

Деррида: другое и другие

Отношение Деррида к другим и других к Деррида — вопрос неисчерпаемый. Здесь будет идти речь, да и то бегло, лишь о нескольких персонажах — как философах, так и нефилософах — из числа тех, что так или иначе разбирались в "О грамматологии" (очевидно, что такие "значимые другие", как Платон, Гегель, Кант, Рикер, Левинас требуют отдельного рассмотрения — в общем очерке о творчестве Деррида).

Другие о Деррида

Где в истории начало деконструкции? Может быть, в Европе XVIII века или даже в древней восточной философии? Насколько уместен был замысел и насколько реализован ее проект? Спектр оценок тут огромен — от ученых споров до клише средств массовой информации, от дифирамбов до сатира [9]. Для одних де конструкция — это "благая весть", необходимая для оживления наших культурных институтов, для поддержания традиции как "живого" события; это-де сама ответственность в действии — право задать любой вопрос и сомневаться в истине любого тезиса. Для других деконструкция — это нигилистический жест мысли, ведущий к разрушению традиций и институтов, верований и ценностей (так, Деррида с его безответственной игрой по принципу "все сойдется" — противник Просвещения, а в вину деконструкции можно поставить что угодно — от подрыва философского образования в американских университетах до националистических войн в Центральной Европе). А третьи комментируют: Деррида действительно не "просвещенец", так как не берется осуждать человеческие предрассудки; он сборщик утильсырья, "старьевщик" (rag picker), подбирающий то, что осталось невостребованным в крупных синтезах и конструкциях, в том числе и в Просвещении (ведь оно отвергло, например, литературу и веру), — так что если постараться, то можно увидеть в Деррида и глашатая Нового Просвещения и, если угодно, чуть ли не неопознанного Мессию.

Более профессиональное обсуждение строится вокруг несколько иных вопросов. Нередко высказывается мнение о том, что деконструктивная критика современной философии Деррида не удастся (например, в отношении Хайдеггера, Гуссерля, Соссюра); в частности, неубедительной оказывается трактовка наличия (Бриджес), критика опыта как фундамента наличия (Гроссберг). В общем, Деррида не смог выйти за пределы метафизики (Абель); да и искать этот выход лучше было бы на других путях (например, не через Соссюра, а через Пирса с его концепцией естественных знаков как основы восприятия и мышления) (Барноу). Проект деконструкции в целом было бы полезно рассмотреть на более широком фоне французских имен и течений (Сартр, Мерло-Понти, Барт, Рикер, Фуко, Лиотар), одновременно задавшись вопросом о том, можно ли деконструировать саму деконструкцию, нужно ли считать ее проект философским или метафилософским.

Если перейти к количественным оценкам, мы увидим, что для многих исследователей проект деконструкции представляется "не успешным" или "не очень успешным" (среди них — Марголис и Жанико), реже выносилась оценка — "отчасти успешно" (Рорти) или "весьма успешно" (Капуто, Норрис, Гаше, Меркиор). Однако тут, пожалуй, следует вспомнить, что Деррида и не обещал освободиться от метафизики; деконструкция в лучшем случае жалит, как Сократ-овод (Марголис), или же "натурализует метафизику", как некогда Фрейд (Рорти). Проект Деррида "был бы успешным", если бы не излишества стиля (Г. Шапиро), разрушающего содержание. Как раз наоборот: именно необычный стиль обеспечивает эффективность деконструкции (Соллерс, Кофман). Некоторые критики уклоняются от обобщающих суждений, подрастывая Деррида на более раннего (серьезного, академического) и более-позднего (игрового, анархического); иные, напротив, подчеркивают единство самого проекта деконструкции и его осуществления. Когда применительно к нашему материалу мы сосредоточиваемся на соотношениях между деконструкцией и лингвистикой (семиотикой), мнения критиков делятся примерно пополам; одни защищают Соссюра (Деррида не понял его тонкостей и сложностей), другие подчеркивают правоту Деррида. Может ли яркий философ быть неумелым лингвистом (Леман, Мешонник)? Далее мы приведем лишь несколько обобщенных примеров контрастных мнений, ни в коей мере не претендуя на исчерпывающий перечень позиций.

Как его ругают

Вот, например, суммарное изложение негативного взгляда на дерридианский разбор нефилологических героев — Руссо, Соссюра, Леви-Стросса — в "О грамматологии" (конкретные позиции подробно перечислены в библиографическом справочнике Шульца). Деррида считает правомерным говорить о лингвистике Руссо, однако ни исторические предпосылки идей Руссо о языке, ни сопоставление этих идей с современными его не интересуют: Руссо для него — это скорее повод показать свою методологию. Многие в лингвистике Руссо представляло собой почти мифическую конструкцию (например, ссылки на провидение и другие сверхъестественные причины в объяснении природы и языка, принцип построения типологии языков). Эти теории — своего рода "антропологический роман XVIII века", но к позитивному знанию они имеют мало отношения. Не получается ли так, что феноменологическое требование историчности исключает внимание к реальной истории идей?

Далее, и в Соссюре, и в Руссо для Деррида важно не собственное содержание их концепций, но их "метафизические предпосылки". Но при этом понятия вырываются из контекста теоретической системы и тем самым заведомо отдаются метафизике. Руссо, например, утверждает, что образный язык родился первым, а прямой, собственный смысл был обнаружен последним. Комментируя это утверждение, Деррида не прибегает ни к проверке, ни к обсуждению и поспешно переходит к своей трактовке имени собственного и вообще проблемы "собственного". А в итоге руссоистские построения и леви-строссовская этнология оказываются будто бы равно фиктивными.

