я всегда пытался выделить такой элемент, который не позволяет себя интегрировать в серию или группу, чтобы показать, что *имеется* не-оппозитивное различие, выходящее за пределы диалектики, которая сама всегда является оппозитивной. Имеется восполнение, или *фармакон* – я мог бы привести гораздо больше примеров, – которые не позволяют себя диалектизировать. Такие, которые, не будучи диалектическими, как раз и делают возможной диалектику, с

необходимостью вновь отвоевываются диалектикой, которая их перезапускает. На этом уровне нам следует отметить, что диалектика заключается именно в диалектизации не-диалектизируемого. У нас, таким образом, есть концепция диалектики, которая уже не является концепцией синтеза, примирения, тотализации, самотождественности: теперь, напротив, у нас есть негативная или бесконечная диалектика, которая является движением синтезирования без синтеза. Это, например, то, что я зову *экс-апроприацией*, а это по сути анти-диалектическое понятие — однако его всегда можно истолковать как *nes plus ultra* диалектического, как это было у меня в «Проблеме генезиса».

Вот почему, после моей первой в высшей степени диалектизирующей книги — неважно, настаивал ли я на не-диалектизируемом различии или же нет — я осмотнительно, но отчетливо отмечал, что речь не идет о противостоянии диалектике. Я никогда не *противостоял* диалектике. Будь то против-

стояние ей или война против нее, эта битва обречена на провал. На самом деле всё сводится к тому, чтобы помыслить диалектичность диалектики, которая сама по своей сути диалектичной не является.

То, что я здесь сказал о диалектике, также верно и для *dialegesthai*, диалога, интеллигибельности, справедливости и т.п.; однако мы в основном имеем дело с двумя понятиями или двумя фигурами диалектики — условным понятием тотализации, примирения и реапроприации, переприсвоения через работу негативного и т.д.; и не-условной фигурой, на которую я только что указал. Ясно, что между самими фигурами должна также иметься диалектика — в данном случае между не-диалектизируемым и диалектизируемым. И «не» в «не-диалектизируемом» само расщепляется надвое: его можно помыслить как «не» оппозиции или же как «не» нередуцируемости, гетерогенности. Таким образом, не-диалектизируемое можно понимать как

диалектическое или не-диалектическое, как оппозитивное или гетерогенное.

То, что меня всегда волновало, это гетерогенное, а именно *то, что даже не находится в оппозиции*: его можно назвать либо величайшей *силой оппозиции* для диалектики, либо величайшей *слабостью*. Нередко я чувствовал, что образ слабости сулит диалектике меньше выгод. Именно слабое, а не сильное определяет диалектику. Право диалектично – справедливость не диалектична: справедливость слаба. Ницше, в частности, лучше остальных видел и понимал процесс преобразования, в ходе которого величайшая слабость становится величайшей силой. Является ли диалектической пропозиция, согласно которой величайшая слабость – философия, христианство – преобладает над величайшей силой и что это извращение есть мораль, первоначало долга, вины и пр.? Является или нет диалектической пропозиция, когда Ницше говорит, что диалектика – это победа слабости, но в то же время манифестация силы? Не знаю, можно ли

это движение назвать «диалектическим». Ницше это, разумеется, отрицал бы — однако, говоря так, не был ли он диалектичным сам?

Диалектизируемо ли даруемое? Если в этом была суть вашего вопроса, то я думаю, что в гегелевском смысле — да, диалектика начинается здесь: чтобы нечто оказалось определенным в интуиции, первое определение этого здесь-и-сейчас является абсолютно несжимаемым, незыблемым началом автономного движения диалектики. Данность является диалектической. Но ясно, что правильно помыслить дар или даруемое можно как то, что одновременно превосходит диалектику и прерывает ее. Именно это я и пытался сказать о даре в «Даре времени»¹: дар — это то, что не должно себя являть, он не должен быть дан. В этом смысле он никогда не является данностью, он не должен быть дан как нечто или дан кем-то. Что бы от дара ни было в данности, оно не дано. Понятое, или помысленное, или обещанное в этом смысле, даруемое поистине

¹ «*Donner le temps. 1. La fausse monnaie*» (Galilée, 1991). На русском языке текст не издавался.

не-диалектизируемо: это то, что сопротивляется экономии, кругообороту – это то, что сопротивляется кругу. Всегда можно показать: как только кто-то пытается сказать, что он имеет в виду под «даром», чтобы определить его или о нем говорить, он оказывается внутри диалектики. Однако здесь вопрос заключается в том, чтобы помыслить нечто такое, что не есть нечто и что под именем «дара» нельзя ни узнать, ни сделать феноменальным. Феноменализация дара аннулирует дар, и поэтому здесь нет ни феноменальности, ни феноменологии, ни онтологии (дар не является «присутствующим» – то есть присутствующим сущим). Бросая вызов онтологии и феноменологии, дар бросает вызов и диалектике. Именно дар не должен иметь ничего общего с тем, что зовется «данным» в философии – с тем, что присутствует, что здесь, и эту временную или пространственную интуицию можно воспринимать как содержание или феномен.

Ри-Оранже, 17 июля 1993 года

III

Что же мне до людей, и зачем слышать им исповедь мою, будто они сами излечат недуги мои? Эта порода ретива разузнавать про чужую жизнь и ленива исправлять свою. Зачем ищут услышать от меня, каков я, те, кто не желает услышать от Тебя, каковы они? И откуда те, кто слышит от меня самого обо мне самом, узнают, правду ли я говорю, когда ни один человек не знает, что «делается в человеке, кроме Духа человеческого, живущего в нем»?

Августин «Исповедь» (кн. X, 3)¹

¹ Цит. по: Блаженный Августин. Исповедь / пер. М. Е. Сергеевко. СПб.: Наука, 2005. Стр. 141.

Деррида. Если Ницше всегда был для меня столь важной точкой отсчета – до сих пор помню, как впервые прочел его в Алжире, – то это в первую очередь потому, что он является мыслителем, практикующим *психологию философов*. Великие философы, нередко говорил он, это продукты определенной психологии, определенной истории *псюхе*, которая очевидно не является ни историей мировоззрения, *Weltanschauung*, в дильтеевском смысле, ни исторической психологией, одной региональной дисциплиной среди прочих. Философия – это вместе и психология, и биография, движение живой *псюхе*, а значит, индивидуальной жизни, это стратегия этой жизни, в той мере, в которой она собирает все философемы и все уловки истины.

В моей собственной истории я всегда согласовывал этот мотив, которым я по-прежнему дорожу, с мотивом в основном гуссерлевским, а именно мотивом критики психологизма – разрыва с тем элементом в психологии, который рискует войти в противоречие с научным или же философским проектом как таковым, делая его невозможным. Для меня критика психологизма – тема важная; я воспринимаю ее крайне серьезно. Это было существенным философским уровнем. В связи с этой логикой критики психологизма я вспоминаю, насколько меня заинтересовала идея Гуссерля (на самом деле я писал об этом 1963 году в обзоре, посвященном «Феноменологической психологии»), что, как только оказываются осуществленными все редукции, между чистой феноменологической психологией, трансцендентальной феноменологией, с одной стороны, и чистой трансцендентальной феноменологией это, с другой, нет *реального различия*. Есть *параллели*. Есть параллель или совпадение содержаний чистой феноменологической

психологии (которая остается наукой *псюхе*, т.е. региона мира – региона, на основе которого организован мир) и конститутивной трансцендентальной феноменологией (*Ur-Region* трансцендентального сознания, который не находится в мире). *Ничто* не отделяет их, никакое содержание их не разграничивает. Однако есть *ничто между* ними, которое не явлено как таковое и которое оказывается решающим. Именно вопрос этого *ничто* меня всегда и интересовал. Я всегда располагался, более или менее комфортно, счастливо или неудобно, на линии или границе между нередуцируемостью психологического и психоаналитического – и мыслью для философии философской или деконструктивной, где философия подразумевает независимость от психического или, по крайней мере, от того психического, которое является объектом науки под названием «психология». Именно здесь для меня всегда располагалось место проблемы. Это также место, где ставится вопрос подписи, психологии и интеллектуальной автобиографии: *Кто* мыслит?

Кто подписывает? Что в этом опыте мысли мы делаем с *сингулярностью*? И что мы извлекаем из этого отношения между жизнью, смертью и *психе*?

Феррарис. 1942 год. «А сейчас — Франция, французский университет. Ты обвиняешь меня в том, что я безжалостен и особенно несправедлив к ним (наверное, сведение счетов: разве не они выгнали меня из школы, когда мне было 11 лет, причем ни один немец и ногой не ступил в Алжир? Единственный завуч, имя которого я помню даже сегодня, вызвал меня в свой кабинет: “Ты должен вернуться к себе, мой мальчик, твои родители получат уведомление”. Тогда я ничего не понял, но после? Разве не начали бы они снова, если бы могли, запрещать мне ходить в школу? Не по этой ли причине я устроился здесь, как будто так было всегда, чтобы провоцировать их и подарить им великое желание иметь возможность хотя бы еще раз изгнать меня? Нет, я ничуть не верю, нисколько во

все эти гипотезы, они соблазнительны или занятны, ими можно жонглировать, но они не имеют никакого значения, это всего лишь клише. И потому ты знаешь, что я против разрушения университетов или исчезновения охранников, но всё-таки необходимо устроить для них какую-нибудь войну, когда мракобесие и особенно вульгарность устроятся здесь, поскольку это неизбежно»¹.

Деррида. Дата, которую вы выбрали, 1942 год, для меня маркирует слом или травму. Тогда во мне сформировался бессознательный осадок, впоследствии затвердевший, но также, не менее бессознательно, интеллектуальная определенность — даже если я и не понимал многого в том, что происходило тогда, в 1942 году, когда я, маленький еврей из Алжира, с приходом антисемитизма (французского, а не нацистского антисемитизма) был исключен из школы. Хотя понимал я и немного, на

¹ Цит. по: Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда / пер. А. Г. Михалкович. Минск: Современный литератор. 1999. Стр. 145-146.

месте этой раны во мне укоренился сознательно-бессознательный способ рассматривать интеллектуальные вопросы – вопросы культуры и языка. Хотя и бессознательно, но уже приобрела свои очертания конфигурация, которая впоследствии будет обозначена как интеллектуальная, даже идеологическая. С этого момента больше не представляется возможным – для меня или для кого бы то ни было еще – отделять биографическое от интеллектуального, не-интеллектуальное от интеллектуальной биографии, сознательное от бессознательного. Чтобы дать строгое и взыскательное описание этих сцеплений, чтобы и правда делать нечто большее, чем просто рассказывать истории (более или менее увлекательные анекдоты) о том, что тогда происходило, необходимо было бы отыскать новые категории, изобрести в высшей степени тонкий инструментарий, одновременно диегетический, феноменологический и психоаналитический.

Что я могу рассказать об интеллектуальном аспекте моей истории, прибегнув к ныне существующему, непосредственно доступному языку? Перед нами двенадцатилетний мальчик, которого однажды, без объяснений, что такое антисемитизм и что происходит в политическом плане, выгоняет из школы завуч, со словами: «Ты едешь домой, твои родители объяснят тебе». Трещина пролегла в месте относительной безопасности, представленной школой, где предлагалась культура, где обучали языкам – в особенности господствующим образцам языка французского.

Французский – это единственный родной язык, что у меня есть, но, будучи еще ребенком, я смутно ощущал, что этот язык на самом деле не был моим. Так было не только потому, что я принадлежал еврейской семье испанского происхождения, жившей в Алжире еще даже до французской колонизации, но также и потому, что уже с самого начала школы (именно здесь начинается моя «интеллектуальная биография») манера, в которой нас обучали

французскому, нормы «правильной» речи и письма, ссылки на литературу – всё это делало ясным, что образец находился во Франции, и не просто во Франции, а в Париже. Поэтому у меня было чувство, что этот язык, единственный, который у меня был, пришел из другого места. И когда меня исключили из школы, у меня, должно быть, обострилось чувство посторонности, внеположенности, непринадлежности. Уже в языке, уже в отсылке к литературе, к образцам хорошей речи и хорошего письма. Этот разрыв насилия должен был оставить свое мету, даже если я не понимал его значения, даже если в определенном смысле я не протестовал (насколько я помню, в тот день, когда мне сказали: «Езжай домой», у меня не возникло чувства возмущения или негодования, так как никто из моей семьи не объяснил мне, что происходит). Несколько позже мои родители записали меня в еврейскую школу в Алжире, как это делали тогда в большинстве еврейских семей, и там великое множество еврейских учителей, коих также прогнали из школы,

в итоге преподавали французский язык юным еврейским ученикам в похожей на лицей еврейской школе.

Первые несколько месяцев после исключения были плохим временем: я начал сталкиваться с опытом антисемитизма на улицах, в кругу друзей, моих прежних одноклассников, которые стали называть меня «грязным евреем» и перестали со мной общаться. И, что парадоксально, чувство непринадлежности повлияло на мои отношения с еврейским сообществом, а также с еврейскими детьми, кто, как и я, собирались в группки в еврейской школе. Я ненавидел ту школу. Как правило, ничего не говоря своим родителям, я просто-напросто прогуливал. Я был в очень плохих отношениях с еврейским сообществом, которое пыталось организовываться и приспосабливаться к ситуации. В тот период во мне росло смутное чувство, которое, как мне кажется, осталось во мне и по сей день – травма, заставившая меня не только

культивировать определенного рода непринадлежность к французской культуре и ко Франции в общем, но и в некотором роде отвергать мою принадлежность к иудаизму. Такое, по крайней мере, у меня впечатление: в те несколько месяцев 1942-43 годов выкристаллизовалось нечто такое, что стало неизменной частью меня. Моя спонтанная или инфантильная реакция на насилие антисемитизма заключалась в том, чтобы сказать: «Нет, я не часть ни того, ни другого», ни этого антисемитизма, ни его жертв — надменный и показной жест, лишенный симпатий по отношению к обороняющемуся еврейскому сообществу, которое перед лицом угрозы привыкло сплачиваться. Я никогда не входил ни в какие группы, создававшиеся студентами-евреями.

Конечно, я могу попытаться дать логичное, рациональное описание этого двойного движения, как я это делаю теперь; но вполне вероятно, что всё это имело место далеко от моего сознания и, воз-

можно, находится далеко от него и сейчас. Я, конечно, также могу рационализировать непринадлежность, превратив ее в этико-политический долг, и сказать, что принадлежность есть непринадлежность, что именно в опоре на непринадлежность конструируется верность. Однако есть, вероятно, некое неизгладимое страдание, которое восходит к тем временам моей жизни.

Так или иначе, я пытался, как вы показали, говорить об этом в 1980 году в «Почтовой открытке». Позже, в «Circonfession»¹, оправданно или нет, я вернулся к тому опыту, что имел место еще даже прежде травмы, о которой я только что говорил — я имею в виду стресс, который я испытал в первый день, когда пошел в начальную школу, ужасный момент слез и муки, которому предстояло повторяться практически каждый год. Так что на деле существует цепочка событий, идущая от моего первого отделения от семейной среды в связи с уходом

¹ «*Jacques Derrida*», av. Geoffrey Bennington (Seuil, 1991). На русском языке текст не издавался.

в школу до исключения 1942 года, за которым последовала целая институциональная драма: хотя я ходил в школу, хорошо я не учился. Я проваливал большую часть экзаменов, оставался на второй год, порой мне приходилось мириться с сопротивлением и предпринимавшимися в французском университете попытками меня маргинализировать. Всё это вплоть до того, с чем я столкнулся в Праге, где меня посадили в тюрьму и где институт обрел очертания металлической двери. Подобно школьной двери или тюремной двери, та металлическая дверь всегда была там, указывая на желание непринадлежности, вынужденной принадлежности и т.д.

