

УДК 130:2 + 140:8

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

РОРТИ И ДЕРРИДА О ФИЛОСОФИИ, ЭТИКЕ И ПОЛИТИКЕ

Автор статьи исследует предлагаемую Рорти интерпретацию деконструкции Деррида как «приватного дискурса» и выявляет *частичный* характер такой оценки. Опираясь на произведения Деррида, автор доказывает, что деконструкция является *также* «публичным дискурсом», который имеет важное этическое и политическое измерение.

Ключевые слова: философия постмодерна, этика, политика, деконструкция.

Автор статті досліджує запропоновану Рорті інтерпретацію деконструкції Дерріда як «приватного дискурсу» та висвітлює *частковий* зміст цієї оцінки. Апелюючи до творів Дерріда, автор доводить, що деконструкція є *також* «публічним дискурсом», який має певний етичний та політичний вимір.

Ключові слова: філософія постмодерну, етика, політика, деконструкція.

In this essay author researches Rorty's interpretation of Derrida's deconstruction as a «private thinking» and argues that this interpretation is *not wholly relevant*. Author proves that deconstruction is *also* a «public thinking» that has important ethical and political implications.

Key words: postmodern philosophy, ethics, politics, deconstruction.

1

Как известно, наиболее часто выдвигаемой претензией по отношению к Жаку Деррида является то, что он игнорирует социальную проблематику. В связи с этим ряд исследователей (Юрген Хабермас, Ричард Рорти, Вольфганг Вельш, Манфред Франк) считают, что *Деррида является скорее частным, нежели публичным мыслителем*.

Среди тех, кто полагает, что «Деррида как *публичный* философ в лучшем случае бесполезен, а в худшем – опасен» [6, с. 100], полное и развернутое обоснование своей позиции предложил Ричард Рорти. Оспаривая позицию Рорти, я буду утверждать противоположное.

Цель данной статьи – доказать, что Деррида является не только частным, но и публичным мыслителем, работы которого имеют важное практическое значение.

Для реализации своего замысла я планирую, во-первых, кратко обозначить общую философскую позицию Рорти; во-вторых, проанализировать его интерпретацию Деррида; и, в-третьих, прояснить, насколько адекватен анализ Рорти проекту самого Деррида.

2

Рассматривая события последних десятилетий, Рорти фиксирует «завершение проекта Истины» и провозглашает рождение новой «пост-философской культуры», где философия теряет традиционный статус «законодателя знания».

Если в классической культуре философия выступает как дисциплина, которая определяет основания познания и закладывает фундамент других дисциплин, то в современной культуре, где все дискурсы равноправны, философия утрачивает подобную легитимирующую функцию.

Современная культура, отвергающая веру в истину и трансценденцию, порождает принципиально другой тип мышления. Здесь нет привилегированных путей или областей. Философия – это *только один* способ описания мира, и ее словарь – *один из многих*.

Ныне философия не претендует на истину. Она не создает универсальный (трансцендентальный) словарь. Учитывая многообразие языковых игр, философия не образует единый метанарратив. Поэтому новая культура – это, прежде всего, *пост-философская культура*, т. е. *культура, которая признает историчность своего словаря*.

3

Принимая во внимание, что такие идеи, как «субъект», «истина», «благо», «закон», «общество» не являются трансцендентальными принципами, а конституируются в рамках

определенной языковой игры, современная культура иронически относится к своим основаниям.

Преодолевая фундаментализм, она формирует совершенно новое понимание общества, личности, ценностной сферы и регулятивных практик; предлагает многофокусную оптику их анализа.

Если прежде индивид и социум мыслились как нечто универсальное и субстанциальное, то теперь они определяются как продукт исторического развития. Соответственно, если ранее этические и политические нормы выделялись в качестве телеологических идей, то ныне они обусловлены опытом и обстоятельствами.

Таким образом, сегодня инструментом построения и описания общества служит не единый (для всех времен и народов) трансцендентальный словарь, а вполне конкретные дискурсы, правовые соглашения и прецеденты.

4

Поскольку же общество неоднородно и обладает полиморфной природой, то особенно остро встает *вопрос о соотношении личного и публичного модусов человеческого бытия*.

Решение данного вопроса, – отмечает Рорти в книге «Случайность, ирония и солидарность», – имеет давнюю традицию, в рамках которой существует два подхода:

Первый подход исходит из идеи *совпадения личных интересов и общего блага*. Он предполагает, что «совершенство самореализации может быть достигнуто в служении другим» [6, с. 17].

Стремление найти *компромисс между частным и публичным* присуще платонизму, христианству, кантианству и марксизму, в той мере, в какой они *совмещают призыв к эмансипации личности* (ее самореализации, ее спасения, ее индивидуальной автономии) с *идеями справедливости, тезисом об универсальности категорического императива или мыслью о пролетариате как о творце истории*.

Второй подход исходит из *несовпадения личных интересов и общего блага*. Он опирается на тезис, что *потребности личности принципиально антитетичны потребностям массы или толпы*. Эту идею выражали Ницше, Фрейд, Хайдеггер.

5

В связи с тем, как философы разрешают данный вопрос, они делятся на *моральных оптимистов* и *моральных скептиков*.