Известно, что Леви-Стросс перенес лингвистический структурализм в этнологию, но для Деррида это установление общности структурных законов — скудный результат! Для него важнее тезис о синонимичности письма и общества: но ведь если повсюду видеть письмо, то

значение самого этого термина полностью выветривается. Деррида высмеивает, и подчас справедливо, Леви-Стросса за расплывчатое использование "марксистских" доводов, за выводы на скудной эмпирической основе, за скачки в доказательствах, за грубые упреки в адрес философий субъективности. Но вся беда в том, что для Деррида вообще не важна суть научного проекта Леви-Стросса: потому он и обсуждает лингвистику Руссо и этнологию Леви-Стросса как однопорядковые явления.

Что же касается Соссюра, то и он нужен Деррида прежде всего для демонстрации приемов деконструкции. Хотя Деррида и утверждает, что его интересуют не намерения Соссюра, а лишь его текст, оказывается, что Деррида, напротив, не столько читает текст Соссюра, сколько вычитывает его намерения (в том числе и бессознательные), а в результате приписывает Соссюру, как потом и Руссо, сновидную логику, бесчувственную к противоречиям, упрекая его в ненаучности (редкий для Деррида упрек).

Фактически во всем, что изучает Соссюр, Деррида интересуется только понятие письма. Соссюр для него — пример упрочения метафизики через сохранение понятия знака (метафизического по определению). Но ведь Соссюр не только указывает на двойственность означаемого и означающего, обнаруживая тем самым свою традиционность и "метафизичность", но и подчеркивает их единство. А когда Соссюр в чем-то сомневается (порой говорит, что означающее не имеет отношения к звуку, порой утверждает, что это явление мысле-звуковое), то Деррида берется самостоятельно решать соссюровский вопрос, прямо утверждая, что по причинам метафизического свойства Соссюр не мог не абсолютизировать речь и звук. Однако если развести в языке его субстанцию (звуковая) и его функционирование (дифференциальное, различительное), то соссюровские сомнения насчет важности или неважности звуковой субстанции перестанут быть апорией, которую усматривает здесь Деррида. Но поскольку Деррида прежде всего интересуется борьба голоса и письма, он оставляет без внимания все то, что идет наперекор этой главной мысли, — например, соссюровское понятие знака как смыслоразличителя (понятие, заметим, вполне "грамматологическое", дифференциальное, никак не связанное со звуковой субстанцией языка).

Конечно, отношения между речью и письмом очерчены у Соссюра нечетко, его определение письма невнятно, он нередко оказывался пленником современной ему психологии (трактуя, скажем, означающее как "акустический образ"), но он не так наивен, как может показаться из очерка Деррида. Далее утверждается, что для Соссюра (как представителя метафизической позиции в отношении к знаку и письму) письмо "бесполезно" и даже "опасно". Но ведь тезис об опасности письма выдвигается Соссюром не столько в философии языка, сколько в педагогике (речь идет о догматическом акценте на орфографию). Можно ли ставить это педагогическое ворчание по поводу написания и произношения слов на тот же уровень, что и платоновскую филиппику против письма в "Федре"? Если Соссюр и Руссо, Соссюр и Платон сопоставляются по единственному общему признаку — метафизичности, то реальная история познания теряет свои конкретные очертания и вмещает несоизмеримые вещи.

В тексте есть место, где Деррида, разбирая доводы Соссюра, переходит от тезиса "язык похож на письмо" к тезису "язык есть разновидность письма". Но ведь если понимать

письмо в обычном смысле слова, то это высказывание бессмысленно (письмо может быть чем-то вроде языка, а не наоборот), а если письмо понимается широко (как у Деррида), тогда это высказывание тавтологично (письмо как различительность вообще есть основа любой системы). Защитники Соссюра недовольны: Деррида каждый раз добивается от Соссюра того решения, которое нужно ему в рамках его общей стратегии, но стоит ли тратить столько сил, чтобы обойтись без истины? [10]

Представляется, что в отношении Деррида к структурализму есть момент романтической демонизации, свойственной феноменологическим и экзистенциалистским подходам: для него структурализм — это наступление, тотальное, повсеместное (в философии и науке), на живое многообразие и сведение его к мертвым структурам (именно из-за этой своей вездесущести структурализм и не может стать объектом истории идей). Сначала Деррида предъявляет к структурализму невыполнимые требования (синтез структуры и значения), а потом говорит, что объект критики этим требованиям не соответствует. Получается даже, что структуралистская литературная критика для него едва ли не синоним "нетворческой" критики: она не умеет обнаруживать, утрачивая, и показывать, утаивая. Стало быть, лучшим учителем для таких бескрылых структуралистов оказывается Ницше: ему удастся выбраться за пределы метафизики именно потому, что он высоко ценит образ философа-художника, для которого истина — это метафора, скрывающая волю к власти, или иллюзия, забывающая о своей иллюзорности. Вслед за Заратустрой философ-художник стремится преодолеть чувство тяжести, осуществлял свою мысль в полете и танце.

Как его хвалят

Несмотря на устойчивое непризнание Деррида в административно-академических структурах, никогда не было недостатка в поклонниках "всеобъемлющего жеста" этого глашатая новой эры в философии. Левинас утверждал, что философская значимость высказываний Деррида порождает и чисто литературный эффект — дрожь, трепет, "поэзию Деррида". Сара Кофман призывала сжечь все то, чему мы ранее поклонялись, чтобы войти в новый храм: "неслыханное и невиданное" письмо Деррида запрещает нам все привычные подходы. С тех пор прошло уже много времени. Однако эта реакция изумления, лишаящего дара речи, встречается и сейчас. Яркий пример такого поэтического дифирамба дает нам сторонник и последователь Деррида Ж.-Л. Нанси [11].