Феррарис. 1948-49 годы. Оформилось движение в сторону философии. «Трепетное» прочтение Кьеркегора и Хайдеггера. В «Многоточии»¹ вы писали, что Сартр представлял для вас необходимую, но недостаточную проблематику, одновременно

¹ «*Points de suspension. Entretien*» (Galilée, 1992). На русском языке текст не издавался.

слишком историко-социологическую и метафизическую.

Деррида. На определенном этапе я подумал, что мне следует дистанцироваться от того, что называлось «философией существования». Было это в то время, когда мое чтение стало серьезнее, впрочем я вовсе не намеревался избегать вопросов существования самих по себе, конкретной личной вовлеченности или экзистенциального пафоса, который в каком-то смысле я никогда не утрачивал. То, чем я занимался, скорее, проистекало из моих критических размышлений по поводу того прочтения Гуссерля и Хайдеггера, которое было предложено рядом французских экзистенциалистов, таких как Сартр и Марсель. И мое несогласие, разумеется, не означало, будто я отвернулся от экзистенциальных вопросов. Так или иначе, философ без этико-экзистенциального пафоса меня не слишком интересует, и у меня до сих пор сохранилось то чувство желания и участия, что было у меня при чтении

Руссо, Ницше или Жида, когда я был очень молодым человеком.

Но именно Кьеркегору я был наиболее верен, именно он был наиболее мне интересен: абсолютное существование, значение, которое он придает слову субъективность, сопротивление существования понятию или системе – это имеет большое для меня значение, я это глубоко чувствую, некоторые вещи я готов отстаивать. В конечном итоге, даже то, что некоторые, как они думают, могут истолковать как сведение философии к литературе, как способ сведения философского к литературному, проистекает из этого жеста. Дело не в том, что я нахожу литературу желанной ради нее самой, а в том, что для меня она также представляет сингулярность опыта или существования, связанного с языком. То, что в литературе меня всегда интересовало, по сути своей является автобиографическим – не то, что принято называть «автобиографическим жанром», а, скорее, автобиографич-

ность, выходящая далеко за пределы «жанра» автобиографии. Я и правда считаю подавляющее большинство автобиографических романов не в полной мере автобиографичными. Поэтому я пытаюсь сосредоточиться на том, что в автобиографическом выходит за пределы литературного, дискурсивного жанра, даже за пределы *авто*; я пытаюсь задавать вопрос к тому, что в *авто* нарушает отношение к самому себе, при этом всегда в экзистенциальном опыте является сингулярным и если не невыразимым, то, по крайней мере, неперево­димым или находящимся на грани неперево­димости. Как если бы я всегда пытался спровоцировать кого-то перевести нечто такое, что ускользает или отказывается от перевода.

Мемуары – в форме, которая не соответствует тому, что мы обычно мемуарами называем, – являются общей формой всего, что меня интересует: дикое желание всё сохранять, всё собирать в идиому. Собирать даже то, что рассеивается и, по самой своей сути, бросает вызов всякому собиранию.

И философия – ну или по крайней мере философия академическая, – по-моему, всегда охраняла себя от этого автобиографического оформления памяти. Для меня это, однако, не означает отказа от особенностей философского жанра, философского требования – это свидетельствует о желании, доводя при этом философскую ответственность до предела, чтобы показать, что такая ответственность не может быть чем-либо иным, кроме как ответственностью *кого-то*. Выражая это в крайней степени формально, я бы сказал, что для меня великим вопросом всегда был вопрос *кто*. Называйте его биографическим, автобиографическим или экзистенциальным, форма вопроса *кто* – вот что для меня имеет значение, будь то, скажем, в кьеркегоровской, ницшевской или хайдеггеровской форме. *Кто? Кто задает вопрос кто? Где? Как? Когда? Кто грядет?* Это всегда наиболее трудный вопрос – вопрос несводимости *что* к *кто* или места, где между *кто* и *что* каким-то образом колеблется граница. Ясно, что *кто* образуется из смещения категорий (или

провоцирует это смещение), в рамках которых мыслят биографию, автобиографию и мемуары. Это бездонный вопрос подписи, в том числе и подписи вопроса, залог, оставленный в этом вопросе.

Феррарис. 1949-50 годы. Первое путешествие в «столичную» Францию, первое путешествие в принципе.

Деррида. До девятнадцати лет я никогда не выезжал из Алжира, максимум на 80 или 100 километров. Абсолютная оседлость. С тех пор, даже если их и было достаточно много, мои поездки всегда были связаны с академическими задачами. Я не путешественник, у меня вкус к оседлости. Иногда я мечтаю о путешествии без каких бы то ни было академических надобностей, но никогда этого не осуществляю, разве что иногда.

Феррарис. Есть же фотография из поездки в Нормандию 1956 года с Робером Абираше.

Деррида. Да, но даже это было своего рода академической поездкой. Я ездил в Нормандию на старом автомобиле 30-го года, моем первом автомобиле и первом автомобиле, принадлежавшем студенту Высшей нормальной школы – я купил его на пару со своим другом за 600 франков. Это было буквально перед экзаменом на звание агреже, я был сильно уставшим и беспокойным, как это всегда бывало на кануне такого рода экзаменов. Поэтому мне надо было съездить отдохнуть в дом, который один банкир предоставлял в распоряжение интеллектуалам, находившимся в подавленном состоянии.

Даже когда я начал совершать длительные поездки, я всегда оставался в школе. Я в университете даже за границей, а это о чем-то говорит. Несмотря на мое беспокойство, недомогание, мое чувство непринадлежности к Высшей нормальной школе, а до этого к лицее, к *khâgn* (подготовительным курсам) перед Высшей школой, а после того к любой университетской институции – несмотря на всё это

я нес на себе отметины — и я принимал их, — отметины, оставленные тем, чему меня учили в *khâgn* и Высшей нормальной школе. Даже если я и протестовал против дисциплины, неписаных правил дисциплины чтения, всё-таки они продолжали вдохновлять меня, вызывать во мне неискоренимое чувство уважения. Те образцы филологических, микрологических, я бы даже сказал грамматико-логических требований никогда не утрачивали для меня своего неоспоримого авторитета. Всё остальное появилось ради усложнения, но это как если бы некоторая грамматика была дана раз и всегда. Позже всё встает на свои места, однако вы по-прежнему храните наследие, как бы вы его ни ставили под вопрос или оспаривали. Это как язык, с которым можно расторгать отношения только на своем языке и который является *тем же самым* языком. Даже когда складывается впечатление, что я преступаю, ставлю под вопрос, смещаю, это всегда происходит под их руководством, с чувством от-

ветственности перед лицом определенной филологической морали, перед определенной этикой чтения или письма. Короче: перед законом.

Феррарис. «Итак, я буду говорить о букве “а”, о той первой букве, которую могло показаться необходимым ввести — здесь или там — в написание слова *difference* (*различие*), ввести в ходе письма о письме, письме в письме, все различные пути которого, как выясняется, проходят, во вполне определенных точках, через некую грубую орфографическую ошибку»¹.

Деррида. Терпеть не могу грамматические ошибки. Даже когда я позволяю себе некоторые вольности, которые иные считают провокационными, я делаю это с чувством — оправданным или нет, — что я на самом деле знаю правила. Нарушение всегда должно знать, что оно нарушает, а это всегда де-

¹ Цит. по: Деррида Ж. Поля философии. Стр. 24.

дает любую трансгрессию нечистой, заставляет заранее идти на компромисс с тем, что она преступает.

Я тот, кто никогда не покидал университет. Я знаю, что иногда я чувствую, что не покинул его до конца, иногда же — причем в то же самое время — я думаю, что лучше мне будет остаться. Так что у меня такое к этому отношение, которое некоторыми может считываться как двойственное: отношение освобождения, протеста, иронии и в то же время добросовестной преданности. И мне лучше, когда мое чувство освобождения хранит память о том, от чего я освобождаюсь. Надеюсь, это смешение уважения и неуважения по отношению к академическому наследию и традиции в целом прочитывается во всем, что я делаю. Мне кажется, это является ключевым в двойном законе, о котором я говорил: глубоко оседлая натура того, кто много путешествует.

Феррарис. 1952-53 годы. Поступление в Высшую

нормальную школу.

Деррида. В начале пятидесятых феноменология приобрела своего рода академическую легитимность, за что в особенности стоит благодарить Мерло-Понти. Однако Гуссерля в университетах по-настоящему читать еще не начали. Феноменология пробилась во Францию, хоть и произошло это по путям вненаучным, а именно в виде феноменологии восприятия, антропологии и сартровской онтологии. Тем не менее вопросы эпистемологии, размышления об истории науки, о математических идеальностях — ничто из этого не принималось в расчет. Вспоминая о своих первых годах в Эколь Нормаль, я вспоминаю захваченность подъемом, который был одновременно марксистским и эпистемологическим. Был курс Фуко о Мерло-Понти, об «Идеях II» Гуссерля. Читая Гуссерля, я сказал себе, что следует вернуться к тем аспектам его работы, которые большей частью не были замечены во Франции, а именно к вопросу

науки, вопросу страты научных суждений, истории – всё это в связи с тем, что делал Чан Дык Тхао, пытаясь увязать феноменологию с диалектическим материализмом. Это объясняет выбор, который я сделал в своих ранних работах в пользу Гуссерля, отдав привилегию Гуссерлю генетического измерения, генезиса математических объектами, генезиса объективности и науки. Именно здесь, в контексте, чья история должна быть реконструирована, впервые открылся разрыв между моими идеями и традицией феноменологии Сартра и Мерло-Понти.

В тот период в Высшей нормальной школе были Альтюссер – он тогда почти не преподавал, однако был широко известен как марксист – и Фуко, который вел курсы о Мерло-Понти, афазии, Гольдштейне, патологии, фантомных болях и пр. Всё это, безусловно, сыграло свою роль в том, какую форму приобрели мои интересы в области феноменологии. Следует сказать, что тогда мы очень восхищались человеком, о котором сегодня едва

ли вспоминают: я имею в виду Марселя Геру, историка философии, который был весьма скрупулезен, весьма требователен в своих реконструкциях внутренней логики систем, например порядка оснований у Декарта. Он практиковал структурное прочтение, не зависевшее от биографического, картезианского романа и пытавшееся шаг за шагом реконструировать цепочку обоснований. Он был образцом для многих из нас – мы пытались читать тексты так, как это делал Гера. Не уверен, что сегодня я придерживаюсь тех же убеждений, но тогда нашим образцом был такой тип чтения, при котором реконструировались внутренние сцепления системы, шаг за шагом, с максимальной аккуратностью в деталях. Таким образом, была самая французская модель философии *à la* Гера, был Гуссерль, который начинал высвобождаться из-под авторитета Сартра и Мерло-Понти.

Модель Гера содержала в себе уважение к тому, как работает текст, к логике философов без учета

автора, здесь был интерес к реконструкции значительной согласованности в систематической организации философов, а также внимание к тому, как текст работает формально. Вопрос заключался не в том, чтобы подписываться или не подписываться под тезисами или философствовать самостоятельно, а в том, чтобы видеть, как нечто *работает* — своего рода философская технология. В то же время здесь было внимание к букве, буквальности: не к дыханию текст, не к тому, что он *хочет сказать*, а к его буквальной работе, его функционированию. Какие бы сомнения на этот счет ни возникали сегодня, эта модель имела надо мной большую власть, даже если в определенный момент я ее и оспаривал. Так или иначе, это оспаривание принадлежало тому, кто видел огромную значимость того, что он оспаривал. Это объясняет мои симпатии к структурализму, даже если я, как вам известно, задавал к нему вопросы и высказывал несогласия. В основном же у меня было большое ува-

жение к тому, что мне всегда казалось необходимым и легитимным в прочтении текста, культуры, системы или конфигурации.

Именно в этом контексте я предпринял свою первую поездку за пределы Франции – впервые я пересек границу (между Алжиром и Францией Средиземное море еще не являлось национальной границей). В 1954 году я ездил в Лювен, дабы ознакомиться с некоторыми неопубликованными работами Гуссерля, посвященными времени, так как я работал над вопросом генетической конституции эго. Так что это было моим первым философским путешествием.

Феррарис. В 1967 году были опубликованы «Голос и феномен», «Письмо и различие» и «О грамматологии», а в 1972 году – «Диссеминация»¹, «Поля философии» и «Позиции»². Между первой и второй

¹ «*La Dissémination*» (Seuil, 1972). Русский перевод: Деррида Ж. Диссеминация / пер. Д. Ю. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

² «*Positions*» (Minuit, 1972). Русский перевод: Деррида Ж. Позиции / пер. В. В. Биbihина. Киев: Нико-Центр, 1996.

трилогией есть заметное – пусть даже формальное – различие.

Деррида. Несмотря на то что тексты, опубликованные в 1972 году, выглядят относительно неоднородными с опубликованными в 1967 году, моя работа была отмечена значительной континуальностью. Если выражаться образно, землетрясение будет хорошим образом того, что я имею в виду: момент землетрясения подготавливался очень долго невидимыми микро-смещениями под землей. Затем в определенный момент с нашей точки зрения происходит то, что мы и зовем землетрясением. Однако землетрясение с точки зрения *земли* есть ничто. «Фармация Платона» была написана в 1968-ом, на следующий год после «О грамматологии», и была не чем иным, как уточнением к замечанию в «Грамматологии» по поводу *фармакона*. Если кому-то было любопытно следить за этой игрой или этой необходимостью, они могли бы для себя открыть, что не было ни одного текста, который не

был бы в точности, буквально и открыто заявлен за десять или двадцать лет. Начав публиковаться в начале 1960-х, я уже написал текст о Гуссерле за десять лет до того. Во всем, что я публиковал, были пробные камни, анонсирующие то, что я хотел бы написать позже — даже, как я сказал, на десять или двадцать лет. У меня есть чувство не просто непрерывности, но своего рода неподвижности, движения на месте. Вопрос письма уже был анонсирован в моей диссертации 1954 года.

Движение на месте не мешает мне постоянно удивляться, чувствовать себя на краю...

Феррарис. «Это было в 1966 году, во время симпозиума в США, в котором мы оба участвовали. После нескольких дружеских замечаний насчет той речи, которую я только что произнес, Жан Ипполит добавил: “Я не вижу, куда вы идете”. Мне кажется я ответил ему нечто вроде: “Если бы я видел ясно и заранее, куда я иду, то не сделал бы больше и шагу

в этом направлении”» («О праве на философию»¹).

Деррида. Всякий раз, когда я что-то пишу, у меня складывается впечатление, будто я начинаю с начала – на самом же деле то, что в текстуре является тем же самым, непрерывно подвергается воздействию сингулярности, которая является сингулярностью другого (другой текст, кто-то другой, другой мир языка). Всё возникает *заново*: новизна и повторение разом. Что для меня повторяется непрерывно, так это мое удивление перед лицом того, что я еще не сделал и что еще девственно и нетронуто. Что бы я ни начинал писать, даже если это небольшие, относительно важные вещи, у меня всегда одно и то же слегка тревожное чувство: я не должен брать в расчет ничего из того, что я говорил прежде, я должен всё начинать сначала. Когда я уже по факту пишу, я, разумеется, прекрасно осо-

¹ «*Du droit à la philosophie*» (Galilée, 1990). На русском языке текст не издавался.

