

УДК 130:2

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

КОНЦЕПТ «DIFFERENCE» В ФИЛОСОФИИ Ж. ДЕРРИДА

Статья содержит анализ понятия *differance*, выполняющего главную роль в проекте деконструкции метафизики Жака Деррида; раскрывает базовые значения и функции *differance*; определяет специфику работы *differance* в философском дискурсе; демонстрирует эвристические возможности *differance* в создании нового неклассического типа рациональности.

Ключевые слова: *differance*, время, пространство, онтико-онтологическое различие.

Стаття містить аналіз поняття *differance*, яке виконує провідну роль в деконструкції метафізики Жака Дерріда; висвітлює головні значення та функції *differance*; розкриває специфіку роботи *differance* в філософському дискурсі; визначає евристичні можливості *differance* в створенні нового неklasичного типу раціональності.

Ключові слова: *differance*, час, простір, онтико-онтологічна відмінність.

This issue contains the analysis *differance* that has decisive importance in Jacques Derrida's deconstruction of metaphysics. The author searches are main meanings and function of *differance*, demonstrates specific work of *differance* in philosophical discourse, and exposes cognition possibilities of *differance* for new post-classic rationality.

Key words: *differance*, time, space, ontic-ontological difference.

«Философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить лоск; философы должны сами производить концепты, творить их и убеждать людей ими пользоваться».

Ф. Ницше «Об искусстве подозрения».

«Не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он определяется. Следовательно, в нем имеется шифр. Концепт – это множественность, хотя и не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей: даже в первичном концепте, которым «начинается» философия, уже есть несколько составляющих, поскольку не очевидно, что философия должна иметь начало, а коль скоро его таковое вводится, то она должна присовкупить к нему некоторую точку зрения или обоснование».

Ж. Делез, Ф. Гваттари «Что такое философия?».

1

События последней трети XX столетия заметно меняют характер философского знания, стиль мышления, способы и модели аргументации. Системные преобразования, затрагивающие теорию, методологию, процедуры верификации и фальсификации суждений, приобретают парадигмальный смысл. Логика и масштаб данного процесса показывают, что *главная проблема современной философии – это проблема формирующегося внутри нее нового неклассического типа рациональности*.

Решение этой проблемы требует создания таких концептов или «единиц мышления», которые, с одной стороны, по своей фундаментальности, были бы сопоставимы с классическим наследием, а, с другой стороны, могли бы «схватить» и описать те неклассические эффекты или феномены, с которыми сегодня сталкивается наука.

Одним из наиболее оригинальных проектов, которые преодолевают аксиоматику философского знания и продуцируют иной (гетерологический) тип дискурсивности, является деконструкция Жака Деррида. Интерес к проекту Деррида (в рамках обсуждения данной

проблемы) определяется двумя моментами: во-первых, подвергая критике классическую традицию, Деррида очень тщательно и подробно анализирует ее категориальный аппарат; во-вторых, осуществляя деконструкцию метафизики, Деррида создает альтернативные концептуальные ресурсы.

Таким образом, эпистемологический проект Деррида, успешно реализующий свою программу, вносит конкретный вклад в разрешение поставленной проблемы.

2

Понятийный инструментарий деконструкции чрезвычайно богат. Он содержит такие известные концепты, как «различие» (*differance*), «рассеивание» (*dissemination*), «восполнение» (*supplement*), «итеративность» (*iterability*), «прото-след» (*archi-trace*), «смещение» (*displacement*), «парергон» (*parergon*), etc.

Между тем, поскольку они не имеют *конечного* определения, т. е. не подлежат *дефинитивному полаганию*, то они не являются понятиями (в строгом смысле). Это не «обобщение данных эмпирического опыта» и не «порождение априорного разума». Они не являются «идеальными объектами». Их методологический статус изначально амбивалентен. Это не «слова» и не «вещи» (применяя обыгранную Фуко антитезу). Они не могут быть идентифицированы в отношении самих себя. Они не доступны формализации и неразрешимы в пределах системы «философского синтаксиса».

Поэтому создание таких *квази-понятий* требует пересмотра не только ключевых принципов познания, априорных посылок или когнитивных схем, но и телеологической ориентации философии в целом.

3

Из широкого арсенала деконструктивистской терминологии особый интерес представляет *differance*, французский неографизм, обозначающий «различие, которое радикально отличается от различия» [19, с. 290].

Разрабатывая *differance*, Деррида, с одной стороны, сохраняет те тонкие нити рациональности, которые связывают это понятие с традицией; а, с другой стороны, разрывает с риторикой логоцентризма.

Соответственно, Деррида, с одной стороны, включает в *differance* традиционные версии «различия» Ницше, Соссюра, Фрейда, Левинаса и Хайдеггера [*1]; а, с другой стороны, помещает *differance* в «систему всеобщей экономии» [16, с. 3], которую образуют такие концепты, как *archi-trace*, *supplement*, *dissemination*, etc.

Это «двойное стратегическое решение», призванное блокировать упрощенное прочтение, показывает, что *differance*, – *формируемое на пересечении дискурса и не-дискурса*, – *не является гомогенным образованием*. Оно не является самотождественным понятием, т. е. не является понятием вообще [10, с. 60-61; 16, с. 7] [*2].