Проследим теперь логику этого панегирика. Сначала Нанси извиняется перед читателем: он должен, но не может писать о Деррида: писать о его работах (корпусе текстов) — это все равно что писать на его собственном теле, осуществляя насилие (по-французски тело и текст (*corpus*) омонимичны, а предлог *sur* равно может значить и "о", и "на"). Далее этот образ насилия по ассоциации наводит на мысль об исправительных колониях и о татуировке (нацарапывание рисунка на коже лишает ее упругости, а тело — плотной замкнутой поверхности). Нанизывание образов и звуковых ассоциаций (*ce corps perdu — a corps perdu — accord perdu*) вводит тему тела, испещренного метками и надписями; оно уже не охраняет душу, да и само превращается в след. Отсюда — тезис о невозможности опыта, его себе нетождественности: смысл опыта всегда в нехватке, в различии, он всегда отсрочен. Жизнь смысла, жизнь текста — не в закрытой книге, а в книге, раскрытой читателем,

который держит ее в руках (подразумевается, что этот читатель прежде всего сам Деррида, который одновременно и пишет, и читает книгу своим читателям). Дальнейшее развитие темы уже можно предвидеть: "сиюминутность" и "настоящность" смысла (его — *le maintenant*) — это руки, держащие раскрытую книгу (*mains tenant*). Но не пытайтесь выразить эту смысловую отсроченность, это различие в понятиях: это — запрос, призыв, просьба, соблазн, мольба, повеление, ликование, это страсть. Это поэтическое заклинание: *pensee de l'origine: de la fin: de la fin de l'origine; cette fin s'entamant dans l'origine: l'écriture* ("мысль о (перво)начале: о конце: о конце, уже пронизанном (перво)началом: о письме").

Ностальгическая страсть философа — стремление к центру, основе, наличию. Но она оборачивается страстью к письму: коснуться центра — значило бы коснуться следа, прочерченного и стусеванного одновременно. Омонимичность "смысла" (*sens*) и "ощущения" (*sens*) позволяет разворачивать этот образ дальше: физическое прикосновение и постижение смысла становятся синонимами. Письмо, взыскующее смысла, пишется на коже, на оксюморной поверхности — одновременно и гладкой (как пергамент или звук голоса), и покрытой царапинами и татуировками. Такое "эпидермическое" письмо подражает телесным жестам, конвульсиям, танцам, безумию. Деррида записывает это невысказанное наличие "потерянного тела". Но смысл все равно остается недоступным, поскольку опыт письма сдвигает, искажает, изменяет все смыслы. В цепочке созвучий (*la — au-dela — au-dela de Derrida lui meme* — "там — по ту сторону — по ту сторону самого Деррида"), в корпусе текста философия, заклиная бытие, приводит в движение тело, состоящее из "плоти, сил, страстей, техник, влечений": это тело динамично, энергетично, экономично, политично, эротично, эстетично; оно и есть, и не есть все это. А искомое новое наличие не имеет смысла, но зато оно само есть смысл — и его закат, и его возврат. Этот текст Нанси — имитация поэтического стиля Деррида: пусть читатель сам решит, не звучит ли он пародией.

В результате оказывается, что практически одно и то же в Деррида вызывает восторг одних читателей и возмущение других. В самом деле, что перед нами — ранее невиданное письмо, открывающее новые горизонты смысла, или доморощенная лингвистика, которая падает в ямы этимологии, застревает в цитировании целых словарных статей, слепо следует звуковым ассоциациям, фактически предпочитая научному языкознанию того самого Карла Абея, которым поневоле вдохновлялся Фрейд, когда научной лингвистики еще не было и в помине? Включение в тексты фрагментов поэтической речи (короткие именные фразы, нагнетание образов, рифмованные смыслы, которые эхом отзываются друг на друга) иллюстрирует речь "желания". Поэтизация философского языка, использующая средства Лотреамона, Малларме, Арто или Соллерса, показывает нам весь набор риторических средств, отсылая при этом не к аргументам, а к той мифопоэтике, из которой некогда вышла философия. Свершение философии посредством поэзии и свершение поэзии посредством философии складываются в обобщенное писательство (*écriture*), и смысл этого нового единства нам все время приходится разгадывать.

Деррида о других

О Ницше

Видно, что отношение Деррида к Ницше — особенное. Это проявляется, например, в его полемике с Хайдеггером по поводу Ницше, где Деррида храбро бросается на Хайдеггера, к которому относится в целом очень почтительно. Так, Хайдеггер считает Ницше метафизиком, а Деррида возражает: сами вы метафизик, а вот Ницше, слава богу, нет! Причем чтобы доказать это, не нужно мучить Ницше проверками на более умную онтологичность. Достаточно оставить Ницше в покое, и тогда за него будет говорить его текст, который скажет нам, что Ницше сумел освободить знак и письмо от подчинения наличию и истине. Тем самым Ницше провозглашается деконструктором до деконструкции. Однако, судя по тексту "О грамматиологии", Деррида рассматривает Ницше очень выборочно (например, умалчивает о теории происхождения языка и о трактовке креативности стиля у Ницше), хотя и берет у него темы, мотивы, ориентации. В "О грамматиологии" он говорит о Ницше в подчеркнуто сослагательном наклонении (быть может, из боязни подойти к нему слишком близко?). В "Шпорах" (1978) этих сомнений у Деррида уже нет, налицо полное доверие письму Ницше, хотя деконструкция проникает глубже и за внешней мизогинией Ницше Деррида выявляет его интерес к женщине.

Деррида близок к Ницше, но он не ницшеанец. Ницше выводит свои понятия из внутриязыковой игры, из интуиции, из образа, из нервного возбуждения, наконец. Любое понятие — это результат переноса и забвения уникальности этого опыта: под видимостью логического тождества скрывается нетождественное. Язык в концепции Ницше и язык самого Ницше формируются на основе неязыкового опыта, эстетического по своей природе. И потому для него воля к художественной власти над текстом глубже и первичнее любой научной логики. Язык, обработанный человеком ради социальной пользы и удобства общения, становится гробницей силы. Итак, космогония Ницше — это хаос сил, которые несут и поддерживают человека, а изначальный язык — эквивалент живой силы, формирующей эстетическое состояние тела, некое равновесие или неравновесие сил. Письмо не стремится сообщить мысль: посредством афоризмов, концентрирующих энергию, оно передает темп, модуляции, страсть, личное начало — все то, что вообще не может быть записано. Но все равно письмо остается бескровной копией живого голоса и страсти (и тут Ницше ничем не отличается от Платона или Руссо).