знаю, что по сути всё разворачивается согласно одному и тому же закону, управляющему этими всегда различными вещами. Это можно приписать простодушию или самонадеянности, безрассудству или забывчивости, но, когда я пишу, мне и правда никогда не бывает скучно. Не бывает скучно даже при повторении всё время одного и того же — это реальная проблема. Я лишь могу надеяться, что то, что я говорю о философии, литературе, событии, подписи, итерабельности — изменяющем(ся) повторении, согласуется со столкновением с этой всегда обновляющейся сингулярностью. Я пытаюсь продумать *tout autre est tout autre* (каждый другой — совершенно другой). Чтобы оставаться в рамках опыта преподавания (который для меня весьма важен, поскольку он позволяет мне говорить и писать в ритме, соответствующем моему дыханию), тексты, которые я читаю и перечитываю, всегда должны оставаться для меня совершенно новыми. Когда я преподаю Хайдеггера, у меня действительно возникает ощущение, будто я читаю

«Бытие и время» первый раз в жизни; то же самое с Платоном, с Кантом – с кем угодно. Это всегда своего рода амнезия, объясняющая мой вкус, который можно воспринимать и как силу, и как слабость. Я не могу сказать, что знаю, как забывать, но я знаю: я забываю, и это не является чем-то абсолютно плохим, даже если я от этого страдаю. У меня, должно быть, несколько своеобразный способ преподавания, что объясняет недоверие или неприятие со стороны иных студентов, но в то же время – к чему отрицать? – интерес и преданность многих других. Отчасти это зависит от того, что я никогда не отказывался от той дисциплины, которую мы обсуждали выше; мое преподавание всегда на ней основано, а также на попытке внушить к ней уважение: пристальное чтение текстов, опора на первоисточник, на букву, терпеливость, неторопливость. Короче говоря, уважение к классическим добродетелям преподавания (кои, увы, не распространены достаточно широко) и чтения канонических – или канонизированных – текстов, несмотря

на то что это не мешает мне читать другие тексты или постоянно проблематизировать авторитет, стоящий за процессом канонизации.

Верно, однако, и то, что это уважение сожительство с чем-то таким, что, казалось бы, ему противоречит, со своего рода безумием или свободой. Мизансцена этого сверхэгоистичного, терпеливого и микроскопического чтения может и правда порой показаться до какой-то степени барочной или провокационной. Однако я играю по этим правилам. Отзыв, который я больше всего люблю, – это когда студенты приходят ко мне и говорят: «Что ж, теперь я хочу работать самостоятельно и писать, о чем хотел. Классика меня утомила, но теперь я действительно чувствую, что читаю ее».

Феррарис. 1968 год: «Ж.Д. кажется несколько замкнутым и даже сдержанным в отношении некоторых аспектов движения мая шестьдесят восьмого». 1974 год: «Набрасывает “Предварительный проект” для

основания Группы исследований преподавания философии («GrepH») и в следующем году основывает ее вместе с друзьями, коллегами и студентами». 1979 год: «Наряду с другими, принимает участие в инициативе по организации Генеральных штатов философии, заседание проходит в Сорбонне». 1981 год: «С Жаном-Пьером Вернаном и некоторыми друзьями, основывает Общество Яна Гуса... В том же году отправляется в Прагу для проведения тайного семинара... его отправляют в тюрьму по обвинению в “производстве и распространении наркотиков”». 1983 год: «Основание Международного коллежа философии... Принят в Высшую школу социальных наук на пост директора исследований философских институтов» («Жак Деррида»¹).

Деррида. От такого перечисления создается впечатление (вполне, на мой взгляд, оправданное), что я

¹ «Jacques Derrida», av. Geoffrey Bennington.

в своей работе всё больше и больше ставлю вопрос института — как с точки зрения теории, так и с точки зрения практики, в соответствии с предпосылками, которые к тому же присутствовали уже очень давно. (Всё, что связывает деконструкцию с вопросом институциональных аппаратов, уже было в «О грамматологии».) Эта логика стала оказывать всё большее влияние на мою жизнь, мою деятельность и мою вписанность в институты, которая приняла форму увеличивающегося разрыва в том, что касается моей институционализированности. (После 1968 года я сознательно отказываюсь от идеи написания диссертации; в 1975 году, набросав предварительную программу и выдвинув предложение о создании группы, я, вместе с другими, основываю «Grep»; множатся действия, направленные на противостояние существующим философским институтам.) Но в то же время философские институты становятся темой моей работы, логика которой в конце концов привела меня

к тому, чтобы предложить «философские институты» в качестве организующей темы в Высшей школе социальных наук. Итак, перед нами движение, обладающее в то же время внутренней логикой и формой ответа на критические ситуации и социо-политические условия во Франции: например, «GrepH» – группа, у которой есть своя внутренняя логика и необходимость, – непосредственно отвечает, здесь и сейчас, на очень конкретный «случай»: на программу реформирования образования, которая фактически грозила уничтожить преподавание философии в лицее, на скандал, связанный с отчетом, представленным экзаменационной комиссией и послужившим толчком для основания «GrepH» – после письма, которое я сам написал, и пр.

К 1968 году у меня сложилось впечатление, что действия студентов (которых, кстати, не было со стороны рабочих), направленные на то, чтобы спровоцировать революцию, были нереалистичными, и что у этих действий могли быть опасные

последствия, как это и произошло два месяца спустя с избранием самой правой палаты депутатов, какая только была у нас во Франции – то есть до нынешней. Их стратегия не была наилучшей из возможных; необходимо было освободиться от программ политических партий и союзов – однако я не говорил *нет* 68-ому: я принимал участие в демонстрациях, я организовал первую генеральную ассамблею в Эколь Нормаль. И тем не менее, было ли это правильным или нет, сердце мое не было «на баррикадах». Что меня действительно беспокоило, так это не столько кажущаяся спонтанность, в которую я не верю, сколько политическое красноречие, призыв к прозрачности, к общению без защиты или задержки, освобождение от всякого рода аппаратов, будь то партия или союз.

Недоверие ко всему, что я наблюдал в 1968 году, соответствовало не только философско-политической позиции, но и тому, что уже было для меня некоторого рода криптокоммунистическим насле-

днем, а именно осуждение «стихийности» в ленинском «Что делать?». Перечитывая недавно ленинские тексты, в совершенно ином контексте, я заново для себя открыл эту критику стихийности. Говоря абстрактно и вообще, неизменным в моем мышлении по этому вопросу остается критика институтов, но такая, которая исходит не из утопии дикого и спонтанного до- или не-института, а, скорее, из противо-институтов. Я не думаю, что существует — или должно быть — «не-институциональное». Я всегда разрываюсь между критикой институтов и мечтой о *другом* институте, который в ходе неопределимого процесса заменит институты угнетающие, насильственные и недейственные. Идея противо-института, ни спонтанного и дикого, ни непосредственного, является постоянным мотивом, которым я так или иначе в моей работе руководствовался. Я пытаюсь объяснить (например, в «Праве на философию»), что философское как таковое, не являясь мета-институциональным, оказы-

вается тем не менее весьма парадоксальным институтом, чьим пространством следует управлять без симметричного договора – институт, в рамках которого у мышления о субъекте институциональности института должны оставаться открытость и грядущее. Скажут, конечно, что деконструкция вопроса об институте не является институционализируемой – но не принадлежит она и пространству, не затронутому институциональностью. Похоже, именно эта логика руководила мной все эти годы, всегда в войне с институтами, но всегда в попытке обнаружить еще один: «Grep», затем Генеральные штаты философии – всё это противоиституты с оригинальными и парадоксальными (пускай и нереализованными) идеями о противоиституциональности. Мне даже приходилось определять Штат – Штат, каким он должен быть, – как противоиститут, необходимый для противостояния тем институтам, что представляют частные интересы и частную собственность. То же самое я сказал бы и о международном праве.

Также я полагаю, что случившееся в Праге, когда я ездил на встречу с обществом Яна Гуса и в итоге угодил в тюрьму, вытекает из той же самой логики: создание ассоциации, помогающей диссидентам продолжать им свою работу в области философии, несмотря на то что люди из Хартии-77 по сути не выступали против конституции. Хартией было сказано: мы за конституцию, и нынешние репрессии в их легальной форме ее не исполняют. Это означает, что ассоциация Яна Гуса устанавливает свои пределы: мы не станем совершать революцию в Праге, свергать существующую власть — это не безотлагательно; но мы будем помогать тем, кто хочет продолжать философскую работу, интеллектуалам и писателям, чья Хартия как раз таки выступает за соблюдение конституции; мы будем помогать институту восставать против себя самого, против злоупотребления властью, которое его извращает.

Феррарис. В «Почтовой открытке» вы говорите о

мечте о Сопротивлении.

Деррида. Естественно, мои героические фантазмы — и я думаю, что это характерно для многих французов и француженок моего поколения — обычно имеют отношение к периоду Сопротивления, с которым в своем личном опыте я не сталкивался: я не был достаточно взрослым, и я был не во Франции. Когда я был слишком молод — и вплоть до недавнего времени, — я представлял себе фильм о человеке, который ночью на железную дорогу подкладывает бомбы: взрывает вражескую структуру, устанавливая устройство с отложенным действием и потом наблюдая за взрывом или, по крайней мере, слыша его на расстоянии. Я очень хорошо понимаю, что этот образ, транслирующий глубинную фантазматическую компульсию, можно проиллюстрировать деконструктивными операциями, которые заключаются в том, чтобы аккуратно закладывать устройство с механизмом

отложенного действия, внезапно выводящим транзитный маршрут из строя, делая передвижения врага опаснее. Но и друзьям отныне придется жизнь и думать иначе, знать, где этот маршрут проходит, и действовать осторожно.

Феррарис. «По ту сторону области философских пропозиций, перед нами чисто литературный эффект, новый трепет, поэзия Деррида. Читая его, я всегда вспоминаю массовые отъезды 1940 года. Отступающее воинское подразделение прибывает в пока ничего не подозревающий населенный пункт. Открыто кафе, дамы расхаживают по модным магазинчикам, парикмахеры подстригают клиентов, и пекут свои изделия пекари. Виконты встречаются с другими виконтами и рассказывают друг другу истории о виконтах. Но через час здесь всё будет деконструировано и опустошено» (Левинас «Собственные имена»).

Деррида. Несколько недель тому назад один мой друг, Сэмюэль Вебер, обратил мое внимание на

этот текст, сказав: «Тебя это не беспокоит? Посмотри, в чем теперь тебя обвиняют. Сравнили с вражеской армией!» Тогда я перечитал текст Левинаса, на самом деле очень благородный в отношении меня. Но, глядя на то, что он говорит в этом месте, то есть о том, что, когда я проходил, это было так, будто в город вошла немецкая армия, ничего после себя не оставляя... у меня возникают вопросы. Это дико, я бы никогда не стал смотреть на текст под таким углом. Где находится бессознательное этого образа? Нацистский захватчик... Это похоже на мечту о Сопротивлении, о которой мы говорили выше, только перевернутую вверх ногами.

Феррарис. Ваше сопротивление фотографированию длилось вплоть до 1979 года. В «Археологии знания» Фуко писал, что очень многие (включая, разумеется, и его самого) пишут для того, чтобы больше не иметь лица.

Деррида. Было несколько различных причин, по

которым я отказывался фотографироваться, что не длилось так уж долго. Одна из таких причин, довольно глубокая, бесспорно связана с тем, что мне от собственного образа не по себе – здесь есть отношение к смерти, которое читается в любом портрете, сокрытие лица в письме. Эта проблема с собственным лицом, если уж на то пошло, была у меня всегда. Другое объяснение моего отказа от публикации фотографий имеет под собой политическое основание: дело было в сопротивлении правилам, по которым выстраивается продвижение в сфере «культурного ранка». Авторы фотографируются в стереотипных позах: профессор или писатель на фоне книг и т.п. Я абсолютно ничего не имел против искусства фотографии, я лишь хотел выступить против культурного рынка и того, что он делает с образом автора. Помню, как готовили спецвыпуск журнала «Арс» обо мне (1973, №54), – я сказал, что не хочу фотографий, и это почти сорвало весь проект, ведь выпуски подобного рода предполагали, что на обложке будет фотография

автора. В итоге они уступили, поместив туда «Рептилии» Эшпера. Номер разошелся хорошо, но проблемы с ним всё-таки были. Это была война. Мне казалось, что автор не должен появляться. Это было смешно, пошло и противоречило тому, что я как раз таки об авторах писал. Даже теперь, когда я практически сдался в этом сопротивлении – ведь это в действительности невозможно, да и слишком поздно, – моя совесть в этом вопросе не чиста.

К началу 1980-х годов вопрос фотографии стал относительно второстепенным: его место заняла проблема телевидения. До сих пор мне удавалось сохранять верность своему правилу: появляться на телевидении лишь в тех случаях, когда речь не идет о продвижении моих книг. Возвращаясь на поезде из Чехословакии, я дал интервью, после чего мы создали Международный коллеж философии.

Феррарис. 1984 год. «Франкфурт: лекция на семинаре Хабермаса и вступительная речь на конфе-

ренции по Джойсу во Франкфурте» («Жак Деррида»). «Что интересует Деррида, это, в частности, переворачивать примат логики над риторикой, канонизированный со времен Аристотеля» (Юрген Хабермас «Философский дискурс о модерне»).

Деррида. У меня был случай сказать, что деконструкция – это проект, выступающий на стороне Просвещения, но не следует путать Просвещение XVIII века с Просвещением грядущим. Только мне кажется, что вступать в дебаты настолько запутанные было ошибкой: речь шла о Просвещении вообще, как если бы Aufklärung, Illuminismo, Lumières – всё это было одним и тем же. Правильнее было бы (чего я, к сожалению, не сделал) не соглашаться на дебаты просто за или против «Просвещение», а, скорее, каждый раз различать, определять, о *каком* Просвещении я веду речь, что такое свет Просвещения и на стороне *какого* Просвещения я выступаю. (То же самое и с понятиями рево-

люционного и консервативного.) Тот спор захватила своего рода «слоганизация». В целом, дебаты между Германией и Францией, Хабермасом или успехами франкфуртской школы и «французом» – это журналистское вырождение дебатов, которые должны были с точки зрения их сознательности и исторической памяти быть серьезнее, острее и тоньше.

На мой взгляд, когда философы говорят об аргументах, то очень часто имеют в виду определенный образец аргументации и, столкнувшись с какой-либо незнакомой им моделью, поспешно делают вывод, что здесь *нет* аргументов. Сам я, скорее, говорю, что аргументы *есть*, просто в другой форме. Я считаю, что литература аргументативна – по-другому, с другими процедурами. Литература пытается приходить к выводам, даже если они нерешительны или неразрешимы: это организованный дискурс, который производит обмен с другим, который нуждается в ответе другого, который является дискурсивным и поэтому пересекает

темпоральность. Такая аргументация не соблюдает нормы философии, даже если допустить – и это всего лишь предположение, – что в философии существует только один тип аргументации. Все дискуссии между философами за всю историю – это не просто дискуссии и, следовательно, аргументации не просто по поводу тезисов или тетиических высказываний, но и по поводу аргументативных норм. Кант критикует то, как аргументирует Декарт, а также то, что он не остается верным тому, какой, согласно Канту, *должна* быть аргументация. Внутрифилософская дискуссия – это дискуссия об аргументации. Аристотель говорит Платону: здесь ты уже *не аргументируешь*. Если консенсуса по поводу аргументации нет внутри самой философии, то следует принять и то, что за ее пределами существует точно такое же несогласие. Существует огромный ансамбль, который мы зовем философией, где множество аргументаций, как кажется, занимают место, отведенное им согласно общему договору; но даже и в этом нет никакой

уверенности, так что можно было бы показать, что внутри философии существует литература. *Aufhebung* само по себе представляет из себя поэтическую подпись. Тот, кто не говорит по-немецки, кто этого не принимает, мог бы сказать: «Он говорит мне, что есть операция, которая одновременно означает разрушение и сохранение, подъем и подавление — это не аргументировано, мы уже не знаем, о чем идет речь, следует уменьшить недопонимание прежде, чем мы приступим к дискуссии, и т.п.».