4

Хотя «слово» *differance* определенным образом ассоциируется с *difference*, оно не может быть редуцировано к традиционному понятию «различие» по двум причинам:

Во-первых, *differance* отличается от *difference* продуктивным характером. *Differance* – это не просто различие, а производство системы различий. Здесь «речь идет не об уже установленном различии, но о *чистом* движении, порождающем различие, еще до какой-либо содержательной определенности» [8, с. 188-189]. «Благодаря своему *a*, *differance* относится к тому, что ... можно назвать источником различий, процессом их производства, игрой различий» [16, с. 1] [*3]. Таким образом, графическое различие между фонемами *a* и *e* имеет принципиальное значение и дает ключ к пониманию продуктивности *differance*.

Во-вторых, *differance* логически не совпадает с *difference*. Термин *differance* представляет собой *искусственное соединение* двух «корневых» элементов: один связан с глаголом *differer* (различать, отличаться), второй – с глаголом *defer* (откладывать во времени). Соответственно, *differance* сочетает в себе *difference* (различие) и *deferment* (откладывание во времени). Однако *differance* не есть простой союз этих двух элементов. *Differance* еще более первично, чем различие и откладывание, взятые отдельно. Поэтому оно «предшествует разделению между различием и откладыванием» [7, с. 116].

5

Итак, понятие *differance*, в котором одновременно работают функции различия (*difference*) и откладывания (*deferment*), довольно сложное и многозначное. Это подкрепляется еще и тем, что термин *differance*, который вовлекается в «силовое поле» *differance*, в свою очередь, имеет три разных значения. Отсюда *differance*, в общей сумме, включает в себя четыре значения.

Неографизм *differance*, – отмечает Деррида, – «объединяет в себе определенную конфигурацию концептов, которую я понимаю как систематическую и нередуцируемую, где каждый концепт вступает в действие, актуализируется в какой-то решающий момент работы» [10, с.16].

Подобная конфигурация обеспечивает *differance* необходимым набором «кодов», которые, формируя цепочки различной семантической природы, образуют «дифференциальный механизм» деконструкции метафизики.

Поэтому «я, – признает Деррида, – как раз и хотел бы ... собрать в связку (*faisceau*) различные пути, которым я следовал, создавая *differance* <...> Слово *связка* кажется наиболее подходящим для обозначения того, что это объединение имеет структуру ткани или переплетения, которое дает возможность разделять одни смысловые нити, также, как оно позволяет связывать другие» [16, с. 3].

6

Тематизируя *differance* в качестве стратегического ресурса преодоления метафизики присутствия, Деррида выделяет четыре основных значения данного термина:

1) *differance* как способ конституирования времени, т. е. как *о-временивание* или *темпорализация* (*temporalisation*);

2) *differance* как способ конституирования пространства, т. е. как *о-пространствление* или *спасиализация* (*espacement*) [*4];

3) *differance* как принцип диакритической дифференциальности, т. е. как изначальное условие артикуляции;

4) *differance* как «источник» онтико-онтологического различия.

Давайте детально рассмотрим эти значения и представим общий эскиз работы *differance*.

7

«Во-первых, *differance* обозначает движение ... которое предполагает откладывание через отсрочку, переадресацию, пролонгацию. В таком понимании *differance* не имеет никакого предварительного по отношению к нему изначального присутствия; <...> *differance*, напротив, откладывает само присутствие, будучи той самой основой, откуда присутствие может быть анонсировано или востребовано в том, что его репрезентирует» [10, с. 16-17; курсив мой. – Ю. А.].

Это откладывание, – подчеркивает Деррида, – не подразумевает какой-либо срок или конкретный момент времени; напротив, оно означает, что «вместе с *differance* откладывается само время» [19, с. 290]. Данное откладывание *изначально*. Оно не выводимо из присутствия; поэтому оно не есть отношение между двумя точками или моментами присутствия.

Соответственно, *differance*, – в своем первом значении «движения откладывания», – определяется Деррида как способ конституирования «присутствия», т. е. «момента настоящего времени», и, тем самым, как способ конституирования «прошлого» и «будущего», которые выступают модификациями «настоящего».

8

Differance, которое конституирует время, не есть само «время» или «длительность». *Differance* не сопоставимо с «расхожим понятием времени» [*5] и отклоняет классическое представление о структуре темпоральности.

Как известно, традиционная концепция времени, опирается на два постулата:

1) тезис о привилегированном положении *момента настоящего времени* (*теперь*);

2) тезис о привилегированном положении *сознания* (как инстанции, которая осуществляет «синтез» пространства и времени и формирует «пространственно-временную картину мира»).

Между тем, – отмечает Деррида, – ни *присутствие* (живое настоящее), ни *субъект* (сознание) не могут быть признаны основанием для построения современной концепции времени, поскольку *differance* не только *предваряет* любое «присутствие», «живое настоящее» или «сущее», но и является *условием их конституирования*.

Поэтому, разрабатывая *differance*, Деррида, во-первых, *не связывает время с некой исходной точкой присутствия, моментом настоящего времени*; и во-вторых, *не ищет исток времени во «внутреннем времени опыта сознания»*. Деррида отвергает попытку трансцендентальной феноменологии мыслить время как «внутреннее время сознания» (*inner Zeitbewusstsein*), согласно модели «мирового времени» (*Weltzeit*) [См.: 8, с. 194-195].