Деррида не разделяет фундаментальных установок Ницше, его пристрастия к дифирамбу, гимну или песне (для скептического Деррида язык неизлечим: ему никогда не вернуться к гимнической поэзии, которая на все лады выпевает свое утвердительное "да"). Что же касается дерридианской цепи означающих, то она не имеет никакого отношения к космическим и физическим силам мира: это — логика бесконечных замен, смещений, восполнении. Деррида берет у Ницше лишь принцип переворачивания метафизических оппозиций и "жесткого" отношения к языку (напряжения, расширения, сжатия и др.). И все же вопрос о степени близости Деррида к Ницше остается открытым: разве нам не случилось видеть Деррида почти "дионисийцем", строящим собственные мифы?

О Гуссерле

Феноменология для Деррида — главная стихия мысли, живая среда заимствования понятий, самое раннее и самое сильное философское влияние. Феноменология — это средство вернуться к корням философского вопрошания, начать с чистой доски, заново увидеть мир, показать, как реальность является нам в дотеоретическом (но не наивном) опыте, подвесить все ответы на фундаментальные вопросы и сделать очищенные очевидности сознания основой подлинной науки. Все ранние работы Деррида так или иначе навеяны Гуссерлем. Во введении к "Происхождению геометрии" (1962) и в "Голосе и феномене" (1967), как затем и в "О грамматологии", осуществляется деконструкция гуссерлевской теории значения. Стержневой для Деррида в "Логических исследованиях" Гуссерля является оппозиция между выражением и указанием. Гуссерль возвышает выражение (голос, восприятие) за счет индикации, указания, обозначения.

Если для Гуссерля, верившего в осуществимость феноменологической редукции, важно поскорее добраться до знака чисто экспрессивного, выразительного, способного явить нам чистую интуицию или внутренний монолог, то Деррида, напротив, настаивает на принципиальном смешении (или даже неразличимости) первоначальной выразительности и отсылочной указательности. Всякий знак для него уже включен в процесс различения (отстранения-отсрочивания), так что сама возможность чистого внутреннего логоса изборождена и подорвана цепочками следов и замен-восполнений. Для Гуссерля услышать собственный голос значило уловить биение пульса собственной мысли. Но Деррида лишает этот внутренний монолог, не опосредованный знаками, статуса очевидности и тем самым ставит под вопрос все здание феноменологических понятий: в выразительности всегда есть момент указательности, а в голосе — момент письма, соотнесенности с чем-то "нечистым" и эмпирическим.

Для Деррида ни Гуссерль, ни Хайдеггер не выходят из рамок метафизики. Их феноменология, как он считает, оставалась в рамках противопоставления наличия и отсутствия, поскольку язык фактически оставался не анализируемой предпосылкой. Стало быть, задача Деррида опять-таки заключается в том, чтобы через анализ языка и письма показать иллюзорность и неочевидность наличия, введя в действие процесс различения — отступления, промедления, смещения. Однако само понятие различения было навеяно чтением Гуссерля (оно вводит со-расчлененность процессов динамического становления пространства — временем, а времени — пространством).

О Хайдеггере

В "О грамматологии", "Письме и различии", "Полях философии" Деррида читает Хайдеггера, уже учитывая свой опыт чтения Гуссерля: найти первоначало значения невозможно. Это понимает и Хайдеггер: для него образ крестообразного вычеркивания (это значит: нечто есть и не есть) — это единственно возможный способ обозначить наличие. Вся западная философия (традиционная метафизика) отошла от мысли о бытии, сосредоточившись на сущем, а теперь мы должны выйти из очерченной таким образом метафизики и вернуться к мысли о бытии. Знак "бытие" — это след, который обозначает наличие только через его отсутствие, так что бытие формируется и обнаруживается под знаком следа. Этот вопрос о неналичном и самостирающемся следе как своего рода безосновной основе приобретает для Деррида первостепенное значение.

Феноменология, по Хайдеггеру, должна помочь нам вспомнить это — оживить вопрос о бытии, переориентироваться с традиционной метафизики на фундаментальную онтологию. Деррида следует Хайдеггеру в отказе от традиционной метафизики, но расходится с Хайдеггером и в трактовке бытия, и в анализе главного парадокса человеческого существования — бытия-к-смерти как невозможности всех дальнейших возможностей. Тема смерти возникает и в "О грамматологии" и прежде всего — применительно к Руссо и его трактовке человеческого состояния в отличие от животного состояния: человека отличает от животного наличие воображения и знание о своей смерти. Со временем тема смерти притягивает Деррида все сильнее, смыкаясь с темой языка: онтологическая конечность человеческого существования и парадокс значимого высказывания об этом в языке ("Я мертв!") разрушают наши понятийные орудия.

По Хайдеггеру, человека отличает от животного наличие языка. Однако хайдеггеровский понятийный язык, определяя человека как бытие-к-смерти, не способен вместить и концептуализировать смерть, поскольку в мире наличия она невозможна и непредставима — а это значит, этот язык не способен отобразить наиподлинно человеческое. Деррида переводит смерть в другую плоскость — следов и различающих процессов. Сама знаковость — возможность знака (как неналичия вещи) и есть определенное отношение к смерти, выраженное в культуре (вспомним, что, по Деррида, всякая графема имеет смысл завещания, да и ссылки на Тота в связи с ритуалом письма), подобно тому, как устранение знака в метафизике было попыткой устранить мысль о смерти [12].