Оптимисты, подобные Канту и Марксу, акцентирующие совпадение интересов индивида и общества, ищут единый для всех, универсальный рецепт счастливой жизни. Скептики, подобные Ницше и Фрейду, фиксирующие различие этих интересов, отрицают наличие такого рецепта.

Одним словом, существуют философы, которые *провозглашают возможность всеобщего блага* и, потому, апеллируют к *социуму*; и философы, которые *сомневаются в ней* и, потому, сосредоточены на *индивиде*.

Соответственно, проекты данных философов принципиально отличаются друг от друга. Цель *публичных* мыслителей – «сделать наши практики и институты более справедливыми и менее жестокими» [6, с. 18]; цель *частных* философов – «самосозидающая автономная человеческая жизнь» [6, с. 18].

6

Можно ли теоретически объединить публичный и частный дискурс?

По мнению Рорти, это невозможно, ибо они апеллируют к различным словарям: «словарь справедливости обязательно публичен» [6, с. 18], «он требует соглашения с другими людьми» [6, с. 9]; «словарь самосозидания обязательно частен» [6, с. 18], «здесь индивид вправе угождать только себе» [6, с. 9].

«Мы можем представить себе отношение между пишущими об автономии и пишущими о справедливости, наподобие отношения между двумя видами инструментов, так же мало нуждающимися в синтезе, как, например, малярная кисть и лом» [6, с. 19].

«Один тип писателя помогает нам понять, что общественные добродетели – отнюдь не единственные добродетели» [6, с. 19]. «Другой тип писателя напоминает нам о несостоятельности

наших институтов и практик» [6, с. 19]. «Обе стороны правы, но нет никакой возможности заставить их говорить на одном языке» [6, с. 19].

Поэтому «мы – резюмирует Рорти, – отбросим требование *теории*, которая объединяет публичное и приватное, и удовлетворимся рассмотрением требований самосозидания и человеческой солидарности как равноценных, но, тем не менее, никогда не соизмеримых» [6, с. 19].

7

Итак, дистинкция между публичным и приватным мыслится Рорти не в духе греческой демаркации между *oikos*'ом и *polis*'ом, между домашним очагом и агорой, а в духе осмысления субъектом своей роли в историческом процессе.

«Приватное» определяется Рорти как бытие, ориентированное на самосозидание личности. «Приватное» мышление не претендует на преодоление метафизики, эпохальные изменения в культуре. «Приватные» философы считают, что философия и политика идут разными дорогами.

«Публичное» определяется Рорти как бытие, ориентированное на формирование социума. «Публичное» мышление требует коренных преобразований в истории. «Публичные» философы полагают, что философия и политика движутся в одном направлении для того, чтобы принести человеку свободу и счастье.

Приватный и публичный дискурс, – подчеркивает Рорти, – являются антиподами. Они решают важные, но диаметрально противоположные задачи.

8

Принимая во внимание, что оба дискурса оперируют различными словарями, которые несовместимы между собой, Рорти выделяет две фигуры, репрезентирующие данные словари: *ироник* и *метафизик*.

Ироник – это тот, кто отдает приоритет автономии и самореализации личности. Ироник признает «приватный» характер своих идей относительно истины, языка, субъекта или общества. Обсуждая этические и политические темы, ироник порицает жестокость или несправедливость, но при этом понимает, что его *забота о справедливости не имеет под собой метафизического фундамента*.

Метафизик – это тот, кто отдает приоритет общественному благу. Рассматривая социальные вопросы, метафизик апеллирует к высшим идеям (разум, истина, цель истории, прогресс), *подводя под свою позицию соответствующий фундамент*.

Таким образом, *ироник* и *метафизик* создают различные модели общества и избирают альтернативные пути социальных преобразований.

9

Поскольку общество предполагает солидарность своих граждан, то возникает вопрос о том, что служит основанием данной солидарности.

Одни теоретики (Кант) таким основанием считают разум. Апеллируя к «достоинству разума в каждом человеке», они полагают, что именно разум «цементирует» общество, определяет его мораль, закон и политику. Эта позиция чрезвычайно близка метафизикам.

Другие мыслители (Руссо) таким основанием считают чувство. Подвергая критике *абстрактность* разума, они настаивают на *конкретности* этической практики. Можно апеллировать к разуму, закону и правилу, но при этом оставаться равнодушным к страданию другого человека. Эта позиция очень близка ироникам.

Таким образом, если метафизик условием солидарности считает разум и стремится найти с людьми общий язык, – т. е. общие политические, культурные, религиозные воззрения, то «ироник, напротив, считает, что его объединяет с остальным родом не общий язык, а только чувствительность к боли» [6, с. 127]. Для ироника «человеческая солидарность – это не вопрос о всеми разделяемой истине или об общей цели» [6, с. 127], но вопрос «о всеми разделяемой боли» [6, с. 226].

Ироники и метафизики, – пишет Рорти, – согласны в том, что цель общества – минимизация жестокости и насилия, но способ ее достижения у них разный.

Метафизик «ищет общий знаменатель для самоопределения с другими» [6, с. 126-127] и полагает, что основа социума – естественное право и моральный закон. Поэтому, с точки зрения метафизика, только исполнение юридических норм содействует снижению жестокости и преступности в обществе.