Я всерьез воспринимаю аксиому, согласно которой существует философский *локус*, существует тип философского дискурса или требования, и я пытаюсь продвинуться как можно дальше с учетом этой специфики (которая всегда остается грядущей, которая не дана где бы то ни было). Но в то же время я думаю, что такая мысль о философском пределе, границе этого локуса, также имеет свой предел, также является проблемой: философии не удается быть тем, чем она быть желает. А потому

ЭТОТ ЛОКУС ЯВЛЯЕТСЯ МЕСТОМ СПОРА — СПОРНЫМ МЕСТОМ В ТОМ СМЫСЛЕ, ЧТО ПО ЕГО ПОВОДУ СУЩЕСТВУЕТ СПОР, ДИСКУССИЯ, НО ТАКЖЕ И В ТОМ СМЫСЛЕ, ЧТО РЕЧЬ ИДЕТ О МЕСТЕ, КОТОРОЕ ХОТЯТ ЗАНЯТЬ, ПРИСВОИТЬ, ОСПОРИТЬ И Т.Д. ЭТО МЕСТО, КОТОРОЕ СОДЕРЖИТ ВНУТРИ СЕБЯ ЗАКОН СВОЕГО СМЕЩЕНИЯ, СВОЕЙ ВНУТРЕННЕЙ ГЕТЕРОГЕННОСТИ. ВНОВЬ ПРИБЕГАЯ К ОБРАЗУ ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЯ, МОЖНО СКАЗАТЬ, ЧТО СУЩЕСТВУЕТ ПОДЗЕМНЫЙ РАЗЛОМ, КОТОРЫЙ ПРОВАБАТЫВАЕТ ФИЛОСОФСКОЮ ПОЧВУ. ИНТЕРЕСУЯСЬ ФИЛОСОФСКИМ ЛОКУСОМ, Я ТАКЖЕ ИНТЕРЕСУЮСЬ ЭТИМ РАЗЛОМОМ, ОТВЕТСТВЕННЫМ ЗА ТО, ЧТО ЧЕРЕЗ БОЛЕЕ ИЛИ МЕНЕЕ РЕГУЛЯРНЫЕ ПРОМЕЖУТКИ ВРЕМЕНИ ПРОИСХОДЯТ ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЯ, СОБЫТИЯ. ДЛЯ СОБЫТИЯ НЕОБХОДИМО МЕСТО, КОТОРОЕ СО ВРЕМЕНЕМ ДОЛЖНО БЫТЬ ПЕРЕПОЛНЕНО, ПОСТАВЛЕНО ПОД ВОПРОС, РАСКОЛОТО. В СВЯЗИ С ОБСУЖДАЕМОЙ АКСИОМОЙ МНЕ НРАВИТСЯ ОБРАЩАТЬ ВНИМАНИЕ НА ТО, ЧТО В ЭТОМ МЕСТЕ ЯВЛЯЕТСЯ *unheimlich*. У ФИЛОСОФИИ ЕСТЬ СВОЙ СПОСОБ БЫТЬ «У СЕБЯ», КОТОРЫЙ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ В ТОМ, ЧТОБЫ УЖЕ НЕ БЫТЬ «У СЕБЯ», ОТКУДА И ВОЗНИКАЕТ ЭТОТ *double bind* В ОТНОШЕНИИ ФИЛОСОФСКОГО.

Что во многих случаях объясняет реакцию на мою работу. Люди думают, будто я философию не принимаю всерьез или путаю философию с чем-то другим и в то же время являюсь слишком дошным, буквалистским философом – они не могут смириться с этой смесью религиозного уважения и неверия.

Феррарис. 1989 год: «Вступительное слово¹ на большом симпозиуме “Деконструкция и возможность справедливости”, организованном в Нью-Йорке Юридической школой Кардозо...» («Жак Деррида»).

Деррида. Можно было бы показать, что тогда я не сказал ничего, что не входило бы в мои предыдущие тексты. Тем не менее в американском пространстве в сфере «критических юридических ис-

¹ «*Force de loi*» (Galilée, 1994). На русском языке текст не издавался. Материалы симпозиума опубликованы на английском языке в книге: «*Deconstruction and the possibility of justice*» (Routledge, 1992).

следований» (политической теории права, связанной с деконструкцией) и, следовательно, на юридической территории, среди юристов, я впервые так пространно говорил о том, что *имеется недеконструируемое* и что справедливость недеконструируема. Из логики этого заявления последовало множество вещей. Например, разграничение права и справедливости. Прочтение беньяминовского текста помогло мне артикулировать позицию, которой предстояло стать матрицей множества сформулированных позже рассуждений: в этом направлении движутся «Призраки Маркса»¹, вдохновленные идеей справедливости, несводимой к праву. Я напомнил мощную мысль Левинаса об «отношении к другому, т.е. справедливости», которая в нескольких словах говорит нечто аналогичное. Отношение к сингулярности другого не ассимилирует

¹ «*Spectres de Marx*» (Galilée, 1993). Русский перевод: Деррида Ж. Призраки Маркса / пер. Б. М. Скуратова. М.: Logos-altera; Esse homo, 2006.

ется правом. Логика дара несводима к логике возврата, возмещения. Право, чья история более чем деконструируема, связано с возмещением, перераспределением, эквивалентностью, тогда как справедливость выходит за пределы всего этого и предполагает смещение. Справедливость – возвращаясь к фразе Гамлета, которая также играет важную роль в «Призраках Маркса» – является *out of joint, aus den Fugen*. В этом суть моего спора с Хайдеггером, который в своем мощном тексте об изречении Анаксимандра помещает *dike* на стороне *Fugen*, сочленения, согласования, соединения. Мой ответ состоит в том, что необходимо разъединение – такое разъединение, которое может оказаться злом, но которое является условием справедливости. Деконструкция и есть справедливость, в несоразмерности другого и себя – себя и себя как другого.

Феррарис. «С опорой на психоаналитические “скрытые мотивы” или без нее, можно ставить вопросы об аксиоматических условиях интерпретативного

дискурса, который профессор Гадамер называет *Verstehen*, “пониманием другого”, “пониманием друг друга”. Говорим ли мы о консенсусе или непонимании (Шлейермахер), можно задаваться вопросом об условиях *Verstehen*, отнюдь не являющегося континуумом «отношения»... Не идет ли речь, скорее, о прерывании отношения, определенном отношении прерывания, о подвешивании всяких размышлений» («Добрая воля к власти. Ответ Хансу-Георгу Гадамеру»¹).

Деррида. В консенсусе, в возможной прозрачности никогда не починается секрет. Если мне нужно нечто разделить, сообщить, воплотить, объективировать, тематизировать, условием должно быть нечто не-тематизируемое, не-объективируемое, неразделимое. И это «нечто» – абсолютный секрет, это сам *ab-solutum* в этимологическом смысле *без-*

¹ «Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer» (Revue Internationale de Philosophie 151 (4):341, 1984). На русском языке текст не издавался.

условного, т.е. то, что порвало всякие связи, отделилось и что не может само по себе связи установить. Такое условие всякой связи, неспособное, однако, само по себе уставить связь с чем бы то ни было, и есть абсолют, поэтому если и существует нечто абсолютное, то это секрет. Именно в этом направлении я пытаюсь читать Кьеркегора, жертвоприношение Исаака: абсолют как секрет и как совершенно другое. Не трансцендентный, даже не по ту сторону меня самого, но «явленный» мне: сопротивление дневному свету феноменальности, радикальное, необратимое, которому можно придать любую форму – смерть, например, хотя это и не является смертью.

С этой точки зрения автобиографическое – это место секрета, но не в том смысле, как это можно подумать, что оно хранит ключ к секрету, будь то сознательному или бессознательному. Да, существует секрет и такого рода, но это не тот секрет, который я пытаюсь помыслить, т.е. поставить в формализуемое, выразимое отношение ко всему,

чем он не является. Каково место этого *безусловного* и *абсолютного* секрета в пространстве, в котором либо нет секрета, либо секреты свободно обращаются – секреты, которые можно скрыть, вещи, которые охраняются, оставляются про запас.

Ясно, что самым соблазнительным образом этого абсолютного секрета является смерть, то, что имеет отношение к смерти, то, что смерть с собой уносит – и, следовательно, то, что является самой жизнью. Так вот, отношение к смерти действительно является привилегированным измерением опыта секрета, *но я полагаю, что у бессмертного опыт будет точно таким же*. Даже для бессмертного этот секрет будет сокрыт, запечатан. По сути, всё, что я пытаюсь делать – скажем, преподавать и писать, – имеет разумное основание, опору, зов и призыв в этом секрете, который безвозвратно сводит на нет всякое усилие его определить. Как я попытался показать в «Дар времени» и в «Страстях»¹, мы никогда

¹ «*Passions*» (Galilée, 1993). Русский перевод в кн.: Деррида Ж. Эссе об имени / пер. Н. А. Шматко. М.: Алетейя, 1998.

не заканчиваем на секрете, мы никогда не закончены, конца не существует.

Каким-то образом этот секрет, о котором мы *говорим*, не будучи способными его *высказать*, парадоксально представляет собой, подобно здравому смыслу Декарта, общую для всех вещь в мире. Однако речь идет о разделении того, что еще не разделено: у нас есть общее знание того, что у нас нет ничего общего. На сей счет может существовать неограниченный консенсус, только он бесполезен, поскольку этот консенсус заключается в том, что сингулярное есть сингулярное, другой есть другой, что каждый другой – совершенно другой: *tout autre est tout autre*. Что касается последней формулы, я думаю, с ней согласятся все: никто не сможет всерьез против нее протестовать или ее опровергнуть. Вот только нет никакой разницы – разница, *différence*, разногласие, *différend* и, следовательно, война и полемика не только возможны: это *необходимый результат* согласия с тем, что каждый другой – совер-

шенно другой. И поэтому такой консенсус не означает ни согласия, ни мира, ни порядка – существует консенсус о *ничто*, о том, что всё существующее разделяет неразделяемое. В этом случае такой тип формулы является, быть может, моделью тех *иксов*, которые определяют историю философии, *Geschäft der Philosophie* – здесь единственно возможной историей является история философских разногласий и распрей: история философии как история несогласия и расколов по поводу одного и того же, которое не есть одно и то же.

Зачем, говоря об этом, выбирать слово «секрет»? К чему отдавать привилегию этому слову перед выражениями *то же самое*, *логос* или *бытие*? Такой выбор не является чем-то несущественным: это стратегия (в точном философском смысле этого слова), которая желает настаивать на отделении, изоляции. Между *этим* секретом и тем, что обычно секретом зовется – даже если эти два секрета гетерогенны, – существует аналогия, которая заставляет меня предпочесть секрет не-секрету, секрет

публичному выражению, проявлению, феноменальности. У меня вкус к секрету, и он, очевидно, имеет отношение к непринадлежности. У меня инстинктивный страх или ужас перед лицом политического пространства – например, пространства публичного, не оставляющего место секрету. Для меня требование, чтобы всё было выставлено напоказ на общественной площади и чтобы не было внутреннего форума, является ярким знаком тоталитаризации демократии. Я могу это перефразировать в терминах политической этики: если право на секрет не соблюдается, значит мы находимся в тоталитарном пространстве.

Принадлежность – факт признания своей принадлежности, обобществления – будь то к семье, к нации, к языку – говорит об утрате секрета.

Париж, 25/26 января 1994 года

IV

Надежда приводит в конце концов к заключению, *что нечто* (определяющее конечную возможную цель) *существует, потому что чему-то надлежит произойти*; а знание приводит к заключению, *что нечто существует* (действуя как высшая причина), *потому что нечто происходит*.

Иммануил Кант «Критика чистого разума»¹

¹ Цит. по: Кант И. Собрание сочинений в 8 томах. Том 3 / пер. Н. О. Лосского. М.: Издательство «Чоро», 1994. Стр. 588.

Деррида. Открывать себя тому, что грядет, – это может быть способом подвергаться грядущему или приходу другого, приходу того, что от меня не зависит. Следовательно, такое воздействие подчиняется закону сингулярности другого. Это также можно продумать с точки зрения категории *кайроса*, шанса (алеаторного), что не одно и то же, хотя эти вещи и пересекаются.

Феррарис. Каково в таком случае отношение между непросчитываемым и просчетом, шансом и стратегией? Вчера я спрашивал вас, почему вы решились написать книгу о Марксе, и вы ответили: потому что ему была посвящена конференция. А если бы конференция была посвящена Гитлеру?

Деррида. Конференция о Марксе могла и не иметь места, и в таком случае я бы книгу о Марксе не написал. Я колебался и пытался спросить себя, можно ли было в той ситуации стратегически просчитать ответ. Я долго размышлял, и концу дня, каким бы ни был просчет, пришло время, когда я сказал: «Принимаю» – и принял приглашение. Так вступил в игру шанс. Разумеется, можно было бы показать, что этот шанс мог выпасть только в конце невероятно сложной цепочки, связанной со мной, с академической и политической сценой и с тысячью причин и следствий, которые можно было бы попытаться проанализировать, показав, что этот случай вписан, хоть и случайно, в чрезвычайно строгие взаимосвязи.

Возможно, наиболее отчетливо я сформулировал свои размышления по этому поводу в «Моих шансах»¹, где попытался показать, что я имею в виду под значимостью алеаторного. Однако самый

¹ «*Mes chances*» в кн.: «*Psyché, Inventions de l'autre. Tome 1*» (Galilée, 1987). На русском языке текст не издавался.

тугой узел, в котором сосредоточен этот вопрос, это узел, не только связывающий каждый раз в одном стечении обстоятельств алеаторность, инаковость и расчетливую рациональность. Решение должно быть подготовлено размышлением и знанием, моментом принятия решения, а значит, моментом ответственности, оно предполагает разрыв с знанием и поэтому открытость непросчитываемому – своего рода «пассивное» решение. Иными словами, нельзя рационально отделить просчитываемую часть от непросчитываемой. По возможности просчитывать следует, но случается непросчитываемое: это другой, сингулярность, шанс, при том что мы не имеем возможности внести свою часть вклада. Деление на части между разумом и его другим, просчитываемым и непросчитываемым, необходимым и алеаторным не имеет примера, оно не подчиняется логике разграничения, это не деление на две части.

Если перед нами не деление частей, не деление на доли, то пространство рациональности может

оказаться захвачено или подчинено тому, что мы зовем непросчитываемым, шансом, другим, событием. *Здесь* находится загадка той ситуации, в которой я потерялся, но именно *эта* загадка стирает различие между просчитывающей рациональностью и ее другим, *эта* загадка усложняет и запутывает все вопросы, касающиеся решения и ответственности. О ней следует знать. Однако, поскольку момент принятия решения гетерогенен по отношению к знанию, я говорю об этом твердо и безусловно, но вписываю эту безусловность в колеблющийся не-предел, о котором только что говорил. И тому, несомненно, я мог бы привести великое множество примеров – в этом состоит закон всего, что я пишу, и всего, что со мной случается. Всякий раз, когда я пишу текст, это происходит «по случаю». Ни один текст я писать не планировал. Всё, что я делал, даже наиболее сложносоставные из моих книг, были случайно вызваны каким-то вопросом. Это подтверждает то, что я говорил о дате и подписи.