9

Формулируя свое понимание времени, Деррида избирает иную позицию. В отличие от «расхожего понятия времени», которое имеет место в философии от Аристотеля до Гегеля, а также в отличие от гуссерлевского понятия времени как «внутреннего сознания времени» [См.: 6], и, наконец, в отличие от хайдеггеровского понятия времени как «аутентичной темпоральности», – т. е. *в отличие от тех концепций, которые связывают время с «моментом настоящего времени» («теперь»)*, – *differance ведет отсчет от «абсолютного прошлого»*.

Это «абсолютное прошлое», – подчеркивает Деррида, – не есть простая модификация «настоящего», не есть «прошедшее настоящее»; напротив, такое «абсолютное прошлое» есть «прошлое», к которому (согласно логике прото-следа) «настоящий момент» должен *отсылать* для того, чтобы стать тем, чем он есть:

«*Differance* – это то, что делает движение означивания возможным, показывая, что каждый элемент, называемый „присутствующим“, „появляющимся на сцене присутствия“, соотносится с чем-то иным, нежели он сам, сохраняя при этом знак элемента прошлого и, одновременно, остается открытым знаку своих отношений с будущим. Поскольку след соотносится с тем, что называют будущим, не меньше, чем с тем, что называют прошлым, то он конституирует то, что называют „присутствующим“, через само это отношение к тому, что не является присутствующим, к тому, что отсутствует, т. е. к тому, чего вообще нет; к тому, что не является ни прошлым, ни будущим, ни модифицированным настоящим» [16, с. 13].

10

Принимая во внимание, что без этого различающего следа «присутствие» никогда не станет самоотжественным, мы обнаруживаем, что «*настоящий момент*» (*присутствие*) *всегда уже откладывает (запаздывает) по отношению к самому себе, всегда уже приходит из «абсолютного прошлого», ex post, как следствие или эффект*.

Это означает, что *время* не является «априорной формой чувственности» (как полагал Кант), ибо оно *изначально ограничено тем, что делает его возможным*. «До тех пор, пока время будет мыслиться исходя из настоящего (*nun*), это время будет временем-предшествующим-времени (*time anterior to time*), прошлым *самого* времени (*a past of time*), прошлым того, что никогда не будет настоящим (*a past that has never been present*)» [21, с. 198].

Таким образом, *differance*, – как «минимальное движение откладывания», – *обозначает особое, нередуцируемое движение темпорализации, которое, производя «присутствие» (Anwesen) или «живое настоящее» (lebendige Gegenwart), становится способом конституирования времени*.

11

Подобно тому, как *differance* принимает вид конститутива традиционного понятия времени, *differance* также выступает условием формирования пространства.

Тематизируя *differance*, Деррида напоминает, что наш опыт бытия-в-мире определяется не «временем» и «пространством», но динамическим процессом дифференциации, который продуцирует их вместе. «Время» и «пространство», – подчеркивает Деррида, – это не метафизические субстанции, а два взаимосвязанных аспекта одного процесса.

Поскольку *differance* «позволяет различию между пространством и временем обрести форму и проявиться как таковому» [8, с. 192], можно предположить, что «*differance* – это *о-пространствление* и *о-временивание* вместе» [16, с. 13].

Однако для того, чтобы понять, каким образом, «*differance* оказывается овремениванием (*temporalisation*) и опространствлением (*espacement*), становлением времени пространства (*devenir temps de l'espace*) и становлением пространства времени (*devenir espace du temps*), т. е.

„исходным основанием” времени и пространства» [16, с. 8], давайте обратимся ко второму значению *differance*.

12

«Во-вторых, движение *differance*, – поскольку оно производит различия, которые оно же дифференцирует, – оказывается “общим корнем” всех концептуальных оппозиций, маркирующих наш язык» [10, с. 17].

Здесь *differance* предстает как «дифференцированный исток всех различий» [16, с. 11]. Но, учитывая, что производство различий происходит посредством открытия определенного «зазора» между А и В (полюсами оппозиции, терминами, понятиями), то *differance* функционирует как «разбивка», «расстановка», «расположение», «опространствление» (*espacement*).

«Значительно больше, – пишет Деррида в эссе «Differance» – распространен и привычен другой смысл глагола *differer*, означающий быть “иным”, “непохожим”, “различным”, “отличающимся”. Применительно к любым “отличающимся элементам” ... следует учитывать тот интервал, разбивку, опространствление (*espacement*), которое имеет место между различными элементами» [16, с. 8].

13

Каким же образом *differance* – в значении «разбивки», «расположения» или «опространствления» (*espacement*) – делает возможным само «пространство» (*space*)?

«Опространствление» – это не «пространство» (*space*) или «пространственность» (*spaciality*) в обычном смысле. Опространствление – это механизм, который показывает, что отношение одного элемента (А) к другому элементу (В) изначально предполагает определенный зазор или интервал, который делает возможным само отношение А к В (или Я к Другому), и, тем самым, позволяет А обрести идентичность в своем инополагании к В.

В этом смысле *differance* представляет собой *открытие изначальной внеположенности* как таковой, т. е. *открытие отношения одного элемента* (предмета, объекта, понятия) *к другому элементу*, или, в случае с субъектом, *открытие отношения одного сущего к другому*.