О Фуко

Вопрос, который поставил Деррида в связи с работой Фуко "История безумия в классический век", имеет принципиальное значение для всей философии [13]. В тексте "О грамматологии" он прямо не ставится, но, по сути, постоянно подразумевается. Это вопрос о языке, о статусе философского сомнения, о критике разума и об иррациональном. Фуко притязает построить "историю безумия" как такового и тем самым — критику разума. Это должно быть именно безумие "в чистом виде", безумие, не схваченное разумом, а не история наших знаний о безумии (например, история психиатрии). С точки зрения Деррида, задача, поставленная таким образом, заведомо неразрешима, а претензии мысли быть вне (над) философским разумом — неосуществимы.

Само обращение Фуко к декартовской гипотезе безумия как предельной проверке возможностей разума Деррида считает неуместным. "Гиперболически" мощный жест сомнения в очевидностях бодрствующего и здорового сознания был не примером философской работы с безумием, а тщательно продуманным мыслительным экспериментом. Правда, для Декарта в нем еще сохранялся элемент риска, а в наше время, для Фуко, даже риска в подобном жесте не осталось — разум укрепился, создал свои институты, основал больницы, тюрьмы и приюты, отделил от себя неразумие, сделал знание силой. И с этого момента возможна лишь речь о безумии (но не речь самого безумия), я она способна лишь подтверждать права рациональной мысли и ее институтов: как только мы открываем рот, чтобы произнести свое слово или суждение, права разума уже подтверждены. Это — повтор картезианского жеста в XX веке, неуместная надежда на прорыв всей системы в каком-то одном месте, забвение языка, в котором мы вынуждены вообще все формулировать.

Жесткое разделение разума и неразумия уже произошло, и потому теперь мы можем лишь выбирать свою позицию: на стороне разума и его институтов речь безумия не слышна, а на стороне безумия не существует авторитета разума, а стало быть, не возможны ни история, ни познание.

Итак, Деррида считает мыслительный жест Фуко непреложно классическим (что для Фуко, разумеется, оскорбление). Фуко резко ответит Деррида: все это лишь "риторическая педагогика", для которой ничего, кроме текста, не существует. Но суть спора от обмена колкостями не исчезает; критика разума (или человека) в любой форме неизбежно требует закрепления в естественном языке, который насыщен метафизическими и антропоцентрическими значениями. Сколько бы мы ни критиковали разум, сама языковая практика постоянно будет вновь восстанавливать разрушенную почву: "антигуманистическая" риторика Фуко тщетна, покуда он находится на дискурсивной почве, где невозможно двигаться против истинностных притязаний разума.

Вопрос о языке и разуме, четко поставленный Деррида, остается без ответа. Однако в устах Деррида он подчас приобретает парадоксальное звучание. Разве вся деконструктивная работа, которая апологетически относится к образу философа-художника, не притязает в конечном счете на то же самое — на высказывание в языке поэтического, несистемного, хаотического (и тем самым — безумного)? Конечно, и материал, и средства для этой работы у Фуко и Деррида разные. То, что для Фуко было проходным, эпизодическим материалом (поэтические тексты), стало для Деррида опорным. И еще одно тут важно — избранная Деррида деконструктивная позиция, которая позволяет ему уходить от любого определения его собственной позиции, всегда имея средства для фиксации и классифицирования другого. Любопытно, что тех "других", кто притязает на то, чтобы выйти за рамки метафизики (например, того же Фуко), он осаживает указанием на то, что это все равно невозможно, а тех "других", кто хочет остаться в рамках традиции (Гадамер, Серл, каждый по-своему), — указанием на то, что любое повторение уже означает изменение, а потому любых традиционалистов уже давно можно разыскивать где-то на полях де конструкции.

О психоанализе: Фрейд и Лакан

Психоанализ для Деррида — это привилегированный материал, ибо в нем есть все (наука, поэзия, биография, институты), но все границы сдвинуты и поставлены под вопрос. У Деррида много работ о Фрейде (и о Лакане) [14]. С точки зрения грамматологической главное достижение Фрейда — это доказательство невозможности чистого восприятия чего бы то ни было в жизни индивида и в культуре вследствие дифференциального характера "письма", т. е. процессов сдерживания, отсрочивания, сохранения, экономии. Психоаналитическая метафора письма — это фрейдовский "волшебный блокнот", в котором невидимо сохраняются разные слои записи. В данном случае специфика речевого ("живым голосом") общения больного с психоаналитиком Деррида не интересует: самое главное для него — это следы памяти, сберегающие неосознанное переживание для последующей его обработки, а также графические записи сновидений, подобные языковым, — именно они позволили Фрейду по-новому взглянуть на привычное соотношение сознания и бессознательного.

Многие психоаналитические темы были первостепенно важными для деконструкции (как уже отмечалось, это прежде всего темы следа, пролагания путей, последствий). Однако особый, почти притчевый смысл имела для Деррида фрейдовская тема игры — той неироничной и невеселой игры для выживания, для совладания с утратой, с символической кастрацией, которую вел внук Фрейда Эрнст. Пытаясь скрасить свое одиночество в отсутствие матери, он подолгу забавлялся с катушкой на ниточке: забрасывал ее как можно дальше (с криком "Fort!") и потом радостно извлекал на свет божий (с криком "Da!"). Эта игра Эрнста — свободная и несвободная одновременно — балансирует на грани удовольствия и самоотрицания: забрасывая катушку под кровать и теряя ее из виду, Эрнст рискует потерять контроль над ситуацией, но уже в следующее мгновение вновь наслаждается своим символическим богатством.