Ироник, напротив, отвергает такой общий знаменатель или универсальный язык и полагает, что основа социума – способность людей откликаться на боль. Выступая как до-лингвистическая данность, боль – это тот феномен, который понятен всем, вне зависимости от их индивидуальных словарей. «До-лингвистическая способность чувствовать боль важнее, чем различия в словарях» [6, с. 122].

Соответственно, с точки зрения ироника, лишь признание «традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых) как несущественных по сравнению со сходствами, касающихся боли и унижения» [6, с. 243], способствует развитию толерантности и сохранению мира.

11

По мнению Рорти, справедливое общество формируется не абстрактными понятиями и идеалами, а практическими мерами, направленными на поиск консенсуса.

Понимая «нравственный прогресс не как преодоление эгоизма с помощью разума, а как расширение нашей способности симпатизировать и доверять» [6, с. 8], Рорти отдает приоритет Руссо перед Кантом.

Если Руссо полагал, что нравственное совершенствование идет путем «рентурализации человека», путем возвращения его в лоно природы и развития чувства милосердия и сострадания, то «Кант средство достижения нравственного прогресса видел в том, чтобы придать особое значение не чувству сострадания к боли или раскаянию за жестокость, но рациональности и долгу» [6, с. 244].

«В „почтении к Разуму“ <...> Кант видел единственный мотив, который не был бы чисто эмпирическим» [6, с. 244]. «Противопоставляя „почтение к Разуму“ чувству сострадания, Кант сделал наши чувства сомнительными» [6, с. 244]. «Кант сделал нравственность чем-то отличным от способности замечать и отождествлять себя с болью и унижением» [6, с. 244].

Рорти выражает «протест против кантовской трактовки нравственности» [6, с. 8] и стремится доказать, что снижение жестокости и нравственный прогресс происходит не путем рационального наставления, а путем развития способности отзываться на нужды людей.

12

«Солидарность, – отмечает Рорти, – не раскрывается рефлексией, но создается» [6, с. 21]. Она требует не умозрения, но сопереживания, «пробуждения нашей чувствительности к боли и унижению других» [6, с. 21].

Такое прозрение «происходит, когда мы начинаем рассматривать другие человеческие существа как *нас*, а не как *их*; когда мы отказываемся от мысли, что *они* не чувствуют этого так, как чувствовали бы *мы*» [6, с. 21].

Пробудить в человеке *сочувствие к страданию другого* – задача крайне сложная. Она предполагает непосредственное участие и личный момент. «Это задача не для теории, а для таких жанров <...> как журналистский репортаж, документальная драма и в особенности такого жанра, как роман» [6, с. 21].

Даже самые лучшие теории не защищают людей от жестокости и безнравственности. Здесь нужен наглядный пример. «Именно поэтому сегодня, – подчеркивает Рорти, – роман, фильм и телепередача постепенно заменили проповедь и трактат в качестве основных средств нравственного изменения и прогресса» [6, с. 21].

13

Поскольку Рорти импонирует позиция ироника, признающего частный характер своих констелляций, то он мечтает о новой «иронической культуре», которая «будет столь же самокритичной и столь же преданной человеческому равенству – если не в большей степени – как и хорошо знакомая нам метафизическая культура» [6, с. 121].

В связи с этим Рорти обсуждает «возможность создания *либеральной утопии*, в которой *иронизм* был бы в определенной степени *универсален*» [6, с. 20; курсив мой. – Ю. А.]. Развивая данный проект, Рорти также преследует «цель убедить метафизиков стать ирониками» [6, с. 120], показывая, что ирония не отвергает метафизику, а рассматривает ее как один из многих возможных миров.

Свое убеждение Рорти производит не с помощью философской аргументации, но путем художественного пере-описания метафизику как иронии, а иронии – как того, что свойственно либерализму.

Соответственно, «Случайность, ирония и солидарность» принадлежит не столько жанру философии, сколько жанру литературы, который, по мнению Рорти, единственно релевантен нашей пост-философской культуре [см.: 5].

14

Итак, утопия, предлагаемая Рорти, – *общество либеральных ироников*, которое развивается путем *универсализации* [6, с. 20-21], т. е. принимает свою историчность как общее правило.

Поскольку «либералы – люди, считающие, что самое худшее в человеке – жестокость» [6, с. 19, с. 104], то либеральное общество мыслит толерантность как принцип, который способствует снижению насилия в обществе.

Толерантность – это не просто терпимость ко всему и вся; ибо в таком случае она – пособник беззакония. Толерантность – это, скорее, ответственность, добровольно принимаемая каждым человеком за своего ближнего, соплеменника, единовеца. Толерантность не освобождает общество от противоречий, но она позволяет нам пересмотреть свои привычки и стереотипы, понять мотивацию, поступки и действия других людей.

Толерантность представляет собой основной критерий, определяющий *моральный словарь либерального общества*, и, тем самым, *моральный словарь либеральной демократии*, широко распространенной в странах Западной Европы и США.