Опространствление очерчивает особое «минимально необходимое пространство», которое должен занимать (иметь) любой объект, для того, чтобы отграничить себя от других объектов или обозначить «внешнее» по отношению к себе. Только благодаря этому «минимально необходимому пространству» для объекта становится возможным «открытие своего собственного пространства», своего места как такового [9, с. 343].

14

Поскольку опространствление есть возможность, с помощью которой объект очерчивает свое место в пространстве, т. е. *возможность, благодаря которой он конституирует себя в качестве целостного объекта (или самотождественного субъекта)*, то, очевидно, что такая возможность *обязательно должна быть вписана во «внутренне поле»* данного объекта или субъекта.

Действительно, обретение объектом собственного места или пространства не есть обыкновенная игра случая или фортуны. *Опространствление не просто обеспечивает необходимое место любому объекту, но и является условием его бытия в мире. Опространствление делает этот объект наличным, присутствующим hic et nunc* [*6].

Таким образом, *опространствление или размещение, которое предваряет и конституирует любой объект, есть первичный способ самообнаружения мира (а, тем самым, и обнаружения сущего или Dasein). Опространствление – это экспликация или развертывание объективного мира, пространства; того, что мы традиционно называем окружением или окружающей средой* [*7].

Следовательно, окружающая нас среда, «пространственная» и «объективная» «внеположенность, настолько привычная нам и знакомая, что кажется образом привычности как таковой, никогда не могла бы явиться нам без ... *differance*» [8, с. 199].

15

Итак, *differance* осуществляет конституирование времени и пространства. Означает ли это, что «трансцендентальный вопрос» времени и пространства здесь вписан в рамки

«трансцендентальной эстетики» – в кантовском, гуссерлевском или в каком-либо ином смысле [*8]? Отнюдь нет!

Дело в том, что *differance* не есть «форма чистой интуиции» и его «нельзя трактовать исходя из гуссерлевской радикализации кантовского вопроса, который касается до-исторического и до-культурного уровня пространственно-временного опыта как единства (и универсального основания) какой-либо субъективности и культуры в целом» [21, с. 201].

Напротив, *differance*, как изначальное условие «присутствия» и «отсутствия», «феноменального» и «ноуменального» (или «идеального»), конституирует саму возможность присутствия субъекта интуиции или субъекта универсального и абсолютного опыта; *differance* авторизует (удостоверяет) наличие или присутствие такого субъекта, очерчивая его как факт, как данность, как некое сущее.

По этой причине, «вопрос о самой возможности дистинкции между “чувственностью” и “чистой чувственностью”, – т. е. “трансцендентальный” вопрос разбивки – расположен по ту сторону того, что Гуссерль называет “логосом эстетического мира»» [21, с. 201].

16

Не совпадает ли тогда *differance* (как *опространствление*) с *диалектическим концептом* «пространства», обсуждаемым Гегелем в «Энциклопедии философских наук» [См.: 4, §§ 254-256, с. 44-51]?

Как известно, во втором томе «Энциклопедии философских наук» («Философия природы») Гегель проблематизирует онтологическое основание (*Grund*) или субстрат (*Ur-hyle*), где элементы, индифферентные друг к другу, могут быть представлены вместе, и, таким образом, оказываются вписанными (или трансформированными) в структурированную тотальность. Это, безусловно, присуще *differance* и фигурально определяет его действие.

Однако, хотя «опространствление» имеет одну общую черту, которая сближает его с гегелевским концептом «пространства», в том, что оно репрезентирует одновременное сосуществование различных элементов, «опространствление», в отличие от диалектического понятия «пространства», не управляется посредством *logos'a* или *telos'a*.

Поскольку *differance* – гетерологический «концепт» (связывающий «экономии ограниченную» и «экономии всеобщую», т. е. включающий в себя как *logos*, так и его *Иное*), то *differance* не имеет «простоты логического принципа». Поэтому *differance* не есть объект философии природы, и тем более, не есть объект философии вообще.

17

Но, возможно, «опространствление» Деррида работает на паях с герменевтической философией? Может быть, «опространствление» – это *герменевтический концепт* [14, § 25, с. 239] «открытости», причем такой «открытости», которая изначальное делает возможным само пространство, – т. е. «открытости», в которой пространство, – как мы это обычно понимаем, – может раскрыться, развернуться, протянуться [14, § 28 (a-b), с. 266-274] [*9]?

Если *герменевтический концепт* «открытости» является тем «минимально необходимым пространством», «свободная обширность которого впервые позволяет всякой владеющей им вещи открыться, покоясь в самой себе» [13, с. 314], то не является ли «опространствление» Деррида другим именем «открытости» Хайдеггера?

Согласно Хайдеггеру, такая «открытость» (*Offenheit*) – тематизирована она или же нет – выступает императивным (непреложным) условием *пред-понимания* (*Vorgabe*) пространства. Без этого пред-понимания пространство не может быть нам дано [12, § 32, с. 150-153; 14, § 28 (a-b), с. 270-272] [*10]. Для Хайдеггера, таким образом, *герменевтический концепт* «открытости» определяет значение истины пространства.