Прямо теперь, когда вы и я говорим в комнате отеля в Неаполе, в тексте, который я пишу – он лежит на столе позади вас, – есть пункт, где, говоря о психоанализе, архивах, Фрейде, религии и т.д., обсуждая фрейдовскую «Градиву», я отмечаю, что пишу это, глядя на Помпеи, в данный момент и т.д.¹ У меня есть впечатление, что, если бы мне нужно было стереть эти следы, эти архивы случаев, я бы утратил свою жизнь, я бы превратил ее в нечто еще более эфемерное и нейтрализованное. Я хочу, если это возможно, даже самые спекулятивные мысли помечать языком и датой: они пришли ко мне именно в этот момент.

Феррарис. Здесь, однако, деконструкция рисует мысль, еще более слабую, чем даже «pensiero debole» («слабая мысль») Ваттимо или Рорти, к тому же гипертолерантную: прими мою неподвижность, как это делаю я в отношении тебя. Не то

¹ «*Mal d'archive, une impression freudienne*» (Galilée, 1995). На русском языке текст не издавался.

чтобы это была худшая из ситуаций: как говорит Рорти, в конечном итоге профессора лучше палачей. Но верно также и то, что инквизитор, сжигающий книги, а порой и их авторов, относится к их тезисам с бóльшим уважением, чем случайная, солидарная и ироничная республика идей.

Деррида. Тот факт, что я никогда не использую слово «толерантность», не является случайным. Некоторые друзья просили меня принять участие в конференции, проходившей в Женеве и посвященной идее толерантности и Вольтеру: они хотели превратить конференцию, которая в первую очередь была академической, в акт протеста против любых проявлений нетолерантности в мире, от случая Рушди до буквально убитых интеллектуалов во всем мире. Я не имел возможности поехать, поэтому отправил короткий текст, где предположил, отсылая к статье из «Философского словаря» Вольтера под названием «Толерантность», что с

понятием толерантности лучше быть осторожными. Вольтеровский текст превосходен, но и он вызывает у меня колебания. Это просвещенческий текст, который в первую очередь опирается на долг преданных своей вере христиан – быть терпимыми по отношению к другим. Что, в свою очередь, подразумевает как релятивизм, так и догматизм: «Мы уверены в своей вере, поэтому предоставим других самим себе, даже если они заблуждаются: мы их не станем преследовать». И эту идею о том, чтобы быть терпимыми к другим, мириться с их различием, прекрасно зная при этом, что правы именно мы, я нахожу одновременно догматичной и релятивистской, не-релятивистской и релятивистской. И в некоторых случаях подобного рода, как вы сами предположили, я усмотрел бы элемент неуважения. Если понятию толерантности придавать очень строгий смысл, то, надеюсь, я буду толерантен, хотя предпочел бы подыскать другое слово и другое понятие, за счет которого можно было бы придать строгость тому, чем, по-моему, должно

быть отношение к другому, уважение к другому. Будь у нас больше времени, я бы попытался предложить деконструктивную генеалогию понятия толерантности, а затем посмотреть, каким образом можно было бы выйти за его пределы. Нет такой деконструкции, которая бы не начиналась с попытки уважать текст или дискурс. Так что дело не в том, чтобы разрушить текст, или веру, или мысль другого либо каким бы то ни было образом их принизить. В связи с этим я бы хотел вернуться к тому, что вы сказали о деконструкции как о мысли, еще более слабой, чем так называемая «слабая мысль». Полагаю, что это в некотором смысле верно. Если «слабая» подразумевает либеральный релятивизм, то нет, определенно нет; но если подразумевается определенное обезоруживающее качество в отношении к другому, то да, в этом смысле да: в огромном количестве моих текстов вы сможете найти дискурс слабости. Слабости, которая может превращаться в величайшую силу. Однако есть момент абсолютной слабости и обезоруженности, и

то, что выше мы говорили о случае, шансе, алеторности, в конечном итоге означает подверженность тому, что мы не можем присвоить: оно там, до нас, без нас — *имеется* некто, нечто, это случается, оно случается с нами, и оно не нуждается в нас, чтобы происходить (с нами). И это отношение к событию или инаковости, равно как и к шансу или случаю, оставляет нас совершенно безоружными. Следует быть безоружным. Это «следует» говорит *да* событию: это сильнее меня, это было до меня. «Следует» — это всегда признание того, что сильнее меня.

Этому «следует» следует быть. Следует, чтобы у нас было «следует». Чтобы нечто случилось, следует принять, что «это» (другой или чем бы «это» ни было) сильнее меня. Чтобы нечто случилось, следует, чтобы мне не хватало некоторой силы, не хватало в достаточной мере. Если я буду сильнее другого или того, чему следует случиться, ничего не случится. Следует, чтобы была слабость, которая не является вынужденной болезненностью,

слабоумием, неполноценностью, недугом или немощью. Семантика для обозначения этой слабости недостаточно строга, однако следует, чтобы был предел, и пределом этим является открытость. Это утверждение (affirmation) слабости безусловное и поэтому не релятивистское и не толерантное. Если же кто-то будет говорить прямо противоположное тому, что сейчас сказал я, то, думаю, им следует противостоять твердо, не с трусливой терпимостью – даже если, в конкретной ситуации, я, как правило, думаю дважды, прежде чем противостоять фигурам либерализма и толерантности.

Феррарис. Я всё еще вижу призрак философии истории или «судьбы по-турецки» («*fatum mahometanum*» – выражение Лейбница), который, кроме всего прочего, заключает в себе противоречие: открываться событию – это открываться всему, за исключением события неоткрытости.

Деррида. Если под «философией истории» имеется в виду философия провидения, где история имеет

направленность — смысл, — тогда всё, о чем мы только что говорили, отмечает предел такой философии. Где есть философия истории, там больше нет истории: здесь в принципе можно предвидеть всё — всё собирается во взгляде бога или провидения. Итак, если имеется историчность, она предполагает предел философии истории: философия истории, которая принимает в расчет историчность, это противоречие. То, что я предложил минуту назад, было мыслью об историчности: она истощает сам проект философии истории — если только под именем «философии истории» не открывается нечто иное. Если всё, что я пытаюсь сказать, есть разрыв с философиями истории, которые от Просвещения через Гегеля и вплоть до Маркса формировали наше современное наследие, их деконструкция сама не является предложением совокупности теоретических предложений. Я часто говорю, что деконструкция — это то, что *случается*: то, что это «случается», самого по

себе достаточно, чтобы поставить под вопрос философии истории.

Зачем писать? У меня всегда есть чувство – очень скромное и преувеличенно самонадеянное одновременно, – что мне нечего сказать. Я не чувствую, что у меня есть что-либо интересное достаточно, чтобы оправдать высказывание в духе: «Вот книга, которую я спланировал полностью сам, о которой меня никто не просил». Сколько самонадеянности нужно, чтобы сказать: «Вот что я думаю, что пишу, и это стоит опубликовать и запустить в мир!» И сколько невозмутимости, чтобы решиться что-нибудь опубликовать, послать сообщение человечеству! У меня по поводу таких вещей всегда возникает скептическая и нетерпеливая улыбка. От подозрения в самонадеянности меня отчасти освобождает тот факт, что меня *попросили* прийти, *попросили* задать вопросы, так что я чувствую себя уже не таким смешным и самонадеянным, ведь я «отвечал» по случаю – вежливо отвечал на приглашение. Конечно, эта скромность, отнюдь не притворная,

прекрасно соседствует со своего рода преувеличенной самонадеянностью, с самоуверенностью: по сути, неважно что я скажу – это будет интересным. Будет случай, мне скажут высказаться, и это будет замечено или замечательно: вот что «делает» историю, события. Это будет интересно не потому, что я отправил истину, а потому, что устроил *представление, перформанс*. Все эти тексты – перформативные представления, а перформативного представления достаточно для того, чтобы философия истории столкнулась со своим пределом: философия истории говорит о том, что было, что есть и что будет, она не оставляет места перформансу. И поскольку есть нечто перформативное, поскольку нечто случается за счет дискурса и в дискурсе, постольку философия истории оказывается вышедшей из строя.

Феррарис. Если верно, что в философии есть как животные (философы), так и зоологи (историки

философии), то в такой таксономии профессиональных «разумных животных» вы без колебаний займете сторону зверей.

Деррида. Я думаю, что в обоих случаях это одно и то же. Конечно, есть зоология, которая объединяет философов в семейства, но это эмпирическое ветвление. На мой взгляд, каждый философ – это на самом деле и историк, и спекулятивный мыслитель. Не представляется возможным ставить философские вопросы, какими бы абстрактными и бедными в истории они ни были, без того, чтобы *уже* не начать принимать в расчет их историчность. *Ti esti* уже заряжено историей.

Разумеется, в этом плане должен быть разработан масштабный исторический дискурс, посвященный тому, каким образом история философии стала дисциплиной. Существует история истории философии, не без интересных мутаций, однако это не значит, будто история является чем-то не-

спекулятивным: ни история философии, ни история истории философии не могут избежать спекуляции, а никакая спекуляция – истории. В моем случае я бы сказал, что в том, что я делаю, я не умею отличать учет истории философии от жеста, который не является чисто историчным. Понятие деконструкции – это понятие историчное, и в то же время оно ставит под вопрос понятия историчности, истории истины.

Феррарис. С точки зрения чистого теоретизирования проблема заключается в имени: если кто-то опирается на идеал Сократа, зачем его называть Сократом?

Деррида. В философии существует традиция, которая с регулярными интервалами повторяет жест отказа от истории. Каждый философ по-своему начинал с заявления, что пришло время с историей философии разделаться. Философия не состоит в том, чтобы рассказывать истории: Платон

сказал то, а Хайдеггер это. Между тем каждый великий философ начинал с заявления: теперь мы порвем с повествовательным и историческим авторитетом. Возьмите Декарта: разум не есть память; Кант делал то же самое. Гегель – самый большой историк среди них, но и он предлагает порвать с эмпирической историей. Гуссерль тоже начинал с того, чтобы с историчностью разделаться, даже если впоследствии он заново вводит трансцендентальную историчность. Таким образом, в каком-то смысле нет ничего более философского, чем прерывание исторической памяти, и философы постоянно пытаются превзойти друг друга в защите анти-историцизма.

Всё это помогает объяснить, почему большинство философов приходили к заключению, что собственные имена не следует брать в расчет: «Это интересно не потому, что это написал Платон»; и в определенном эмпирическом контексте это правда так. Но стоит нам серьезно отнестись к соб-

ственным именам и подписям, всё меняется. А серьезно отнестись к имени собственному – значит отнестись серьезно к истории: истории произведений, перформатива, языка – к тому факту, что философия связана с естественными языками. Еще более сложным является парадоксальная вписанность собственных имен в язык: имя собственное – это то в языке, что не является его частью и поэтому непереводаемо. Относиться серьезно к собственным именам – значит относиться серьезно к древнейшему локусу сопротивления против власти перевода. В самом начале нашего разговора мы говорили об открытости другому, о том, что имеется другой и что следует, чтобы было «следует», за счет которого я оказываюсь перед другим обезоружен: вот что означает имя собственное. Был Сократ, был Платон, абсолютно сингулярные моменты, которые пришли до меня и которые являются законом. Мне следует пытаться уважать то самое, что есть непереводаемого в событии, которое носит

имя Сократа. Слабость перед «следует быть другому» проходит в философии сквозь существование собственных имен.

Феррарис. В докладе «Подпись Событие Контекст» (см. «Поля философии») вы указываете на то, что *iter* и *alter* оба восходят к санскритскому *itara*. Как оказывается возможным, не в языке, но в онтологии, чтобы итерация и альтерация, повторение и изменение совпадали? Кант говорил о тайне, которая хранится в человеческой душе, Гуссерль писал, что этому нет имени, другие же скажут, что подобные ответы пытаются попасть пальцем в небо.

Деррида. Всё, что в моих текстах артикулировано под именем итерабельности, имеет определенное отношение к тому парадоксу, о котором вы сейчас вспомнили. Однако этот вопрос огромен, и у нас нет возможности сегодня, в ходе нашей беседы, с ним справиться. Позвольте из соображений экономии прибегнуть к эллипсису и спросить: что происходит, когда Гуссерль говорит о чем-то, что «для

этого нет имени»? Или когда подобно мне самому, возможно злоупотребляя этимологией, говорят, что есть два по видимости противоречащих друг другу значения, которые увязаны в словесном тождестве, и что по сути у нас не одно, а два имени для одного и того же предмета – и спекулятивный шанс этого имени, как сказал бы Гегель, в том, что в одном имени находятся два имени, а значит, имени нет, поскольку когда говорят, что имя – это два имени, то *имени нет* – что в таком случае происходит? Что происходит, когда говорят, что для этого нет имени? Обозначается ли тем самым нечто такое, что выходит за пределы именуемого, что является неизменным?

Я думаю, здесь совершается жест более сложный: именуют то, для чего имени нет; и на самом деле всякий раз именуют возможность имени. Нет имени для возможности имени, однако возможность имени именуется. Если вернуться к примеру итерабельности с ее двойным аспектом повторения того же самого и утверждения нового, это

означает, что здесь я именую возможность имени. Каждый раз, когда имеется имя – под которым мы имеем в виду имя собственное, – слово может оставаться тем же самым, при этом всякий раз именуют нечто новое. Сама возможность имени и есть итерабельность: возможность повторять то же самое, но при этом с целью именовать другое или же по-другому именовать то же самое. Именно тем же самым словом я каждый раз по-новому обозначаю то же самое. Иными словами, само именование было бы невозможно без итерабельности. Возьмем случай Сократа, раз уж мы выше его упомянули: имя Сократ должно оставаться тем же самым, тому же самому следует повторяться, но каждый раз, когда я говорю «Сократ», наименование должно быть другим, оно должно обозначать то же самое по-другому и как нечто другое. Поэтому в именовании, в самой именуемости, есть итерабельность или то, что имени не имеет.

Когда, к примеру, Гуссерль говорит, что «для этого нет имени», он отсылает столь же к имени,

сколь и к тому, для чего имени нет. Он говорит нечто об имени, а именно: что́ есть имя? Гуссерль здесь, очевидно, должен знать, что́ есть имя, поэтому он и говорит: для этого потока абсолютной субъективности нет имени, возможность именовать имя не является именуемой. Когда Гуссерль говорит: «Для этого нет имени», он говорит: с учетом структуры философской лексики и грамматики, подходящее слово найти не получится, и всякое имя будет предательством, поскольку оно стабилизирует и опространствливает поток. Язык по своей сути неспособен определить это становление. Гуссерль представляет нам тезис насчет имени, насчет того, что в языке, в определенной западной грамматике носит имя имени, т.е. повторная фиксация названия, которая, если говорить коротко, *стабилизирует*: оно не движется. Именно об этой структуре идет речь, когда говорят: для этого нет имени.

Феррарис. Историк всегда полагает, что его теоретик-современник наивен, что он пребывает в плену

той или иной иллюзии. И, по-моему, он прав.