15

Презентируя данный проект, Рорти опирается на исследование Уилфрида Селларса, которое показало, что любой моральный словарь имеет ценность не для всех людей, а только для тех, кто признает его нормы в качестве релевантных своим убеждениям [6, с. 90, с. 241-245, с. 250].

Так, например, наш *моральный словарь*, – т. е. словарь, которым оперируем «мы, либералы», – имеет ценность не для всего человечества, но лишь для тех, кто видит мир как мы – «мы, европейцы» или «мы, американцы».

Следовательно, *универсализация общества*, для которого значим такой *моральный словарь*, – а именно к этому стремится Рорти, – *предполагает расширение границ либеральной демократии*, т. е. *экспансию западного либерализма!*

Однако *если реализация утопии Рорти осуществляется путем экспансии западного либерализма*, то насколько оправдан его проект, принимая во внимание расизм и колониализм, которые всегда сопровождают расширение границ западной демократии? Кроме того, как подобная универсализация сочетается с *анти-фундаментализмом Рорти* [* 1]?

16

Мои замечания относительно проекта Рорти касаются следующих моментов:

1. Если цель либеральной утопии Рорти – минимизировать жестокость и насилие в обществе, то не является ли такой призыв к минимизации насилия *фундаментом* моральных обязательств? *Если – да, то каким образом это согласовано с анти-фундаментализмом; если – нет, то какой тип практики, сдерживающей насилие, предусмотрен в качестве альтернативы?*

2. Манифестируя «либеральную ироническую утопию» Рорти не дает прямой ответ на вопрос о том, *как можно быть ироником (который считает принципы толерантности и ненасилия симптомом метафизику или рессентимента) в частной сфере, и либералом в публичной сфере, где уважают эти принципы и действуют, руководствуясь ими?*

3. Если либеральный ироник, как признает сам Рорти, не может продемонстрировать ту же степень социальной надежды, что и либеральный метафизик, то насколько целесообразен

проект преобразования «общества либеральных метафизиков» в «общество либеральных ироников»?

4. Сводя иронию исключительно к частной сфере, Рорти отвергает возможность критики общества, которая могла бы использовать стратегию публичной иронии для того, чтобы разоблачать насилие, совершаемое в нем.

17

Я также полагаю, что проект Рорти содержит явно противоречивый пункт.

Определяя неприятие насилия как важный фактор либерализации общества, Рорти выдвигает два противоположных тезиса: сначала он говорит, что признание неприемлемости насилия – это исключительно *социальное* обязательство [см.: 6, с. 17], а затем утверждает, что желание избежать страдания и насилия – это инстинктивное (*до-социальное*) стремление [см.: 6, с. 127, с.226].

Поскольку же данное желание до-лингвистично по своей природе [6, с. 127-129], то оно свойственно всем людям, независимо от того, на каком языке они говорят или какой идеологический словарь используют для описания картины мира, – т. е. независимо от того каковы их (политические, религиозные, правовые, etc.) убеждения.

Последнее суждение демонстрирует, что *определение либерализма Рорти коренится в традиционном понимании человеческой природы*, и даже более того, что *ключевые понятия политического дискурса Рорти представляют собой современную версию руссоизма*.

18

Несмотря на то, что Рорти призывает нас к «иронии» и «случайности», он, по сути, основывает моральные обязательства и политическую практику на таком же *фундаменталистском* аргументе о человеческой способности к состраданию.

Даже если Рорти, следуя логике «случайности», будет, например, релятивизировать призыв к минимизации жестокости, утверждая, что (1) только «мы, либералы» *признаем неприемлемость жестокости как основание для морали и политики*, и что (2) такое *признание* есть продукт партикулярной, – т. е. частной, – социальной и политической истории, тем не менее, разве не остается верным то, что это заявление имеет статус *нерелятивизируемой универсалии* для «нас, либералов»? Разве жестокость – это то, о чем либералы могут высказаться иронично?

Одним словом, «отказ от поисков всеобщего рецепта праведной жизни» [5, с. 40] для Рорти «вовсе не повод отказаться от поиска единой политической утопии» [5, с. 40]. Поэтому подобно платонизму, христианству и марксизму, Рорти развивает «утопический» или «проективный» *универсализм*.

19

Поскольку либерализм Рорти есть попытка обосновать моральную легитимацию политического порядка заявлением о до-политическом состоянии природы, то у меня возникает ряд принципиальных вопросов:

1. Не является ли жест Рорти подобным жесту Руссо, который в «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» определял жалость или сострадание как до-социальное, до-языковое и до-рациональное свойство, которое возникает у нас при виде страдания кого-либо.

2. Разве Рорти не дает просто *иное описание* критерия для морального обязательства, которое основано не на разуме, а на реакции на страдание?

3. Если, по мнению Рорти, критерий морального обязательства заключен в чувственной реакции «я» на страдание «другого», то нельзя ли утверждать, что рортианское видение этики очень близко пониманию «этического» у Деррида, где моральное обязательство опирается на способность субъекта к состраданию?

4. Не является ли такой критерий морального обязательства у Деррида аргументом в пользу публичной ориентации деконструкции.

5. Если Деррида является одновременно ироником и либералом, то верна ли рортианская интерпретация Деррида как «мыслителя, работы которого не имеют пользы для общества»?