Для Деррида же «опространствление» не есть более глубокое или истинное значение пространства. Напротив, «опространствление», как его позиционирует Деррида, это скорее «“пред-означающее” (*presignifying*) открытие самого значения» [21, с. 202]. Для Деррида «опространствление, как “пред-означающее открытие” значения, служит самой возможностью “трассировки”, “пролагания пути” ... к пониманию, т. е. возможностью, которая предваряет любое *hermeneuein*» [21, с. 202].

18

Это станет совершенно ясно, когда мы обратимся к третьему аспекту термина *differance*.

«В-третьих, *differance* есть продуцирование тех ... различий или диакритики, о которых лингвистика, разработанная Соссюром, а также другие науки, опирающиеся на структурную модель, говорят нам, что в них содержится основа любого значения и любой структуры. Данные различия – и таксономическая наука, для которой они формируют почву, – есть следствия (эффекты) *differance*» [10, с. 17-18].

Вводя научный концепт различия (*difference*), – т. е. различия как диакритики – в предикативную гроздь значения термина *differance*, Деррида, таким образом, делает *differance* еще и тем, что работает как принцип семиотической и лингвистической артикуляции.

Здесь очевидно, что *differance* как «принцип диакритической дифференциальности» частично совпадает со значением *differance* как «опространствлением» (концептуальной разбивкой) в той мере, в какой элементы всегда вписаны в рамки системы, в которой они отсылают к другим элементам.

19

Действительно, *differance*, как принцип артикуляции, часто принимает вид концептуальной *разбивки*, посредством которой элементы (знаки или понятия) отграничиваются друг от друга. *Differance* – «это не просто интервал или пространство, имеющее место между двумя элементами (т. е. пространство в обычном смысле слова), а разбивка (*espacement*), т. е. операция или движение расстановки» [10, с. 129].

«Опространствление» – это расстановка или диспозиция понятий на некой «первичной сцене» (до появления любого смысла и значения), «расположение, благодаря которому элементы соотносятся друг с другом» [10, с. 43] и, таким образом, становятся означающими. «Без этого расположения, – подчеркивает Деррида, – элементы ничего бы не означали и не функционировали» [10, с. 43].

Одним словом, «*differance* – это не просто понятие или концепт, но основное условие концептуализации, сама возможность концептуальной системы или процесса в целом» [16, с. 11]. «Поэтому мы, – продолжает Деррида, – будем называть *differance* движение, посредством которого язык или ... любая референциальная система в целом становится исторически конституированной как система» [16, с. 12].

20

Наконец, «в-четвертых, *differance* могло бы условно именовать развертывание (*deployment*) различия, в частности ... онтико-онтологического различия» [10, с. 20]. *Differance* *предваряет и приоткрывает онтико-онтологическое различие (difference) по двум главным причинам.*

Во-первых, как известно, в философии Хайдеггера различие между бытием и сущим, или различие между онтологическим и онтическим, совпадает с Бытием, мыслимым в аутентичной манере, – т. е. с Бытием, которое уже не может рассматриваться в перспективе сущего. Соответственно, *difference* [*11] определяется Хайдеггером как *открытие*, в котором Бытие полагает себя как таковое [*12].

Между тем, поскольку Бытие может быть помыслено только как «присутствие» (*Anwesen*), то Бытие *a priori* вписано в систему детерминации «присутствия» и «отсутствия». «Присутствие» же, как было показано на примере с первым значением *differance*, не является исходным или примордиальным.

Во-вторых, онтико-онтологическое различие не является изначальным, поскольку оно опирается на самую возможность различия вообще, – т. е. на *differance*.

Таким образом, – закономерно заключает Деррида, – существует «иное различие, которое значительно “старше”, чем само Бытие» [18, с. 67], «“старше”, чем онтологическое различие или истина Бытия» [16, с. 22]. Это «иное различие» («*an altering difference*») [19, с. 290], или *differance*, есть *различие, в котором онтико-онтологическое различие обнаруживает себя в качестве абсолютной необходимости.*

21

Итак, термин *differance* содержит в себе четыре типа различия. Акцентируя их гетерогенность, Деррида *не редуцирует эти формы различия к логическому концепту «различия», – т. е. к противоречию, – которое делало бы возможным их разрешение в едином целом* [10, с. 68] [*13]. Этот «перечень» различий остается по структурным причинам

открытым; их «синтез» в качестве *differance* откладывает свое собственное закрытие (cloture) [*14].

Кроме того, – как отмечает американский исследователь Родольф Гаше, – поскольку *differance* связывает в узел предикаты логического (аристотелевского [См.: 1, с. 259-262, с. 268-269] и гегелевского [См.: 3, с. 54-68]) различия, то «*differance* является, в-пятых, особым прото-синтезом, который не отдает приоритет противоречию как одному из внеположенных и доминирующих режимов различия, призванному подчинять остальные формы различия» [21, с. 204].

«В этом отношении, – продолжает Гаше, – *differance* оказывается еще более изначальным различием, нежели различие, моделируемое на основе аристотелевского закона мышления (согласно которому противоположностью истинного высказывания с необходимостью есть ложное), или различие, моделируемое на основе диалектического закона (согласно которому отрицательность противоречия делает его спекулятивным Иным и, тем самым, основным моментом в становлении истины)» [21, с. 204].