Деррида. Философские жесты, которые заключаются в том, чтобы сказать: «Мы собираемся начать, мы возвращаемся на круги своя, мы собираемся начать с чистого листа» — как это делает Декарт, как это по-своему делает Кант и по-своему Гуссерль — все эти жесты доказывают чью-то наивность, но они и сами наивны. Они заявляют, что собираются восстановить *архэ*, первоначало, а потому наивны; но они еще более наивны, чем сами хотели бы — если можно так выразиться, — поскольку верят, что быть наивным возможно. Наивность состоит в том, чтобы верить, что можно быть наивным — что можно начать с момента рождения, как если бы ты был рожден только что (*naïf* на самом деле значит *on vient de naître*, «быть только что рожденным»). Такая открытая наивность скрывает более глубокую, которая состоит в том, чтобы верить, будто можно начать, тогда как всё *уже* началось.

Когда я говорю: «Я наивен», это в каком-то

смысле и скромнее, и хитрее, нежели тот образ поведения, о котором мы только что говорили. Хитрее, потому что я пытаюсь взять в расчет то, что следует быть слишком наивным, чтобы верить в возможность быть наивным — перед нами основание деконструктивной критики всех претензий на абсолютное первоначало в философии. И скромнее, потому что на самом деле (и здесь достаточно вернуться к тому, что мы выше говорили об открытости другому) оказываешься перед лицом чего-то нового: я всегда нахожусь перед лицом чего-то нового. Я знаю, что с философской точки зрения наивно верить, что наивным быть возможно, но в то же время каждый раз это абсолютное новое. Например, в ходе данного разговора у меня бы не было сил говорить, если бы я не говорил с вами, в сингулярной ситуации, вновь, с чувством абсолютной свободы, *с морем справа от меня...* И вот он я, обезоруженный, мне приходится начинать всё сначала, раскрываться новизне предмета, удивлению.

Я и правда чувствую себя как абсолютный новичок, наивный, которому предстоит столкнуться лицом к лицу с удивлением, идущим от другого. Именно так перед лицом каждого текста. Поэтому *в том числе* без хитрости я заявляю о своей наивности, так как обнаруживаю ее впервые. Я как философ и как историк философии, — опираясь, если хотите, на память, которую я в себе культивировал, — знаю, что, сталкиваясь с бесконечной задачей начинать заново, ты всегда наивен, в любом возрасте, в любой культуре. Никакое повторение никогда не исчерпает новизны того, что грядет. Даже если можно было бы представить содержание опыта, целиком повторенное — всегда одно и то же: то же лицо, тот же ландшафт, то же место и тот же возвращающийся текст, — того, что настоящее ново, было бы достаточно, чтобы все изменить. Темпорализация сама делает невозможным быть наивным по отношению ко времени.

Феррарис. Как и по отношению к пространству. Совершенно естественно для одинаковых близнецов не обладать одним и тем же характером: А видит Б, Б видит А, так что они видят отнюдь не одно и то же.

Деррида. Это так для всего, что является дуальным. Представьте пару в экстазе бесконечной любви – это бесконечное различие: глаза встречаются, и то, что видит один, есть абсолютно иное, чем то, что видит другой. То же самое и в гармонии, в наиболее симпатическом, символическом и симфоническом аккорде. То, что я в этот момент вижу, не имеет отношения к тому, что видишь ты, и мы понимаем друг друга: ты понимаешь, что я тебе говорю, и чтобы это случилось, необходимо, действительно необходимо, чтобы то, с чем ты сталкиваешься лицом к лицу, не имело никакого отношения, никакой соизмеримости с тем, что я сам вижу лицом к лицу с тобой. Именно бесконечное различие делает нас наивными, всегда абсолютно

заново. Назовите это монадологией — то, что между моими монадами — в мире, каким он мне явлен — и твоими монадами, невозможно никакое отношение: отсюда гипотеза Бога, который думает о возможности, предустановленной гармонии и прочем. Но от монады к монаде, даже когда эти монады говорят друг с другом, не существует никаких отношений, никакого перехода. Перевод меняет текст целиком. С этой точки зрения вопрос для меня превращается в вопрос лейбницианства, так сказать, без Бога: это значит, что *тем не менее* в этих монадах, в этом гиперсолипсизме находит свое место призыв к Богу. Бог как абсолютное третье смотрит и с твоей стороны, и с моей одновременно. Поэтому *там*, где его нет, он есть; там, где его нет, его место.

Неаполь, 25 мая 1994 года

V

Феррарис. В «Понятии разума» Райл пишет, что свидетельство по сути является свидетельством не потому что ты что-то помнишь, а потому что ты был тому свидетелем. Вы же утверждаете, что свидетельство прежде всего зависит от запоминания. Восприятие и мираж подлинности уступает место идеализации, итерабельности, техническому.

Деррида. Потому что *стигма* как точка момента, очевидно требуемого свидетельством в качестве чистого присутствия, сингулярного, незаменимого и уникального, не только делится, но *должна* делиться и повторяться, подлинность подвергается воздействию технического. Здесь, впрочем, техническое является не угрозой для подлинности, не негативной случайностью, но, скорее, условием

для эффекта подлинности. Если бы я был неспособен повторить свое свидетельство и, следовательно, не было итерабельности, чтобы почать или поделить момент, то не было бы также и истины, свидетельство не имело бы никакой значимости. Даже значимость подлинности может быть, насколько это возможно, гарантирована лишь за счет того, что по видимости ей угрожает, а именно за счет повторения. Поскольку есть повторение, постольку есть и возможность техницизации, а значит, регистрации, архивизации и идеализации. Отношения между тем, что вы зовете подлинностью, и техническим являются крайне парадоксальными, поскольку, вопреки тому, что можно было бы подумать, это отношения взаимных возможностей и в то же время, разумеется, взаимной опасности: так как подлинность зависит от итерабельности, итерабельность угрожает тому, что в то же время делает ее возможной. Вот почему никогда нельзя доказать, что свидетельство подлинно. Нет способа доказать ложь или истину. Если кто-то

вам говорит: «Я не лгал, я сказал то, что не было истинным, но не лгал, у меня не было намерения солгать, я дал свидетельство, являющееся ошибочным, но не ложное свидетельство», вам никогда не удастся доказать обратное, потому что всё это имело место в нем самом и поэтому является вопросом веры и интенциональности. Нельзя предоставить доказательство лжи. Можно доказать неистину или ошибку, но не ложное свидетельство. А это имеет отношение к тому, о чем мы только что говорили насчет подлинности и итерабельности.

Есть еще, конечно, тема *individuum*'а, невыразимости – это один аспект; однако в данном случае вопрос в том, что я не могу поставить себя на чье-то место, у меня не может быть, как выразился бы Гуссерль, никакого интуитивного доступа к интенции другого. Идея свидетельства требует образцовости, а это означает абсолютную сингулярность: свидетельство имеет место *один раз* по поводу того, что имеет место *один раз*, свидетельство уникально,

незаменимо — это логика момента. Однако эта уникальность должна быть непосредственно противопоставлена своей противоположности — я должен быть заменимым в том самом месте, где я незаменим. Высказывание: «Я говорю вам истину о том, что я там видел» — означает: 1) кто угодно на моем месте видел бы то же самое, вот почему то, что я говорю, истинно; 2) я готов повторять повсеместно и бесконечно это высказывание, являющееся уникальным, но это становится идеальным — и вот уникальное вдруг становится универсальным, универсализируемым. Схема образцовости предполагает свидетельство. В «Метафизике морали» Канта мое уважение к другому — это уважение к тому, кто является образцом, примером послушания закону: я уважаю другого человека как уникального, но в то же время он является примером конечного сущего, подчиняющегося закону, и уважение обязано закону. Я хочу подчеркнуть, что вопрос примера, образца в этом смысле тесно связан с моральным законом, равно как и свидетельство.

В этом и заключается, кроме всего прочего, парадоксальность вопроса свидетельства в его отношении к событию. Свидетельство подразумевает, что нечто случается и что случающееся нередуцируемо; но в то же время, поскольку оно образцово и поэтому универсализируемо, образцовое даже уже не нуждается в событии. Текст Бланшо, который я вчера читал¹, опирается на реальное: речь идет о вещах, которые действительно с ним случались, но в то же время всё то, что он говорит о выживании, о смерти, могло быть сказано даже в том случае, если этого не случилось: событие каким-то образом служит для иллюстрации структуры. Всё, что пишет Хайдеггер об отношении к смерти как возможности невозможного, описано в этой истории у Бланшо. Так или иначе, чтобы помыслить и

¹ Деррида имеет в виду первую встречу семинара «Вопросы ответственности», который он проводил в 1994-95 годах. Встреча была посвящена тексту Бланшо «Момент моей смерти». Расширенная версия этого выступления опубликована в «*Demeure. Maurice Blanchot*» (Galilée, 1998). На русском языке текст не издавался.

высказать возможность невозможного, нет необходимости сталкиваться лицом к лицу с расстрельным отрядом (и выжить). И всё же *было свидетельство*, поскольку было датированное событие. Однако это событие есть несобытие: в этом событии, как говорит нам Бланшо, в конечном итоге ничего не случается.

Я упрекаю себя за то, что не поставил вчера вопрос о статусе текста Бланшо. Является ли он литературным или нет? Историю можно воспринимать как повествование о реальном событии, которое случилось с Морисом Бланшо, или же как литературный вымысел. Некоторые могут сказать, что она не является истинной, что автор придумал нечто такое, что *могло* с ним случиться. Но тогда кому говорить? Неизвестно, является ли текст свидетельством или вымыслом. Текст, даже в том, как он написан, имитирует вымысел. Бланшо – автор текста, однако не существует устойчивой тождественности между Бланшо и повествователем. Даже в таком случае следует отличать различные

моменты внутри самого текста. В последнем абзаце, когда он говорит, что позже встретился с Мальро, возникает впечатление, что речь идет о Морисе Бланшо.

Феррарис. Мальро не может доказать, что мы неправы.

Деррида. Ни Мальро, ни кто бы то ни было другой. Это секрет.

Феррарис. В 1968 году вы писали, что «различание», которое делает присутствие возможным, никогда не присутствует как таковое. То же самое можно сказать и о схематизме Канта как о возможности сделать осязательным неосязательное, а значит, по вашему выражению, как о секрете.

Деррида. Нет никаких сомнений в том, что различие не присутствует, или: природа любит скрываться. Но такое сокрытие – секрет не единственный. Профессиональная тайна, тайна исповеди,

военная тайна, политическая тайна, тайная полиция, романы тайн и т.д. – вся семантика тайны, секрета является возможностью, которая определима в большей степени, нежели общая возможность, к которой вы отсылаете. Я бы, в частности, настаивал на политическом, публичном и частном регионах. Секрет несводим к приватному. Но что должно политическое, что должна демократия сделать с возможностью секрета? В «Политиках дружбы»¹ я включил ряд текстов Канта о секрете – об априорном секрете, но в том числе и о сознательном секрете и хранении секрета. Я попытался в рамках своего семинара увязать этот секрет с бессознательным, цензурой и т.п.

Так вот, я не отдаю предпочтение схематизму в качестве более чем одного примера среди прочих; нет ничего необычного в том, чтобы обнаруживать третьи термины, смешанные термины, посредники, которые принимают участие в двух терминах

¹ «*Politiques de l'amitié*» (Galilée, 1994). На русском языке текст не издавался.

оппозиции одновременно – чувственном и умопостигаемом, например, – ставя такой оппозиции шах. Есть и другие тому примеры в истории философии. Это верно в отношении воображения вообще. Однако всякий третий термин, всякое неразрешимое эту логику уважает. Разумеется, случай Канта особенно интересен, ввиду огромной роли, которую играет «третье» с точки зрения времени и отношения пассивности-активности.

Феррарис. Начиная с Гердера и на протяжении всего периода (к которому мы отчасти еще принадлежим) «лингвистического поворота», речь шла о том, что схематизм (и вообще «триальность», которую он воплощает) есть язык. Это кажется мне злоупотреблением и оскудением. Августин в «De Trinitate» (XV, 10, 18) говорит, что «вне» имеются язык и взгляд, но «внутри», когда мы мыслим, они есть одно и то же. Это опыт воспоминания о Карфагене, который мы поместили на наш экзерг.

Деррида. Моим первым шагом, на подступах к тому,

что я предложил назвать деконструкцией, было поставить под вопрос авторитет лингвистики, логоцентризма. И это, соответственно, было протестом против «лингвистического поворота», который под именем структурализма уже был хорошо развит. Ирония – зачастую болезненная – этой истории заключается в том, что нередко, в особенности в США, из-за того что я написал «il n’y a pas de hors-texte» («у текста не имеется внешнего»), из-за того что я разворачивал мысль о «следе», некоторые уверены, что это можно истолковать как мысль о языке – а всё ровно наоборот. Деконструкция была вписана в «лингвистический поворот» там, где она на самом деле была протестом против лингвистики! И это послужило поводом к великому множеству недоразумений не только в философии и литературной критике, но также и в истории – есть ряд историков, эпистемологов истории (Клиффорд Гирц, Хайден Уайт и другие), которые попытались применить лингвистический поворот

в исторической дисциплине. И их работы помещаются в то же поле, что и мои – совершенно ошибочно, на мой взгляд. Хотя они мне, наверное, и правда нравятся больше, чем историки классические. Тем не менее я делаю всё возможное, чтобы обозначить пределы лингвистики и пределы риторики – это было ключевым моментом в моих фундаментальных дебатах с Полом де Маном, чья интерпретация деконструкции является более «риторицистской».

Как вам известно, меня крайне интересуют вопросы языка и риторики, которые, на мой взгляд, заслуживают огромного внимания. Однако есть пункт, где авторитет в последней инстанции не является ни риторическим, ни языковым, ни даже дискурсивным. Понятие следа или текста были введены для того, чтобы отметить предел лингвистического поворота. Это еще одна причина, почему я предпочитаю говорить о «мете», а не о языке. В-первых, мета не является чем-то антропологиче-

ским: она относится к до-языковому — это возможность языка, и она везде, где есть отношение к чему-то другому или отношение к кому-то другому. Для таких отношений мета не нуждается в языке.

Когда я начал использовать слово «логоцентризм» и делать его предметом деконструкции, я думал не о *логосе* самом по себе, но, скорее, — учитывая период, когда я писал, — о центризме языка вообще, дискурса в структурализме. Позже это расширилось до обозначения не авторитета или привилегии *логоса* самого по себе, но определенной интерпретации *логоса*. И с этой точки зрения логоцентризм является, если хотите, вещью очень западной, тогда как фоноцентризм имеется практически в каждом письме и в особенности в рамках отношения, в рамках интерпретации отношения между речью и письмом. Во всяком письме вообще. Авторитет речи можно обнаружить в определенной точке в рамках всякой культуры вообще как экономическую фазу гуманизации, тогда как

логоцентризм связан не только с речью, но на Западе – на Греческом Западе – и с авторитетом *logos*. Парадокс в том, что, хотя я и предложил деконструировать гегемонию лингвистики, мою работу зачастую представляют как лингвистицизм. Вместе с тем вы совершенно правы: центр – если таковой имеется – не *там*.

Анализ идеализации, который, вместе с итеративностью, делает возможным развоплощение чувствующего индивида и который я использую в качестве деконструктивного понятия, сам работает в понятии *эйдоса*. В греческом языке *эйдос* в первую очередь является чувственным образом, чувственным контуром, формой и в итоге начинает обозначать образ, который чувственным не является. Существует процесс, который можно было бы назвать метафоризацией – идеализацией – внутри самого *эйдоса*. Его можно толковать платонически или же нет, но, когда используют слово «идеализация», продолжают чертить на том месте, где кон-

ституируется то, что мы считаем деконструируемым, а именно *эйдос* или идеализм *эйдоса*, привилегия взгляда – метафорического взгляда, – привилегия объективности. Парадокс понятия идеализации, каким я использовал его в рамках деконструктивного процесса, в том, что он так или иначе заимствован из определенного рода платонизма, который, от Платона до Гуссерля, отдает предпочтение форме чувственно-нечувственного или нечувственной интуиции.