20

Для того, чтобы ответить на поставленные вопросы, давайте детально рассмотрим рортианскую интерпретацию Деррида.

Интерес Рорти к творчеству Деррида прослеживается с начала 1980-х годов и ознаменован публикацией ряда статей: «Философия как тип письма» (1982) [31], «Деконструкция и окольный путь» (1984) [28], «От иронической теории к приватным аллюзиям: Деррида» (1989) [6, с. 160-179], «Является ли Деррида трансцендентальным философом» (1989) [29], «Является ли Деррида квази-трансцендентальным философом» (1995) [30].

Рорти очень высоко оценивает Деррида как философа и теоретика [см.: 7, с. 155]. Также Рорти отдает должное его литературному вкусу и писательскому таланту, отмечая, что произведения Деррида отличает ««невероятное богатство текстуры, достигнутое лишь немногими из современных писателей и никем из современных профессоров философии» [6, с. 170].

«Деррида – самый искусный и творчески одаренный из современных философов» [31, с. 141]. Он преодолевает метафизику не террором и революцией, но тонким юмором и иронией. Деррида не выдвигает политических программ. Он предлагает другие – «поэтические» – пути.

Таким образом, «Деррида, – подчеркивает Рорти, – это куда более хороший пример самосовершенствования, нежели социальной полезности» [7, с. 148]. «Я считаю его великим и гениальным, но <...> если вы хотите разобраться в политических проблемах, Деррида – это не тот философ, которого надо читать» [7, с. 148].

21

Творчество Деррида Рорти делит на два ключевых периода – *философский* и *пост-философский*.

В «ранний (профессиональный) период» [6, с. 163] Деррида исследует «основания» метафизики, обнаруживая их в инфраструктурах (*trace, differance, supplement, iterability, remark*), которые – будучи условием возможности и, одновременно, невозможности метафизики, – имеют (квази)трансцендентальный характер.

«Ранние работы Деррида, – пишет Рорти, – могут быть прочитаны как проект <...> поиска слов, выражающих условия возможности метафизики» [6, с. 162]. Деррида «ищет слова, которые вывели бы нас за пределы метафизики» [6, с. 162], расширив горизонт критической мысли.

Однако это предприятие, – замечает Рорти, – обречено на неудачу, т. к. оно создает риск соскальзывания деконструкции назад в ту онто-теологию, которую Деррида намерен подорвать. Деконструкция Деррида также, как и деструкция истории онтологии Мартина Хайдеггера, – это лишь «еще одна попытка поверить, что некоторые слова более привилегированны, чем другие» [6, с. 161], поверить, что *differance, archi-écriture, archi-trace* более изначальны, чем *ratio, cogito, verite, etc.*

Наивная вера Деррида в то, что деконструкция имеет *позитивный* смысл, – т. е., что деконструкция *изменит* старый порядок вещей на новый, – это, по сути, вера в то, что будет *восстановлена Истина*. Идея «подрыва» – как у Хайдеггера, так и Деррида, – звучит очень метафизически, т. к. «она подразумевает наличие фиксированного словаря, благодаря которому может быть осуществлен такой проект» [6, с. 163-164].

22

Хотя Деррида апеллирует к (квази)трансцендентальным аргументам, он не является (квази)трансцендентальным философом [30, с. 200]. Словарь, который создает Деррида, – это один из многих словарей; а, значит, он не может претендовать на статус (квази)трансцендентальной объяснительной схемы.

Ошибка Деррида, по мнению Рорти, состоит в том, что он неверно понимает природу философского аргумента, полагая, что инфраструктуры имеют (квази)трансцендентальный характер.

Каково же тогда верное прочтение философского аргумента?

С точки зрения Рорти, оно принадлежит Эрнсту Тугендхату, который в работе «Самосознание и самоопределение» показал, что *аргумент имеет исключительно*

пропозиціональну (т. е. логическую) структуру [33, с. 18-20]. Соответственно, деконструкция или любой другой «философский дискурс, называющий себя аргументативным, оказывается только пропозициональным и никаким иным» [29, с. 240-241, с. 245].

Отсюда главный тезис (квази)трансцендентальной аргументации Деррида, – тезис о том, что деконструкция смещается с пропозиционального (логического) уровня на до-пропозициональный (до-логический) уровень инфраструктур, обеспечивающий условия возможности и невозможности пропозиционального, – по мнению Рорти, не состоятелен [29, с. 240] [* 2].

Деконструкция не является (квази)трансцендентальной философией; скорее, «она – часть классической традиции – Платона, Канта, Гегеля или Хайдеггера, – в которой старые словари описания мира постепенно уступают место новым словарям» [29, с. 242-243].

23

В «поздний (эксцентричный и оригинальный) период» [6, с. 163] Деррида отказывается от проекта преодоления метафизики и осуществляет поворот от теории к частным формам письма. Здесь французский мыслитель выступает как ироник.

Деррида признает, что его словарь – это *только его* словарь. Он преодолевает соблазн «идентифицировать себя с чем-то большим, с таким, как „Европа” или „голос Бытия”» [6, с. 161]. Поэтому работы Деррида 1970-1980^х годов Рорти рассматривает как отказ от создания трансцендентального проекта.