22

Выступая как «связка» или «недиалектический синтез» различий, «*differance* способствует работе множества различий, множества конфликтующих структур, которые не “снимаются” в противоречии, но остаются “противоречием без противоречия”, – т. е. без разрешения в пределах имманентности *Понятия*, способного интериоризировать свое собственное внешнее или негативность» [21, с. 205] [*15].

По этой причине «*differance* оказывается “понятием”, которое принципиально несопоставимо ни с диалектическим понятием *различия*, ни с гегелевским процессом *Aufhebung*, делающими возможной интерпретацию различия исключительно в терминах негативности» [21, с. 205].

Деррида отграничивает «*differance* ... от гегелевского концепта *различия* (особенно в том самом пункте, где Гегель в своей «Науке логики» определяет различие как противоречие для того, чтобы иметь возможность его разрешить, интериоризовать, «снять» в соответствии с процессом спекулятивной диалектики, растворить в самоприсутствии некоего онто-теологического или онто-телеологического синтеза» [10, с. 68]. «*Differance*, – пишет он в «Позициях», – призвано показать (в точке практически полного сближения с Гегелем ...) пункт, где мы разрываем с системой *Aufhebung* и спекулятивной диалектикой» [10, с. 68-69] [*16].

23

Таким образом, несмотря на внешнее сходство позиции Деррида с диалектикой в том, что *differance* работает как «связка» различий, *differance* все же должно быть осмыслено как «ограничение, приостановка, деструкция гегелевского “снятия” *всюду*, где оно оказывается задействованным» [10, с. 62].

По тем же соображениям, – подчеркивает Деррида, – *differance*, которое предполагает активное производство различий, «не может быть просто названо дифференциацией» [16, с. 13-14]. Мало того, что такая «номинация» будет исключать темпорализирующий (овременивающий) аспект *differance*, она также будет предполагать приоритет (т. е. временное первенство) по отношению к «гомогенному единству» или «тотальности», что совершенно несовместимо с а-темпоральностью самого *differance*.

Напротив, неографизм *differance*, – как напоминает нам Деррида, – был создан для того, чтобы подрывать саму возможность такого «гомогенного единства» или «тотальности». *Differance* представляет собой не гомогенный (конъюнктивный), а гетерогенный (дизъюнктивный) «синтез» различий, и потому *differance* не является классическим «источком», «сущностью» или «основанием» [10, с. 129].

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. «В *differance*, – отмечает Деррида, – обнаруживается некое пересечение (но не суммирование) того, что было весьма убедительно описано в размышлениях, принадлежащих нашей «эпохе»: различие сил у Ницше; принцип семиологического различия Соссюра; различие как ... эффект запаздывания, описанный Фрейдом; различие как неизбытность следа другого у Левинаса и онтико-онтологическое различие у Хайдеггера» [16, с. 1].

*2. Это обстоятельство, в свою очередь, объясняет почему *differance* «не может быть сведено к какому-либо мастер-концепту» [20, с. 12]. Вопреки распространенному мнению о том, что «*differance* – это лишь очередное звено в длинной серии *фундаментальных принципов* (“эйдос” Платона, “диалектика” Гегеля, “классовая борьба” Маркса, “воля к власти” Ницше ... “*differance*” Деррида)» [26, с. XI], на самом деле, *differance* «не является понятием и, тем более, не является конечным основанием или телеологическим принципом» [24, с. 14].

*3. Создавая термин *differance*, Деррида специально заменяет непродуктивный латинский суффикс *-ence* продуктивным суффиксом *-ance*, с помощью которого французский язык образует новые отглагольные существительные (в том числе базовые термины постмодернистского дискурса: *ecrivance* – у Барта, *provenance* – у Делеза, *signifiance* – у Кристевой).

*4. Французский термин *espacement* («опространствление»), широко используемый Деррида, служит своеобразным эквивалентом немецких терминов *Enraumen* («опространствление») и *raum geben* («наделение пространством»), которые играют ключевую роль в философии Хайдеггера [См.: 14, § 25 (с), с. 246-248].

*5. Выражение «расхожее понятие времени» Деррида заимствует у Хайдеггера. «Это выражение, – отмечает Деррида в работе «О грамматиологии», – используется в конце “Бытия и времени” [См.: 12, §§ 78-83, с. 404-438] и подразумевает понимание времени в терминах пространственного движения или сиюминутности» [8, с. 199-200]. Именно такое определение времени имеет место в западной метафизике и онтологии от «Физики» Аристотеля (Phys. IV, 10 – 11) [2, с. 145-150] до «Энциклопедии философских наук» Гегеля [4, §§ 254-259, с. 44-59].

*6. Данный тезис Деррида очень близко перекликается со следующими положениями Хайдеггера:

«Изначальный анализ мира и его пространственности показывает, что само вот-бытие (*Dasein*) имеет пространственный характер, и что нет никаких оснований запереться от этого факта и отстаивать метафизические предпосылки, превращающие ... человека в некий флюид, пребывающий вне пространства и свободный от какой бы то ни было связи с ним» [14, § 25, с. 236].

Это своеобразное «обустройство места» (*Raumen*), «предоставление места» делает сущее наличным, присутствующим в настоящем. Такое наделение сущего «минимально необходимым пространством», – т. е. его «опространствление», – «выражает нечто, что имеет смысл структуры вот-бытия, бытийной структуры, в которой пребываю я сам как существующий *вот*» [14, § 25, с. 239].