Париж, 10 ноября 1994 года

VI

Ваттимо. Когда я сам пишу эссе, я могу себя оправдать: меня позвали, попросили у меня статью. Однако работая с другими, как мы это делаем теперь например, возникает проблема того, как вы себе представляете, что вы делаете и почему вы это делаете. Книгу о «Религии»¹, которую мы вместе написали в Капри (если приводить еще один пример), возникла по инициативе издателей, однако между издательской экономикой и практической идеей, выбором темы был разрыв. Почему выбирается та, а не другая тема, в особенности в коллективном проекте? Это вопрос, который ретроспективно позволяет осмыслить обоснование индиви-

¹ «*La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*» (Seuil, 1996). На русском языке текст не издавался.

дуальной работы, а также работы других. Любопытство, которое у меня всегда вызывала ваша работа, заключается в следующем: что насчет (что с ними стало) определенных значимых обоснований, отсылающих к обстоятельствам и ко времени, которые вы выдвинули в начале «О грамматологии»? И, обратно, может ли деконструкция быть коллективной работой или же это, скорее, как на самом деле часто говорят, индивидуальная деятельность, литературная или творческая?

Деррида. Этот вопрос меня слегка удивляет, и всё же я нахожу его необходимым. Я попробую связать две нити. Первая из них будет состоять в том, что я попытаюсь разместить самого себя или обнаружить себя размещенным перед вопросом: что происходит сегодня, что грядет? Если мне приходится говорить или писать публично, я должен принять в расчет сингулярные и различные сегодняшние случаи. Возьмем в пример религию – огромный и

невероятно древний вопрос, чье бесконечное богатство в каждый момент нас переполняет, он наполняет и переполняет библиотеки всего мира. Тем не менее у меня было чувство, что, несмотря на огромную, насчитывающую тысячелетия традицию, сегодня происходит нечто сингулярное, чему в мире есть множество знаков. Нечто совершенно новое, на что нам следует ответить и по отношению к чему нам следует занять какое-то место. И мне пришло в голову, что для того, чтобы разобраться с нашим здесь и сейчас, с тем оригинальным, что есть в нашей «исторической» ситуации, религия – не самая плохая путеводная нить.

Теперь о второй нити. Позвольте мне попытаться ответить на вторую часть вашего вопроса, где вы сказали: «Говорят, что ваш образ письма несколько странен, что вы занимаетесь чем-то эстетическим и поэтическим, и т.д.». Я не занимаюсь чем-то, что можно было бы назвать «эстетическим» – мне не особо нравится это слово. Я зани-

маюсь вопросами композиции, формы, происхождение которых, вместе с тем, не является исключительно эстетическим. При столкновении с сингулярностью мирового события мне следует отвечать на его сингулярность – с моей подписью, по-своему – не ради фетишизации эстетического, но чтобы взять на себя ответственность. Это случилось со мной, и мне следует ответить – мне, с моим языком, моим возрастом, моей историей, моим *dictus*’ом, моим образом письма, моим почерком, даже если он неразборчив. Безусловно, следует изобретать – не в смысле вымысла, а в смысле перформатива: вот мой ответ на данную ситуацию. Если это подпись, то ей также следует быть событием, по-своему, скромно, но ей следует иметь формы чего-то такого, что не является просто констативным – ей также, как и всякому акту ответственности, следует взять на себя обязательства, дать обещание. Именно так я бы объяснил мою заинтересованность письмом, формой, риторикой, политикой.

Разумеется, меня интересует не только ответственность в почтенном этико-метафизическом или этико-юридическом смысле – меня интересует свидетельство, завещание, меня интересует то, что остается, обладая при этом определенной формой, что явлено. Вопрос прекрасного – это большой вопрос, и я не могу разобрать его слишком быстро. Я хочу, чтобы эта ответственность и эта подпись имели определенную форму – но чем руководствуюсь я при структурировании этой формы? Трудно сказать. Однако интерес к композиции действительно имеет отношение к имени собственному, к манере одеваться и выглядеть. Хочется придать им вот такую форму. Не знаю, стали бы я называть это «эстетикой», поскольку не очень хорошо представляю, что это в данном случае значит. Это имеет отношение к желанию, красоте, полу и смерти.

Ваттимо. Традиционное разграничение философии и поэзии основано на том, что поэзия не дает

никаких предваряющих обоснований. Хайдеггер, начиная «Бытие и время», ставит перед нами вопрос забвения Бытия, обосновывая это цитатой из Платона, задуманной как указующее «описание» общей ситуации. Ответ по поводу формы был второй нитью, однако по значимости это первая нить, т.е. тот факт, что есть нечто случившееся. В соответствии с традиционным философским ответом отправную точку оправдывают в опоре на ситуацию. Рассмотрение вопроса в таком случае становится описательным, принимая форму наиболее верного описания возможной структуры Бытия, так что ему смогут соответствовать люди. Однако понятие ответа – в вашей перспективе и, возможно, той, в которой мы все находимся – больше не может быть обосновано на языке адекватности и эквивалентности.

Деррида. Мне следовало бы уточнить, что происходящее деконструирует себя в процессе. Не я декон-

струирую – скорее, то, что я зову «деконструкцией», случается с опытом мировой, культурной, философской традиции: «оно» деконструируется, что-то не так (*ça ne va pas*), нечто сдвинулось с места, всё это находится в процессе смещения, разъединения, рассоединения, и об этом я начинаю узнавать. Нечто «деконструируется», и за это следует отвечать. В начале «О грамматиологии» я отправлялся от своего рода обзора: сегодня язык больше не является регионом, он завоевал всю целокупность пространства, его владения теперь обладают своего рода беспредельной протяженностью – и одновременно с этим язык в ходе вторжения графической структуры опыта становится письмом. Всему этому я привел ряд примеров из повседневной жизни, из политической жизни, из генетики, из телекоммуникаций – это была своего рода фотография, образ мира и мир в процессе изменения, а значит, «деконструирования».

Многие мои тексты могут произвести впечатление, будто они начинаются без предварительного

обоснования, без того всё-таки классического момента у Хайдеггера, который вы описали. Я бы сказал, что это внешний вид, зависящий от экономии эллипсиса. Поскольку в принципе я пишу для крайне ограниченного сообщества читателей, которые предположительно разделяют со мной философскую культуру, я говорю себе, в том числе из скромности: я не буду начинать всё с начала, я не буду открывать свой текст так, как это было в «Критике чистого разума» или «Бытии и времени». При этом я также убежден, что сегодня уже не представляется возможным писать гигантские философские «махины». Я, по крайней мере, на это неспособен. Я всегда работаю в жанре коротких непрямых эссе. Хайдеггер бросил «Бытие и время» и больше книг не писал. Мне кажется, форма систематической, энциклопедической или замкнутой на себе книги невозможна – и в «О грамматологии» я начал, сказав: вот и всё, больше никаких книг.

Ваш вопрос – это, возможно, вопрос введения,

предисловия, увертюры. Во «Вне книги» (см. «Диссеминацию»), я попытался рассмотреть вопрос систематически и, отправляясь от Гегеля, отметить все апории подобных введений и кругообразности. Именно это, как кажется, и находится в процессе деконструкции.

Ваттимо. Вы оправдали нехватку общего и гегельянского видения двумя способами – взаимодополняющими, но, возможно, и противоречивыми: с одной стороны, «я предполагаю, что это уже известно»; с другой, «я думаю, что это больше невозможно». Если первый ответ верен, можно задаться вопросом, изменилось ли что-нибудь со времен «О грамматологии» и как бы вы сегодня это повторили или же подвели этому итог. В случае второго ответа вы скажете, возможно, что это был последний общий взгляд, обосновывающий тот факт, что в дальнейшем никакой общий взгляд уже не возможен. Мы всегда можем сказать, что у некоторых во-

просов нет ответов, но тогда мы окажемся в ситуации человека, который пишет Папе Римскому, а затем публикует «Переписку», состоящую исключительно из их собственных писем, поскольку Папа так ни разу и не ответил.

Деррида. Мне кажется, даже в рамках микро-сообщества, для которого я пишу, очень мало людей, разделяющих одни и те же взгляды. И всё-таки, даже если бы такие люди были крайне редкими, даже если это один-два человека — и здесь мы уже подходим к вопросу сообщества и дружбы, — я бы всё равно на них опирался: я думаю, что именно они должны быть основанием, и это не из соображений аристократизма, а из соображений экономики — во имя формализации и стремительности. Но опять же, эти разделяемые взгляды имеют малое отношение к моей собственной работе и к читающим меня людям. Я писал о мировой культуре и о том, что сегодня в мире происходит. Я не ду-

маю, что и правда можно выделить два типа текстов: «О грамматологии» и все остальные. Каждый текст начинается по-своему, это всегда компромисс между риторикой классического введения и иного типа изобретением.

Второе ваше наблюдение оставляет меня в значительно большей степени обезоруженным, и мне следует признаться, что я не могу ответить на вопрос: почему деконструировать? зачем деконструировать? Если деконструкция есть что угодно, но только не моя собственная инициатива, или метод, или техника, но есть то, что случается, событие, которое принимают к сведению, тогда зачем двигаться в этом направлении? Зачем ухудшать ситуацию? Не следует ли ее исправлять? Не следует ли реконструировать? Если – в качестве гипотезы – есть минимальный долг, то это долг быть ясным, долг не упустить происходящее. Однако такого опыта недостаточно – следует знать: ты *за* или *против*, доволен ты этим или нет, ты хочешь усугубить процесс или замедлить его. Именно здесь у меня и

нет ответов.

Мне, конечно, не хочется, чтобы перформативный жест, подпись, инициатива, которую я беру, были слишком уж анахроничны. Поэтому я должен отзываться на происходящее, даже если быть человеком своего времени здесь означает настроенность на нечто такое, что само по себе анахронично. Деконструкция – это анахронизм в синхронизме, это вопрос настроенности на то, что расстроено, *out of joint*. Настраиваться нужно, но речь также идет о том, чтобы поступать по-другому, чтобы приглашать других действовать со словами: вот что, я думаю, следует делать. Это не что иное, как опыт апории, о чем, как мне кажется, не следует забывать – я думаю, к этому следует относиться серьезно. Однако содержательно мне нечего предложить. У меня должен быть случай, чтобы сказать, например, что лучше, когда имеется грядущее, и что я двигаюсь в направлении деконструкции, потому что это и есть то, что грядет: лучше, когда

имеется грядущее, а не ничто. Чтобы нечто случилось, должно быть грядущее, и поэтому *если имеется* категорический императив, то состоит он в том, чтобы делать всё, лишь бы грядущее оставалось открытым. У меня есть огромный соблазн сказать это, но тогда – во имя чего грядущее было бы чем-то более стоящим, чем прошедшее? Более стоящим, чем повторение? Почему событие предпочтительнее не-события? Я нахожу здесь нечто вроде этического измерения, поскольку грядущее – это открытость, в которой приходит другой, и именно ценность другого и инаковости в конечном итоге будет обоснованием. В конечном итоге это и есть мой способ интерпретации мессианического. Другой может прийти, а может и не прийти. Я не хочу его программировать – скорее, оставить место для его пришествия, если он придет. Это этика гостеприимства.

Вы сказали, что Хайдеггер, говоря о забвении Бытия, по крайней мере сказал: «Не следует забывать Бытие»; по сути это и оправдывает, объясняет,

порождает целый дискурс. И да и нет: он это говорит, но также говорит и противоположное — а именно, что речь не может идти о памятовании Бытия, если нет забвения; поэтому нельзя сказать, что Хайдеггер превратил память о Бытии в своего рода императив в последней инстанции.

Ваттимо. Я бы просто сказал, что Хайдеггер хочет, чтобы мы не забывали о забвении, т.е. не забывали о том, что память о Бытии — это память о том, что мы позабыли, а также о том, что Бытие не может не быть забытым. Это уже кое-что. Но ваша точка зрения вполне ясна. Я полагаю, что открываться другому, позволять другому случиться — это может быть истолковано (философом «слабой мысли» вроде меня) в том смысле, что другой всегда лучше меня. В общем и целом, говорить так, возможно, будет клеветой на себя, но почему должен я оставлять место другому, если не потому, что императив, еще более глубокий, еще более категоричный,

это императив экстагичный «excessus sui»? Это вопрос дружбы и сообщества, опять-таки микро-сообщества читателей: я не носитель универсального разума, в опоре на который оправдываю то, что я говорю, скорее, об одном, а не о другом, но не говорю я и только во имя своей индивидуальности. Скорее, я признаю некоторую близость. Парейсон, мой учитель – мы сейчас в его старом кабинете – выражал это на языке сродства. Почему я предпочитаю интерпретировать определенные произведения – одних авторов, а не других?

Деррида. «Оставлять место другому» не означает «я должен дать место другому». Другой находится во мне до меня: эго (даже коллективное) в качестве своего условия подразумевает инаковость. Нет никакого «я», которое бы этическим образом давало место другому – скорее, «я», структурированное инаковостью, что находится внутри него, «я», которое само находится в состоянии деконструкции

себя самого, смещения. Вот почему ныне я не решаюсь использовать слово «этический». Этот жест является не просто этическим, а возможностью этического, почему я и говорю о мессианическом: другой имеется в любом случае, он придет, если захочет, но до меня, до того, как я смогу его предвидеть.

Недавно я принимал участие в экзаменационной комиссии на защите диссертации. Кандидатка, возражая Хайдеггеру, сказавшему, что Гегель относится к прошлому, попыталась сказать, что у Гегеля есть грядущее. Пытаясь реконструировать – у Гегеля и в рамках философской традиции – возможность отношения к грядущему, она воспользовалась французским выражением *voir venir*: чтобы было предвосхищение, экстаз, следует видеть наступление, *voir venir*. В ходе обсуждения я попытался показать, что, чтобы имелось грядущее как таковое – что означает удивление, инаковость, – мы не должны больше *voir venir*, не должно быть

даже горизонта предвосхищения, горизонта ожидания. И поэтому тот факт, что грядущее обрушивается на меня, идет на меня, именно там, где я его не ожидаю, где я не предвосхищаю его, не «вижу его наступление», означает, что другой имеется до меня, что он предупреждает, превосходит и предвосхищает меня. Другой – это даже не просто будущее, это, так сказать, прежде-грядущее, наступление на грядущее. Это значит, что я не владелец своего «я», я не владелец места, открытого гостеприимству. Кто бы ни оказывал гостеприимство, он должен знать, что он даже не владелец того, что он, казалось бы, дает. Случай подписи аналогичен: обычно понимаемая в качестве моей собственной меты, она, напротив, является тем, что я не могу присвоить, не могу сделать собственным.