«Деррида приватизирует свое философское мышление» [6, с. 161]. «Он извлек урок из судьбы своих предшественников и оставляет теорию» [6, с. 165]. Деррида преобразует такие проекты «подрыва» в *privat jokes*. «Это и есть решение проблемы самореференции <...> т. е. проблемы, как дистанцироваться от предшественников, не делая того, за что они были отвергнуты» [6, с. 165].

Таким образом, Рорти позиционирует позднее творчество Деррида как *поворот от теории к частным аллюзиям*, где «дух серьезности» (*esprit de serieux*) уступает место «духу игры» (*esprit de jeux*).

24

Ключевым текстом Деррида, репрезентирующим данный поворот, Рорти считает книгу «Почтовая открытка: от Сократа до Фрейда и не только», опубликованную в 1980 г.

Здесь Деррида вместо критики традиции затевает свободную игру с ней, где его индивидуальный творческий опыт, научные приоритеты и размышления о метафизике отливаются в «поэтическую проекцию истории идей».

Соответственно, Деррида не просто деконструирует классические оппозиции («истина» / «вымысел», «логика» / «риторика», «понятие» / «метафора»), но пишет произведение, которое *нельзя* назвать философским или литературным. Это – принципиально *иной* тип письма, имеющий «недифференцированную текстуальность» [31, с. 142].

Деррида создает новый жанр, «который ранее был немислим» [6, с. 179]. Он пишет текст, «не вмещающийся ни в одну концептуальную схему, уже применявшуюся для оценки романов или философских произведений» [6, с. 179], ибо в нем Деррида разыграл все «классификации», «схемы» и «авторитеты» так, что они утратили всякое отношение к данному тексту.

25

«Почтовая открытка», – признает Рорти, – «по моему мнению, представляет текст, лучше всего иллюстрирующий то, что я считаю самым сильным у Деррида» [6, с. 166]. Афицируя «отказ от трансцендентальных искушений раннего периода» [6, с. 169], «Деррида разрушает напряженность между иронизмом и теоретизированием» [6, с. 165].

Он не стремится стать олицетворением «истины», «знания» и «власти». Деррида не претендует на имя тех, кто проводит дистинкцию между «подлинным» и «неподлинным».

«Он оставляет теорию – стремление последовательно и в целом рассмотреть своих предшественников, – ради того, чтобы фантазировать о них, играть с ними, дать волю вызываемой ими веренице ассоциаций. В этих фантазиях нет морали, из них нельзя извлечь никакой публичной (педагогической или политической) пользы» [6, с. 165].

Таким образом, «для меня, – резюмирует Рорти, – значимость Деррида заключается в том, что он имел мужество отказаться от усилий соединить частное и публичное, прекратил

попытки свести поиск личной автономии с поиском общественного резонанса и полезности» [6, с. 165].

26

Итак, для Рорти «Деррида представляется приватным философом» [7, с. 156], практикующим иронический взгляд на мир. Деррида не разрушает традицию, а играет с ней так, что она сама преобразуется.

Деррида, подобно многим выдающимся ироникам, «отказался от Платона с его поиском истины, в пользу свободы творчества» [6, с. 49]. «Он намерен творить собственный дух <...> а не устанавливать своему духу предел тем языком, что был оставлен нам другими людьми» [6, с. 51]. Иронический мыслитель не желает быть «просто еще одним взмахом на тех же старых диалектических качелях» [6, с. 49].

Осуществляя деконструкцию, Деррида преследует цель не перевернуть одну истину на другую или заменить одно откровение другим, а ограничивается лишь тем, что постоянно вопрошает о происхождении любых аксиом и, убедившись в их идеологическом характере, отдает предпочтение философии без истин.

В связи с этим, «мне, – подчеркивает Рорти, – хочется воздать должное ироникам: Ницше, Хайдеггеру и Деррида. Я согласен <...> что как *публичные* философы они бесполезны <...> но мне хочется настоять на том, что они играют важнейшую роль в приспособлении ироником своего *приватного* понимания идентичности к либеральным надеждам» [6, с. 100].

27

Действительно, Рорти очень точно замечает стилистическое отличие ранних и поздних работ Деррида, и здесь я полностью поддерживаю его. Однако я не одобряю Рорти, когда он провозглашает приоритет «позднего» Деррида над «ранним» Деррида [29, с. 243].

По мнению Рорти, работы Деррида, созданные в 1960-1970^е годы («Голос и феномен», «О грамматологии», «Письмо и различие»), есть своеобразный *false start* в его творческом развитии, подобно тому, как «Бытие и время» есть *false start* в творчестве Хайдеггера или «Логико-философский трактат» – в творчестве Витгенштейна [29, с. 243].

Данный тезис Рорти я считаю спорным и малоубедительным.

Кроме того, полагая, что «поздний Деррида приватизирует свое философское мышление и отдается свободной игре фантазии», Рорти заключает, что Деррида «прекращает попытки примирить публичное и приватное» [6, с. 165]. Поэтому его поздние тексты не имеют практического значения. Они «бесценны для наших попыток сформировать собственный приватный образ, однако почти бесполезны, если речь идет о политике» [6, с. 115].