Таким образом, – подчеркивает Хайдеггер, – «только «тогда, когда мы проясним существование бытия-в-мире, бытийный способ, каким вот-бытие позволяет сущему обнаружить себя ... тогда мы сможем показать, почему самообнаружение мира следует понимать как *присутствие и настоящее*» [14, § 24, с. 234].

*7. Ср. также с дефиницией «окружения» Хайдеггера:

«Уже в естественной речи мы под “вокруг” понимаем “то, что вокруг нас”. “То, что вокруг нас” – окружающий мир – это не случайное нагромождение разных вещей; напротив, *действительность ... артикулирована в качестве того, в чем всякая вещь имеет свое основание (womit es je ein Bewenden bei etwas hat)* или точнее: все вещи окружающего мира как-то *размещены*. Какое-либо сущее имеет место ... которое налично вместе с данным сущим или отведено ему». И вообще: «*поскольку вещь существует в мире способом наличного бытия, она имеет место, уже налично вместе с ним*» [14, § 25, с. 237; курсив мой. – Ю. А.].

*8. Как известно, обсуждая конституирование «первопорядкового мира», а также связанную с ним проблему «априорных форм чувственного созерцания», которую разрабатывал еще Кант [См.: 11, с. 125-153], Гуссерль поставил вопрос о радикализации «трансцендентальной эстетики» Канта в феноменологическом аспекте:

«Для обозначения чрезвычайно обширного, составляющего целую дисциплину, комплекса исследований, связанных с первопорядковым миром, мы, – замечает Гуссерль, – можем также в значительно расширенном смысле использовать понятие «трансцендентальной эстетики», заимствованное у Канта в силу того, что аргументы, приводимые критикой разума относительно пространства и времени, хотя и в чрезвычайно ограниченном виде, имеют своей целью нозматическую априорность чувственного созерцания, которая, будучи расширена до конкретного *априори*, данной в “чистом чувственном созерцании” первопорядковой природы,

требует своего трансцендентально-феноменологического завершения путем включения в конститутивную проблематику» [См.: 5, § 61].

Соответственно, задачей «новой “трансцендентальной эстетики”, названной так по аналогии с кантовской, будет ... эйдетическое описание универсального априори, без которого в чистом опыте не могут появиться целостные объекты и невозможно конституирование природы, мира как ... синтетического единства» [22, с. 256-257].

*9. «Оба этих феномена – как разомкнутость самого мира, так и тот факт, что вместе с тем открыто и само бытие-в-мире, – определяют единый феномен, который мы обозначаем как *открытость*» [16, § 28, с. 266] *Открытость* – это «область, раскрывающаяся ... с тем, чтобы в ней нечто (здесь: бытие) явило себя как нечто (бытие как оно само в его непотаенности)» [13, с. 33].

*10. Если любой *действительный* тематический опыт фундирован в его нетематической *возможности*, которой служит естественный опыт, то содержание этого естественного опыта *нельзя* квалифицировать в качестве *предметно определенного* знания. Иначе говоря, рассматривая предмет на уровне естественного опыта, – и желая оставаться на этом уровне, – мы не можем дать этому предмету точное определение, т. к. *определение – это акт, преобразующий естественный опыт в тематический опыт*. Определение представляет собой переход от (фундирующей) *возможности* к (фундированной) *действительности*. Поэтому, когда Хайдеггер анализирует «изначальную данность» предмета, он *методически* редуцирует все его дефиниции и концентрирует внимание на его «естественной» понятности в повседневном существовании. Эту «естественную» понятность предмета, предвещающую его артикулированное понимание или тематизацию, Хайдеггер называет *пред-понимание*. Пред-понимание, таким образом, фундирует научное знание и выступает условием его возможности.

*11. Термин *difference* происходит от лат. глагола *differre*: разводить, расходиться в разных направлениях; букв.: *dis-*, в разные стороны, и *ferre*, вести. Греческий эквивалент *diapherein* имеет аналогичный смысл: *dia-*, в разные стороны, и *pherein* вести. Хайдеггер часто обыгрывает эту этимологию, отмечая, что онто-онтологическое различие – это *не просто различие* «между» бытием и сущим, а *различие, учреждающее Бытие*, т. е. различие, в котором Бытие учреждает себя как Бытие. *Конституируя сущее, Бытие становится источником этого сущего, т. е. полагает (учреждает) себя как основание, отличающееся от обосновываемого*. Таким образом, «если Бытие своей истиной может осветить сохраняемое в нем различие между бытием и сущим, то лишь когда появляется само различие» [13, с. 180].

*12. «*Различие* – это движение, которое само себя никогда не презентует и которое само себя не выявляет как таковое, потому, что оно *есть то, что впервые открывает пространство, в котором Бытие становится возможным, т. е. пространство, в котором Бытие обнаруживает себя как присутствие*. Отношение различия к тому, что появляется (показывается) из него, не может быть постижимо, и даже не может быть “схвачено”, исходя из мышления, которое мыслит только о том, что “есть”. Только при условии, что “есть-ность” (“is-ness”) будет поставлена под вопрос, мышление начнет мыслить различие. Это отношение различия к тому, что оно дифференцирует, есть зазор, пропасть, трещина, расселина» [15, с. 35; курсив мой. – Ю. А.].