Деррида видит в этом аналогию писательской ситуации: мы вынуждены отдать свой текст в руки неизвестных истолкователей, но кто же откажется от своей власти добровольно? Ведь и при обычном, здоровом ритме потерь и обретений "обеспечение власти" над своей интеллектуальной собственностью — утопия. Символически прирученное одиночество Эрнста печальным отблеском ложится и на судьбу его знаменитого деда. Мы видим, как Фрейд стремится предвидеть будущее, сохранить свою власть над своими творениями, их прочтением, судьбой созданной им Школы: ведь он дал всему этому свое имя. Однако в ситуации текстового рассеяния, запаздывания всех смыслов и потому невозможности "точного", тождественного повторения эти надежды несбыточны. Обращение Деррида к фрейдовской биографии в "Почтовой открытке" показывает, как далеко он отошел к этому моменту (начало 80-х годов) от мысли о текстовой реальности как границе исследования; впрочем, эта мысль с самого начала не была однозначной. Наряду с фрагментами текстов в интерпретацию вторгаются и биографические факты — точки опоры вне текста, из которых иногда оказывается удобнее задавать вопросы и психоанализу, и самой философии.

Отношение Деррида к Жаку Лакану, его психоаналитической и философской концепции, совершенно особое. Задним числом описывая свое восприятие лакановского психоанализа, Деррида утверждает, что "Ecrits" Лакана могли бы стать наилучшим объектом деконструктивной работы. Вряд ли где-либо еще, кроме как у Лакана, можно найти столько разно-плановых тем, свидетельствующих как о традиционно метафизической установке, так и о явно деконструктивной чувствительности мысли. В самом деле, ранний Лакан был приверженцем Сартра с его темами отчуждения и подлинности, хайдеггеровской концепции истины (и как соответствия знания вещи, и как "несокрытости"), кожевовских прочтений Гегеля. Сама установка на обретение "полной" (или полноналичной) речи в результате психоаналитической работы, темы логоса, слова, истины как условия развертывания логики означающего, голоса как орудия этой логики — все это, казалось бы, так и просилось под скальпель деконструкции.

Однако далеко не все в Лакане соответствовало идеальной модели деконструируемого объекта. Да и сам Лакан подчеркивал, что еще до всякой дерридианской грамматики он открыл роль "инстанции буквы" в психоанализе [15]. Деррида протестует: какая там грамматология, он и не собирался строить грамматику как позитивную науку, а стало быть, говорил лишь о ее невозможности. Лакан, как мы видим, иначе (и, быть может, более правильно) понял замысел грамматики, но спорить о смысле проекта и значении термина

"грамматология" нам сейчас нет смысла. Важнее то, что в концепции Лакана действительно был (и после "Ecrits" лишь усиливался) акцент надифференциальности, на "письме", и тем самым намечался поворот, который Деррида, в память о Хайдеггере, называет Kehre.

В самом деле, уже в "Ecrits" первая сцена — это размышления об "Украденном письме" Эдгара По, и обсуждаются здесь явления, которые свидетельствуют не столько о полноте речи, обретающей себя в психоанализе, сколько о механизмах отсутствия, замещения, навязчивого повторения. Цепь означающих во всей ее материальности прорисовывается все ярче, одерживая верх над любым означаемым. Хотя Лакан называет рассказ По "вымыслом", оставляя без внимания саму текстовую ткань и сосредоточиваясь на разгадке смысла, неустранимость письма здесь уже заявляет о себе. Весь текст строится на двусмысленной аналогии между буквой и письмом (и то и другое по-французски — lettre). Но что же тогда остается от лакановской доктрины истины? Имеет ли письмо свой собственный смысл или оно лишь наделяется смыслом, приходит ли оно в пункт назначения или теряется в пути? Для Деррида, письмо приходит и не приходит (скорее — не приходит) к адресату.

Лакан был полной противоположностью Деррида хотя бы в одном — он предпочитал говорить устно и мало писал — так что теперь, после его смерти, вопрос об издании его сочинений, несмотря на наличие законных наследников, периодически приводит к скандалам и преследованию пиратских публикаций записей его семинаров. Деррида же человек сугубо письменный, даже когда говорит. Но он по-прежнему считает себя "прилежным слушателем" Лакана и предпочитает скорее быть "вместе с Лаканом", нежели идти "против" него. А поэтому и тема - Лакан как объект деконструкции — осталась скорее возможностью, чем реализацией. Но полностью оставить в покое психоаналитическую ситуацию с ее противоречивыми претензиями на полноту истины и на игру означающих Деррида тоже не может. Приемлемое решение приходит само собой; Деррида как бы самоустраивается и предоставляет психоаналитической ситуации самой себя деконструировать: ведь она уже многое умеет, осознавая себя практикой повтора, письма, работы означающего.

Об Остине и Серле

Приходится здесь кратко сказать также о сопоставлении и противопоставлении Деррида и англо-американской аналитической философии, которая для него покамест не существует. В 80-х годах полемика с Остином и Серлом будет играть свою роль в разработке проблемы апорий, или "неразрешимостей", о которых пойдет речь в следующем разделе.

Островной и континентальный стиль философствования во многом антагонистичны. Но и островной, британский, не един, хотя идеал высокого профессионализма сближает между собой все его разновидности. Некоторые аналитики ориентируются на Витгенштейна, который считал, что философы напрасно поддаются под чары метафизики и пользуются жаргоном, противоречащим правилам обыденного языка и здравого смысла. Другие предпочитают Фреге, который утверждал, что нам нужна не обычная логика с опорой на обыденный язык, а профессиональная логика с опорой на лингвистическую философию. Поскольку и для тех, и для других философия прежде всего требует дисциплинированного усилия по прояснению значимости высказываний, постольку все, что делает Деррида, для

них в принципе несерьезно.

Британцы видят в континентальной мысли смешение границ между философией и смежными дисциплинами (литературой, историей идей) и тем самым — угрозу философии как "аргументативной дисциплине". Рорти из-за океана смеется на такими "блюстителем чистоты философии", тем более что ей все равно уже пришлось отказаться от своих территориальных притязаний в целом ряде областей. При этом ехидные критики напоминают: Виттгенштейн считал, что лучше промолчать о том, о чем нельзя сказать внятно, а вот Деррида думает, что об этом лучше написать... Больше всего споров возникает вокруг теории речевых актов Остина и Серла (претендующего на роль законного наследника и продолжателя идей Остина).