Моя подпись – это момент высочайшей ответственности в глубине безответственности. Когда я это говорю, то я в основном пишу для тех, с кем я делю язык, культуру, место, дом. Это не вопрос

«принадлежности» к сообществам, не вопрос собственности или владения, поскольку о языке я бы сказал то же самое, что только что говорил о подписи. Французский, например, является «моим» языком, у меня нет других, но в то же время он для меня радикально чужой – он мне не «принадлежит», он не моя собственность. Именно поэтому «у меня есть» идиома. Место, семья, язык, культура не мои собственные: не существует мест, которые «принадлежат». Я не стану отрицать, что я говорю – причем постоянно – о чем-то подобном «принадлежности». Я прекрасно понимаю, что пишу исходя из своего возраста, культуры, семьи, языка, однако мое отношение к этим на первый взгляд коммунальным структурам является отношением экспроприации, отчуждением собственного. Я принадлежу этим вещам не в большей степени, чем они принадлежат мне. Моя отправная точка находится там, где принадлежность разорвана. Это похоже на то, о чем мы говорили вначале: моя от-

правная точка — это то, что случается, но постольку, поскольку оно находится в процессе деконструирования. Я не знаю всех нюансов слова «сродство» в итальянском, но что пугает меня в этом слове, это принятие естественности и рождения. «Политики дружбы» — это книга не совсем в пользу братства, этого очень мощного мотива, христианского, революционного и универсального одновременно, который всегда связан с рождением, почвой, кровью.

Ваттимо. Парейсон много читал Гёте, поэтому там был отчасти биологицистский компонент. Но у него это сложнее. Мы здесь, потому что мы читали ваши тексты среди прочих и нашли их интереснее, например, текстов Сёрля.

Деррида. Я не верю, что сегодня в мире существует философское сообщество. Если бы кто-то стал настаивать на том, что такое сообщество на самом деле есть, даже если его члены не согласны друг с другом или друг друга не понимают, то я сказал бы:

да, есть люди, которые действительно разделяют эту ситуацию абсолютного непонимания, которые знают, что под именем философии они рассуждают так, что их дискурсы друг на друга не переводятся. Если репортер из CNN задает мне подобный вопрос в семь утра, мой ответ таков. Если меня спрашивают об этом в иных обстоятельствах — например, здесь сегодня, — я думаю, мы могли бы зайти далеко в анализе того, что у нас есть общего, вопреки всем нашим различиям, недопониманиям и идиомам. И мой ответ уже не будет таким же, если я буду говорить о том, что есть общего, к примеру, у троих из нас или у группы философов из Турина, которые собираются встретиться сегодня вечером.¹ Или, что понятно, если бы я отвечал на этот вопрос в Англии или Германии. У нас общая, среди прочего, — просто чтобы назвать наиболее очевидные вещи, — немецкая, ницшеанская,

¹ Имеется в виду расширенная версия лекции о тексте Бланшо «Момент моей смерти».

хайдеггеринская, феноменологическая, герменевтическая культура, внимание к тому, что происходит в современном мире. Это, так сказать, капитал, на который мы постоянно опираемся и который дает нам возможность понимать друг друга, но это общий капитал небольшого числа человек. Почему, задаюсь я вопросом, сегодня в Италии, во Франции, в Европе этих нескольких человек, несмотря на то что читают их мало, еще не полностью игнорируют?

Ваттимо. Я буду представлять вас сегодня вечером. Я начну, следуя вашему же примеру, с того, что нас всех эти темы сближают уже давно, поскольку все мы из одной семьи и т.д. Не так уж и плохо, но это как объяснять, почему мы пошли на ужин с одним, а не с другим человеком. Мне прекрасно известно, что я всегда пытаюсь задавать вам вопросы с точки зрения оправдания собственных действий, и вопрос этот проистекает из традиции, которую мы, возможно, до конца не разделяем. Вы ответили на

мой вопрос. И как будто всё же не дали мне тот ответ, которого я ждал. Возможно, именно это и имеется в виду под «другим», но... Скажем, проблема философского дискурса кажется мне проблемой обоснования оснований. Ответить: я это говорю, потому что мне нравится – слишком коротко, если не жестоко. По сути, жестокость – это разрезать узел, который, если проявить терпение, можно распутать. Жестокий дискурс – это нехватка *discursiv*'а, т.е. аргументации как того, что позволяет возражать. Вот почему основание демонично, оно заставляет молчать, тогда как аргументация, даже если она не претендует на метафизическую значимость истины, это всё-таки более дружелюбное отношение.

Деррида. Я отвечу вам безоружно. С одной стороны, я считаю себя способным в определенных ситуациях рассуждать о «задаче философии» и даже о том, чтобы придать моему дискурсу определенное достоинство, будь то этическое, политическое или

какое-то другое. Так вот, в той мере, в какой этот дискурс имеет определенное достоинство, он выходит за пределы настоящего момента, а его основания радикально отличаются от тех причин, по которым мы вместе ходим ужинать. Но, с другой стороны, я лишен надежды или же скептичен, в любом случае не питаю иллюзий по поводу большого дискурса о «задаче» — не по поводу внутренне присущей ему значимости, а по поводу того, что он мог бы значить для меня. Я знаю, что жизнь моя конечна — она была таковой с самого начала, но теперь более конечна, чем когда-либо, — что у меня осталось всего лишь несколько лет жизни, и всё, что я делаю, контролируется одновременно смертью и непосредственным желанием. Для меня нет радикального различия между большим дискурсом о «задаче» со всем его достоинством и причинами, по которым можно пойти с кем-то на ужин. Эти вопросы не гомогенны, однако я бы не стал отмечать здесь действительной оппозиции. Я мог бы

воспроизвести большой дискурс о «задаче» исключительно ввиду немедленной пользы, которую он мне может принести, из желания так поступить, из удовольствия, которое мне это доставит. Конечно, желание быть с одним, а не другим человеком значимо для меня, однако мое удовольствие всё же будет сильнее, если я поужинаю, или займусь любовью, или погуляю с тем, кто будет там же, где и я, и кто поймет, что я имею в виду, когда я буду рассуждать о задаче. Две эти парадигмы, которые мы рассматриваем несколько абстрактно – большой и амбициозный дискурс о «задаче» и неотложность желания, – являются условиями друг для друга тем образом, который мне кажется по самой своей сути крайне покорным, обезнадёженным...

Ваттимо. Но и участливым тоже. У меня было несколько студентов, которые проходили анализ у лаканистов. У людей, находящихся в анализе, иногда бывает слегка отстраненное отношение ко всему, они всегда улыбаются, словно актеры на

сцене. И вот мне стало интересно: как они переходят из кухни в спальню? Я имею в виду трансформацию ситуации, например, из ситуации приготовления пищи в ситуацию занятия любовью. У меня по этому поводу в голове годами крутится стишок Рильке, который я никак не могу выбить оттуда, и до какого-то момента я его совершенно не понимал. Деконструкция – это, кроме всего прочего, осознание двойственности ситуации, осознание того, что никогда нет тотального присутствия. На самом деле, когда вы только что говорили о смерти, у меня возникло любопытство, которое я подавил: думаете ли вы о жизни после смерти или нет?

Деррида. Я ни о чем другом, кроме смерти, не думаю: я думаю о ней постоянно, десяти секунд не проходит без того, чтобы не возникла неизбежность того, что будет. Я не перестаю анализировать феномен «выживания» в качестве структуры

выживаемости — это и правда единственная интересная для меня вещь, но именно в силу того, что я не верю, будто есть жизнь после смерти. И по сути это всем и руководит: что я делаю, что я есть, что я пишу, что я говорю.

Не думаю, однако, что эта мысль о смерти или то, на что вы в виде отчужденности сослались, уменьшает интенсивность. В рамках деконструкции есть движение сенсбилизации в направлении множественности уровней структуры; в каждый момент внутри происходят смещения внутри момента. Но для меня это не охлаждает или ослабляет опыт, но усиливает его. Я не верю, что может существовать *полное* наслаждение. Будь оно полным, оно не было бы наслаждением, так что сокращение не означает утраты интенсивности.

Феррарис. Откапывая бездну между эстетикой и теорией эстетики (что и происходит, когда истинная жизнь противопоставляется искусству, т.е. эстетике в ее деградировавшем смысле измышлений

воображения), дело всегда сводят к скудному описанию, где с одной стороны – истинная жизнь, а с другой – вариации воображения, которые могут быть приняты или же нет, но которые в любом случае по сути своей рассматриваются как нечто декоративное. Однако если принципиальной разницы между реальностью и фантазмом нет, то это потому, что и то и другое – это модификация общей возможности записи, т.е. ретенции как первоначало и сенсбилизации, и идеализации.

Деррида. Несколько слов по поводу разных фигур явленного: образ, *морфе*, *эйдос* и особенно фантазм. Мне кажется, что если мы, согласно логике вашего высказывания, используем слово «фантазм» для обозначения того, что сплетает в одном образе универсальное и индивидуальное, то мы тем самым возвращаемся к тому, о чем говорили выше (хотя у нас нет времени в это углубляться) по поводу «прежде пришествия» другого в Я, т.е. в качестве

фантазма. Однако я бы не стал так легко освобождаться от фантомов, что, как некоторым кажется, они якобы делают («это всего лишь фантом»). Я полагаю, что мы структурированы фантазматическим, что наше отношение к другому, в частности, является фантазматическим и что фантазматичность этого отношения, это до-начальное вмешательство другого во мне не может быть редуцировано.

Именно здесь пересекаются пути образцовости, универсальности и сингулярности. С самого начала нашего интервью мы позволили проскользнуть в нашу речь слову «*оправдание*», действуя так, будто мы действительно знаем, что оно означает (теперь, как вы понимаете, то же произошло со словом «бездна»). Без всяких сомнений, оно отсылает нас к *справедливости*: я хочу, чтобы мой дискурс был *оправданным*, то есть *справедливым* — чтобы я мог ответить за него перед тем, что мы зовем *справедливостью*, которая не есть, не суще-

ствуется, не дана; после чего я хочу ответить, *исправив* свой дискурс (вопрос о *fugere* и о *правильности*) и уделив должное внимание тому, что сегодня в действительности происходит, *справляясь* в своем дискурсе с исторической реальностью в том виде, в котором я ее унаследовал и в котором она теперь разворачивается. *Оправдывать* – значит *справляться* в своем дискурсе с историей, наследием, эпохой, с чем бы то ни было, но делая его *правильным* или *неправильным* в соответствии с тем, чего еще нет, что не от мира. *Оправдание*, стало быть, требует от кого-то быть *правильным*, а от кого-то *неправильным* во имя *справедливости*, а это предполагает и историю, и разрыв с ней, если под историей понимается *тотальность* того, что есть или было¹.

Оправдание перед тем, чего еще нет, перед справедливостью, к которой я взываю или которая придет, но которая может и не-прийти – это опять-таки мессианическое измерение, историческое и в

¹ Рассуждение в данном абзаце построено на игре слов с корнем *just*.

то же время с историей разорвавшее. Возможно, эта значимость мессианического позволяет нам установить связь с тем, что говорил Джанни по поводу жестокости («я делаю это, потому что мне нравится»), противопоставляя ее аргументации. Я бы их противопоставлять не спешил. Во-первых, я не уверен, что жестокость — это зло, и поэтому предпочел бы противопоставлять друг другу различные виды жестокости, нежели жестокость нежестокости. Делать то, что нравится — это не просто нечто жестокое и не обязательно порывает с желанием аргументировать. Я знаю, что я, например, предпочитаю философский дискурс — говорить, как мы говорим теперь, или писать — политическим высказываниям с трибуны. У меня нет никакого желания ввязываться в политику, никаких политических амбиций. Политика меня не интересует. И я иногда воображаю, как бы я стал политической фигурой или человеком театра, но я знаю, что справлюсь с этим очень плохо.

Поэтому я делаю то, что мне нравится: у меня

есть ощущение, что мой образ лучше. Мой образ не является моим собственным, это образ другого, фантазм — для наблюдателя, которого я даже не знаю. Мне кажется, что это не сводится к жестокости, что это способ соответствовать наилучшему образу не только для себя самого, но и для кого-то внутри или вне меня, кого я стремлюсь удовлетворить. Режимы аргументации бывают различными, но мне не кажется, будто в опыте самой приватной и интимной обстановки я аргументирую меньше. У меня здесь возникает ощущение, что, насколько мне известно, прибегать к силе аргументации — в десять раз ближе к самой большой жестокости из всех возможных, эта сила более развита, чем та, которую я задействую в своих книгах по философии.

Ваттимо. Этот вопрос чувствителен и для меня самого, и я согласен с большей частью того, что вы сказали. Просто дело в том, что возникает еще вопрос о различных видах жестокости. Сказать в ходе

философской дискуссии: «Я это утверждаю, потому что мне так нравится» — это может быть одним видом жестокости, тогда как «я тебя люблю» в любовных отношениях — это жестокость другого вида. Верно, однако, что никогда не знаешь, где заканчивается жестокость и начинается опыт: столкновение, нарушение успокоительного гомеостаза — это, возможно, всегда жестокость. Но не является ли деконструкция способом деконструировать непосредственность как жестокость, как то, чему ничто не может противостоять? Например, господин — это тот, чью власть я признаю, тот, к кому я обращаюсь, когда я хочу услышать решающее слово; зато моя экзегетическая работа о господине — это всегда способ потребления, усвоения, поедания. Я называю это «секуляризацией». Всегда есть сакральное ядро, о котором мне следует молчать, однако я постоянно чувствую себя вовлеченным в секуляризацию, рационализацию, формализацию отношения. История была бы способом денатурализации братства, формой культурного

братства, потому что без братства или дружбы ничего не случится. Но я не обязан иметь исключительно итальянских друзей! Моими друзьями также могут быть французы или американцы – не ввиду естественности, которой вы не доверяете, но ввиду исторического подхода.

Деррида. Слушая вас, я думал о разграничении не только между различными формами жестокости в соответствии с регионами дискурса или опыта, но и между жестокостью и грубостью. Жестокость, о которой вы говорили, будь то дрессировка животных или самые утонченные формы символического насилия в философском сообществе, – для меня это всегда одно и то же: всё это высококодифференцировано, но по сути своей жестокость нередуцируема, дрессировка, *Zucht und Züchtung*, есть всегда. Даже в аргументации, которая демонстрирует глубочайшее уважение к другим, есть определенный способ теснения привычек, который со-

храняет жестокость — жестокость, которая не может и не должна быть редуцирована, поскольку в противном случае культура перестала бы существовать.

Однако нам следует различать между жестокостью и тем, что я попробовал назвать грубостью: не животностью или звериностью — грубостью в рамках дискуссии, в аргументации как неким догматическим указанием. Естественной жестокости не существует по определению, землетрясение не является жестоким — оно жестоко только в той степени, в которой наносит ущерб человеческим интересам. Если мы согласимся с тем, что естественной жестокости не существует в смысле природной естественности, тогда нам следует называть жестокостью то, что не позволяет другому быть тем, что он есть, не оставляет другому места. Меня, как вы знаете, нередко упрекали в отсутствии аргументов — я эти упреки нахожу крайней несправедливыми. Я полагаю, что на самом деле я пытался

никогда не быть грубым или догматичным, я никогда не говорил просто: вот как оно есть.

Грубость – это не просто жестокость, это злая жестокость, скудная, повторная, механическая, которая не открывается грядущему, не оставляет места другому. И совершенно ясно, что грубость также имеет эстетические коннотации, хотя я и не хочу превращать эстетическое измерение в последнюю инстанцию. Тем не менее грубость действительно всё сводит к чему-то аморфному, обедняет форму, ведет к утрате дифференцировки. Возможно, всё это отчасти аполлоническая манера защищаться от оргастической, дионисийской жестокости, которая может играть на бесформенном, аморфном, на слиянии, однако, если различие есть жестокость, а жестокость есть различие, грубость гомогенизирует и стирает сингулярность.

Турин, 19 января 1995 года