*13. Согласно Гегелю, «различие вообще есть противоречие в себе» («Der Unterschied überhaupt ist schon Widerspruch am sich») [3, с. 55]. О переходе от *различия* к *противоречию* см. второй том «Науки логики» [3, с. 55-69].

*14. «Движение, в котором Гегель определяет “различие как противоречие” как раз и нацелено на то, чтобы сделать возможным конечное (онто-тео-телеологическое) снятие различия. *Difference*, которое, следовательно, не является диалектическим противоречием в этом гегелевском смысле, отмечает критический предел идеализирующих сил снятия во всех пунктах, где они могут прямо или косвенно действовать. *Difference* *вписывает* противоречие или, скорее, – поскольку *difference* всегда оказывается различающим и рассеивающим, – *многие* противоречия. Таким образом, отмечая «производящее» в смысле всеобщей экономии и с учетом потери присутствия) и различающее движение, *экономическое* «понятие» *difference* не сводит противоречия к одной единственной модели. А ведь такой риск возникает всегда, когда Гегель делает из различия момент общего противоречия. Последнее в своей основе всегда остается онто-теологическим. Точно так же, как и сведение к различию сложной всеобщей экономии *difference*» [17, с. 15-16, прим. 8].

*15. «Если о конфликте сил, – отмечает Деррида в «Позициях», – я говорил чаще, чем о противоречии, то, прежде всего, в силу критического недоверия к гегелевскому концепту противоречия (*Widerspruch*), которое ... сформулировано так, чтобы находить свое разрешение в рамках диалектического дискурса, в имманентности Понятия, которое обладает своей собственной внеположенностью и которое имеет свое вне-себя при-себе» [10, с. 68].

*16. Тем не менее, вопрос о взаимоотношении между «логическим концептом различия» Гегеля и *differance* Деррида крайне сложен и полемичен. Одни исследователи (Девид Вуд) отмечают определенную взаимосвязь между *дифференциальным отношением (differente Beziehung)* Гегеля и *differance* Деррида [26, с. IX]. Другие (Гай Л. Ормистон, Анри Ронелл), напротив, полагают, что «*differance* подрывает господство и суверенность гегелевского *Aufhebung*» [23, с. 41], что «*differance* работает ... без диалектического присвоения» [25, с. 5-6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения / Аристотель [пер. с древнегреч. В. Ф. Асмус]. – В 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–368.
2. Аристотель Физика // Аристотель. Сочинения / Аристотель [пер. с древнегреч. В. П. Карпов]. – В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59–262.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. – В 3 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – 148 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. – В 3 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1975. – 695 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль [пер. с нем. Д. В. Скляднева]. – СПб.: Наука, 2006. – 315 с.
6. Гуссерль Э. Собрание сочинений / Э. Гуссерль [пер. с нем. В. И. Молчанов]. – М.: Логос, 1994. – Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – XVI + 102 с.
7. Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида [пер. с англ. С. Г. Калинина]. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 9–137.
8. Деррида Ж. О грамматики [пер. с франц. Н. С. Автономова] / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
9. Деррида Ж. Письмо и различие [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин] / Ж. Деррида. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
10. Деррида Ж. Позиції / Ж. Деррида [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
11. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения / И. Кант [пер. с нем. Н. Лосский]. – В 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Бибахин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
13. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Бибахин]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
14. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер [пер. с нем. Е. Борисов]. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
15. Brogan W. The original Difference: *Differance* / W. Brogan // *Derrida and Differance*. – / Ed. by D. Wood and R. Bernascony. – Evanston, Illin.: Northwestern University Press, 1988. – P. 31–41.
16. Derrida J. *Differance* // Derrida J. *Margins of Philosophy* / J. Derrida [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1–27.
17. Derrida J. *Dissemination* / J. Derrida [transl. by B. Johnson]. – Chicago: University of Chicago Press, and London: The Athlone Press, 1981. – 366 p.
18. Derrida J. *Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time* // Derrida J. *Margins of Philosophy* / J. Derrida [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 29–67.
19. Derrida J. *Qual Quell: Valer'y Sourse* // Derrida J. *Margins of Philosophy* / J. Derrida [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 273–306.
20. Derrida J. *Truth in Painting* / J. Derrida [transl. by G. Bennington and I. McLeod]. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 386 p.

21. Gasche R. *The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflexion* / R. Gasche. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – X + 348 p.
22. Husserl E. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft* / E. Husserl. – / Hrsg. von P. Janssen. – Den Haag, 1974.
23. Ormiston G. L. *The Economy of Duplicity: Differance* / G. L. Ormiston // *Derrida and Differance*. – / Ed by D. Wood and R. Bernascony. – Evanston, Illin.: Northwestern University Press, 1988. – P. 41–50.
24. Roile N. *Jacques Derrida* / N. Roile. – London & New York: Routledge, 2003. – XII+185 p.
25. Ronnel A. *Finitude's Score: Essays for the End of Millenium* / A. Ronnel. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1994. – 232 p.
26. Wood D. *Introduction* / D. Wood // *Derrida and Differance*. – / Ed. by D. Wood and R. Bernascony. – Evanston, Illin.: Northwestern University Press, 1988. – P. IX–XII.