Излагаем спор со стороны Серла: Деррида неверно прочитал теорию речевых актов Остина. Установка Деррида — не замечать ясных вещей и хвататься за текстовые мелочи, на которые серьезная философия не обращает внимания. Например, Деррида находит у Остина метафоры и параболы — но ведь это вовсе не основание для того, чтобы поставить под сомнение язык как средство коммуникации или же способность контекста определять значение речевых актов! Или еще: Деррида заявляет, что "подпись" автора под своим произведением ничего не значит, поскольку она не позволяет контролировать будущие истолкования его произведений, но ведь из этого не следует, что она совершенно условна. Деррида не обращает внимания на элементарные процедуры философского рассуждения, цитирует того или иного автора так, чтобы запутать исходное намерение, и подчеркивает при этом одну убийственную для философии мысль: вследствие специфики функционирования языка, обеспечить тождественное повторение какого бы то ни было высказывания невозможно, а стало быть, анализ исходных перформативных установок бессмыслен при перемене контекстов рассуждения.

Излагаем спор со стороны Деррида: Серл передергивает доводы — никто не отрицал, что повторяемость речевых актов — это условие коммуникации и неотъемлемое свойство языка. Просто Серл тщетно пытается оборонять от внешних посягательств то, что считает своей собственностью: его трактовка подписи, как ему кажется, позволяет ему считать себя единоличным обладателем как собственных текстов, так и текстов Остина. Мы, разумеется, должны пытаться уловить намерение автора, но не забудем, что это — эмпирическая установка психологического типа, которая не может стать основой теории (в данном случае, теории речевых актов). Теория не должна исходить ни из моего понимания намерений автора, ни из авторской уверенности в том, что он понимает то, что написал. А если Серл думает иначе, значит, он выступает как наследник европейской мысли, декартовских — ясных и отчетливых — идей, а вовсе не как ниспровергатель метафизики (на-что он, как и всякий аналитик, разумеется, претендует). "Строгость" серловского анализа — это лишь преувеличенная уверенность в своем праве изначально отделять "серьезное" от "несерьезного".

Так, Серл утверждает, что он разработал концепцию Остина и раскрыл ее потенциал, но это самозванство: на самом деле Остин (а не Серл!) бывал подчас по-настоящему чутким к текстовой ткани высказывания, к тем мелким деталям, которые становятся отправными точками деконструктивных прочтений. Ведь могут быть и другие виды "строгости" или

"серьезности", такие приемы для выявления уловок "бессознательного означения", при которых нам не помогут никакие априорные критерии и протоколы.

Вряд ли можно свести эту полемику к ритуальному обмену колкостями между двумя несоизмеримыми культурами философствования (Норрис): в любом случае Деррида посвоему тоже "серьезен" — ведь он пытается продумать забытые философией проблемы, связанные с ее текстуальностью. Между серловской Калифорнией (место американской аналитической философии), остиновским Оксфордом (место лингвистической философии) и дерридианским Парижем (амбивалентное место новых интерпретаций) прорисовывается странный треугольник! В "Почтовой открытке" (1980) виден всевозрастающий интерес Деррида к Оксфордской школе, Остину и Райлу. Импонирует ему в них отсутствие скучной профессионализированной этики, открытость к соблазнам метафорики, а также тонкий интерес к разнообразным ситуациям высказывания (цитирование, упоминание, рассказ, призыв и пр.). "Почтовая открытка" Деррида — это одновременно письмо и неписьмо, письмо всем или письмо одному единственному адресату. Именно эта неоднозначность позволяет включить в реальную коммуникативную игру самой жизни все важные темы философии — от означения до истины. Не движение по замкнутому кругу с ясной целью надежной доставки в нужное место, но скитания изгнанника логоцентрической традиции — такова судьба письма у Деррида. Возможности означения бесконечны, и у нас не может быть уверенности в том, что хотя бы какая-то из наших трактовок истинна.

Другие о Деррида (продолжение споров)

Может быть, это будет слишком сильно сказано, но возникает впечатление, будто у Деррида практически нет Другого и других. Или скорее так: Другое есть, а других — нет. У экзистенциалистов другой — исчадь ада ("ад — это другой"); у примитивных народов другой — вообще не человек или "немой", лишенный языка (неслучайно "немец" — значило чужеземец): именем "человек" называлось только собственное племя; у Левинаса другой — добрый, безоговорочно принимаемый, а у Деррида? Возникает впечатление, что Деррида печется о Другом на таком уровне, где отношение с реальными другими оказывается невозможным. Его книги напоминают бесконечные диалоги с самим собой, где мысли избыточно повторяются каждый раз в новом месте, тогда как в ситуации, хотя бы отдаленно напоминающей диалогическую, он оказывался неспособным вести диалог. Он всегда говорит по писанному тексту, и эта самозамкнутость — одна из причин удивительной последовательности в реализации собственного проекта, который начинался мощно, но постепенно ссыхался. Видимо, ему важна письменность, писанность — поскольку речь, которую он обвиняет в метафизической мощи, гораздо быстротечнее или незаметнее.

Иногда его сравнивают с Сократом. Если с "реальным" — это странно, а если с апокрифическим, который пишет двумя руками на средневековой миниатюре, причем под диктовку Платона, — то отчего бы и нет? Вот только Сократ был добродушный экстраверт, а Деррида — замкнутый интроверт, который пишет, пишет... Текст — это броня от общества.

Он признавался, что всегда испытывал чувство тревоги в официальных педагогических учреждениях, притом что по отзывам всех, проходивших у него историю философии, он был блистательным преподавателем. Впрочем, почему "был"? Он и сейчас, уже преподавая самого себя, великолепный преподаватель. Его устные выступления звучат как писанные книжки; раньше он собирал их в объемистые тома, а сейчас чаще издает, не накапливая, — малым жанром.