Это суждение Рорти также видится мне крайне сомнительным.

28

Поскольку американский философ оценивает творчество Деррида в плане развития идей, то первый тезис Рорти проблематичен для меня в трех аспектах:

(1) могут ли ранние работы Деррида быть неудачным началом (*false start*), если они, даже по самым скромным оценкам специалистов, до сих пор не утратили своей актуальности и остроты?

(2) правомерно ли строгое деление работ Деррида на ранние и поздние, если разница между ними составляет лишь несколько лет [* 3]? Можно ли говорить о «Деррида I» и «Деррида II» подобно тому, как Вильям Ричардсон пишет о Хайдеггере?

(3) Имеет ли место *поворот* в творчестве Деррида, если ранние и поздние тексты тематически взаимосвязаны?

По моему мнению, проект Деррида носит целостный характер. Развитие идей требовало от Деррида скорее разработки элементов декора на фасаде общего теоретического здания, чем замены фундамента. Поэтому речь может идти лишь о *смене акцентов*, а не об отказе от прежнего замысла.

Сравнивая ранние и поздние тексты Деррида, я полагаю, что различие между ними состоит не в сдвиге от публичному к приватному, а в изменении стиля изложения, где автор переходит от констативного письма к перформативному, – т. е. от теоретических утверждений к практическому применению своих идей.

В отличие от ранних книг, поздние произведения Деррида связаны уже не столько с изложением теоретической позиции, сколько с деконструкцией как формой практики, деконструкцией как событием.

Кроме того, даже сейчас, спустя треть века после публикации «Почтовой открытки», о которой говорит Рорти, интерпретация этого текста остается открытой, поскольку в нем перформативные эксперименты 1970^x годов не были продолжены в прежнем объеме. Они отходят на второй план по отношению к теме этической, политической, сексуальной и институциональной ответственности.

Я думаю, что Рорти ошибается, когда пишет, что поздний Деррида отвергает философию и отдает приоритет литературе, т. к. Рорти игнорирует тот факт, что тексты, подобные «Почтовой открытке», развивают ту же самую проблематику истины, письма, языка, которую Деррида эксплицитировал в «Голосе и феномене» или «Письме и различии».

30

Строго говоря, дискурс позднего Деррида не является *ни* теоретическим, *ни* перформативным. Он может быть назван *(квази)феноменологическим*, поскольку деконструкция тут представлена как *серия (квази)феноменологических микрологик, которые апеллируют к конкретике как таковой, к сложным и парадоксальным деталям повседневной жизни.*

Еще в 1970-1980^е годы Деррида активно обсуждает апоретическую (неразрешимую) структуру таких феноменов, как «дар», «вера», «дружба», «гостеприимство», «признание», «смерть», «скорбь», «прощение», etc., а в начале 1990^x годов данная проблематика занимает центральное место в его творчестве.

Ключевые работы этого периода – «Декларация независимости» (1976) [1], «*Geschlecht: сексуальное различие, онтологическое различие*» (1983) [13], «Последнее слово расизма» (1983) [15], «Нельсон Мандела» (1984) [10], «Нет, не апокалипсис, не теперь» (1984) [22], «Литература и политика» (1985) [17], «Политика дружбы» (1988) [24], «Свобода и настоящее: отсроченная демократия» (1989) [16], «В другом направлении: рефлексии о нынешней Европе» (1991) [14], «Сила закона» (1990) [12] – исследуют сложные темы половой и расовой дискриминации, ядерной войны, антисемитизма, международного терроризма, проблемы беженцев, эмигрантов и нелегалов.

31

Данные темы волнуют Деррида не только как мыслителя и теоретика. Они затрагивают его лично, поскольку с политическими преследованиями Деррида знаком не понаслышке.

В школьные годы (1942-1943) Деррида был исключен из лица по причине «еврейского происхождения». Позднее он принимает участие в политических событиях (1968), которые привели к отставке президента Шарля де Голля. В 1981 году Деррида стал вице-президентом Ассоциации Яна Гуса, призванной защищать гражданские права чешских диссидентов. За эту деятельность он был арестован в Праге и затем освобожден лишь благодаря вмешательству Франсуа Миттерана и французского правительства.

Деррида искренне считает, что философия – это не только интеллектуальная, но и политическая активность. Философия концептуально выражает способ существования общества. Она либо утверждает «порядок вещей», либо разрушает его, если он создает препятствие для либерализации общества.

«Задача деконструкции, – пишет Деррида, – анализировать и выявлять практические и эффективные результаты взаимодействия между нашим философским наследием и структурами той юридическо-политической системы, которая доминирует в наши дни» [11, с. 106].

Соответственно, второй тезис Рорти о том, что Деррида не затрагивает этические и политические темы, я считаю необоснованным.

32

Мой опыт прочтения наследия Деррида, напротив, показывает, что:

- 1) деконструкція *изначально* орієнтована на етичну проблематику;
- 2) *ранние* і *поздние* роботи Деррида органічно взаємопов'язані;
- 3) в творчестві Деррида відсутній чітко локалізований етичний або політичний *поворот*.