Однако в его более поздних работах подход к другому укрепляется. Правда, он приобретает вид перехода к "абсолютно другому" — по формуле "изобретение другого" [16] (или, иначе, *inventer pour ne pas trahir*). Это оттеняет новую грань в деконструкции: она нацелена на другого как уникального, идиоматичного, неповторимого, тайного (Деррида играет тут словами "секретный" и "секреторный", отдельный, отделившийся), открытого абсолютно новому, тому, что в силу этой своей выделенности не имеет законных гарантий и потому сопряжено с насилием и риском.

В любом случае "общительности", социального и политического темперамента у Деррида изначально было немного. Когда на коллоквиуме в Серизи (1980), и на других дискуссиях (преимущественно с европейцами и американцами) ему бросили упрек в отсутствии программы политической философии, он сам, а еще больше его соратники (Нанси и Лаку-Лабарт) постарались быстро заполнить лакуну, сформулировав политические позиции деконструкции [17]. Однако это не значит, что все соглашались с самим этим упреком: пусть у Деррида нет явной политической программы, зато у него есть (и всегда была) неявная, но заведомо "нетотализирующая" политическая программа (Норрис).

Когда в 80-е годы философские контакты Деррида расширились и в дискуссию вступили герменевты, представители критической теории (Хабермас и Адорно, неизменно критиковавшие современную французскую философию за беспринципность, за отсутствие разумного подхода и практико-политического интереса) и аналитические философы, перед сторонниками Деррида и им самим возникла необходимость обороны сразу на несколько фронтов. Одним требовалось показать, что Деррида не иррационалист (в частности, его метафоры — это не замена понятий, а одно из концептуальных средств философии) и что он не безразличен к сообществу, этике, политическим вопросам. Другим требовалось показать, что Деррида не является противником анализа, хотя и осуществляет его на другом уровне и другими средствами. И все же — как найти какую-то объединяющую позицию, если, например, для Деррида практически любое высказывание метафорично (а скажем, для Дэвидсона — никакое и никогда)? А если сменить уровень готовых утверждений на уровень намерений (интенций), то можно ли сказать, что Деррида по крайней мере стремится сказать то, что он "имеет в виду"? А если стремится (Фуллер), то разве он не мог бы сказать то, что хотел сказать, более ясно и четко? А если не мог, то что же собственно он имел в виду такого, чтобы сказанное им стало наиболее адекватным способом передачи сообщения? А может быть, просто дело в том, что художник в Деррида одержал победу над ученым, так что и наши аналитические беспокойства тут ни к чему?

Может ли деконструкция стать общим набором инструментов знания и практики? Скорее, не может. Может ли она применяться в других областях знания, кроме философии и литературы? Да, она используется в таких областях, как искусство, право, лингвистика,

психология, социология, театр, теология, архитектура (причем подчас даже больше, чем в философии). Если судить по числу защищенных о Деррида диссертаций (данные на начало 90-х годов), то они относятся к 20 академическим областям, хотя философских диссертаций среди них в 20 раз меньше, чем литературоведческих (первых к началу 90-х годов по библиографическому указателю Шульца числилось 20, а вторых около 240). Другие области применения деконструкции - это образование, язык, кино, феминизм, теология, история, политология, социология, психология, музыка, массовые коммуникации, антропология, инженерное дело и даже экономика.

Деррида основал деконструкцию как широкое, международное, междисциплинарное "дело" (интеллектуальное предприятие), оказавшее значительное влияние на многие области. Отсутствие согласия среди представителей различных философских традиций по отношению к Деррида вполне понятно. Например, известно, что американские философы (в отличие от американских литературоведов) уделяют мало внимания Деррида, а те, кто им интересуются, обычно судят о нем отрицательно, за исключением маленькой группы соратников. И причины этого, по отзывам самих американских сторонников Деррида, связаны не только с различием "континентальной" и "островной" (аналитической, англо-американской) философии, но и с тем, что философия в США - это небольшая область, в которой континентальная философия занимает совсем уж маленький отсек. Кроме того, на восприятие той или иной фигуры часто влияют цепные реакции небескорыстных оценок - со стороны людей, которые и сами претендуют на влияние.

В целом заслуживает внимания тот факт, что изучение творчества Деррида и "феномена Деррида", несмотря на обилие литературы о нем, очень неполно. Никто не захотел или не смог дать общего представления о Деррида. Из истории мы знаем, что одной из лучших форм работы в философии были именно работы умных критиков — когда, например, Аристотель писал о Платоне или Спиноза — о Декарте. Среди пишущих о нем, сетует один из критиков, нет покамест людей ранга Жильсона или Кассирера. Хотя шаги в этом направлении делаются (ср. Лаку-Лабарт, Лиотар, некоторые немецкие критики, яркие англо-американские исследователи — Норрис, Гаше, Харвей, Беннингтон), такой альтернативной по отношению к Деррида философии, учитывающей сделанное им, пока не сложилось. И - что самое главное - даже самые пронизательные критики Деррида не смогли или не захотели дать общий образ философии Деррида, показав ее пределы и границы - хотя бы на сегодняшний день.

Наверное, даже Деррида хочет быть понятым. Во всяком случае, чего бы он ни хотел субъективно, "объективно" он может оказаться либо в истории философии (истории идей), либо нигде. Можно не сомневаться в том, что Деррида займет в ней свое место, но наверняка не то, что предназначали ему поклонники, призывавшие нас сжечь все, чему мы ранее поклонялись, чтобы войти в новый храм. По-видимому, и Ницше, и Гегель входят в историю мысли одинаково — либо своей собственной системой понятий, либо жестом отрицания чужой системы понятий. Но для того чтобы этот отрицательный жест мог запечатлеться и сохраниться, ему придется подчиниться тем или иным приемам систематизации.