Я полагаю, що произведения Деррида имеют серьезное этическое содержание. Однако то, что делает работы Деррида этическими исследованиями, – лежит не на поверхности, а значительно глубже. Для того, чтобы проиллюстрировать это более наглядно, я кратко прокомментирую его тексты.

Отправной точкой своего анализа я возьму замечание Деррида о том, что «ни в 1980^x годах, ни в 1990^x годах не существовало, как это иногда утверждают, *political turn* или *ethical turn* „деконструкции“, по крайней мере, так, как я ее понимаю и практикую. <...> Это не означает, что не появилось ничего нового между 1965 и 1990 годом, даже совсем напротив. Просто то, что происходит, лишено связи и какого бы то ни было сходства с образом поворота (*turn*), – хотя это образ, которому я продолжаю отдавать предпочтение на этих страницах, – образ хайдеггеровского *Kehre*» [4, с. 58].

33

Как известно, ключевая тема ранних произведений Деррида – вопрос об отношении «тождественного» и «иного» («другого»).

Главный тезис, который защищает Деррида, состоит в том, что любой элемент, существующий в мире (знак, идея, принцип, понятие), функционирует не изолировано, а в системе отношений с другими элементами. Только вступая в связь с другими элементами, данный элемент обретает свой смысл и значение.

Аналогично происходит и в социальной сфере. «Я», «субъект», *сogito* становится самим собой, только вступая в отношение с «иным» (объективным миром, другим человеком). Поэтому «я» не существует без «иного», с которым оно фундаментально взаимосвязано. Такое отношение оказывается конституирующим для самого «я».

Тем не менее, поскольку исходным принципом нашего мышления является принцип «тождества» (полноты, идентичности, самодостаточности), то мышление вытесняет «иное», подчиняя его «тождеству». Соответственно, мышление отдает приоритет автономии «я», редуцируя «иное» к производному или второстепенному.

Наиболее сложно эта проблема преломляется в этике. Хотя традиционная этика призывает нас относиться к другим людям, так, как мы хотим, чтобы относились к нам, этот призыв никогда не работает. Почему так происходит? Почему данный призыв «хорош в теории, но совершенно не годится для практики»?

34

Западная философия, – отмечает Деррида, – предлагает множество подходов к разрешению этической дилеммы. Например, рассуждение Платона о благе, этика Спинозы, категорический императив Канта, etc. Но, несмотря на различие этих подходов, им присуще одно: они намерены создать *общее правило или закон*, который регулировал бы этическое отношение.

По мнению Деррида, именно эта идея «универсального закона», которую предлагает философия, *a priori* разрушает этику как таковую. Здесь «всеобщность» выполняет функцию «тотального администрирования», а этика превращается в обезличенное осуществление и исполнение власти.

Деррида подчеркивает, что *тотализирующая природа философии несет угрозу по отношению к этике*. Подчиняя «иное» «тождеству», философия становится *не этичной*. Как только мы исключаем *инаковость* «другого» или редуцируем его к «я», то моментально теряем саму суть того, что составляет этическое отношение – признание уникальности другого. А ведь именно это этика должна сохранить и поддержать.

35

По этой причине Деррида не просто подвергает критике традиционную этику; он, прежде всего, ставит под вопрос саму идею «универсального закона», – т. е. идею тотализации, – которая изначально детерминирует философское мышление.

Этическая позиция Деррида опирается на смещение фокуса с «тождественного» на «иное». Деррида *называет этикой такое отношение к «иному», где «иное» не подвергается тотализации, не подчиняется «тождеству» или «системе».*

«Иное» может принимать разные ипостаси: другой человек, другой пол, другая раса, традиция, вера, культура. Соответственно, «этическое поле» Деррида обнаруживает не только там, где присутствует половая или расовая дискриминация, но также там, где философия, как правило, «не замечает» этической проблемы, например, в фоно-лого-этно-фалло/центризме, т. е. тех контекстах, которые, на первый взгляд, связаны исключительно с вопросами истины, познания, фундамента или основания.

Таким образом, почти все ранние произведения Деррида, призванные освободить мышление от бремени тотализации и открыть его навстречу «иному», содержат в себе этическую проблематику.

36

Этическое отношение, – подчеркивает Деррида, – отвергает любую форму тотализации. Поскольку «я» и «другой» изначально равноценны, то невозможно отдать приоритет одной из сторон. Между ними нет иерархии. Они тесно взаимосвязаны и имплицитно друг друга.

Этическое отношение – это, по сути, *гетерологическое* отношение [см.: 2, с. 226-230], где противоположности не исключают, а дополняют друг друга. Этика не аннулирует различие; она признает право каждого на самоопределение.

Этическое отношение отклоняет господство или «присвоение». Этика – это отношение *лицом-к-лицу*, а не сверху-вниз. Она означает «приглашение другого в свое понимание мира, так, чтобы другой сохранил свою свободу, пребывая в мире, который является лучшим из миров» [32, с. 19].

Таким образом, – резюмирует Деррида, – этическое отношение не преследует цель перевернуть иерархию или поставить «другого» на место «я»; скорее напротив, этическое отношение инициирует открытый диалог между ними.

37

Исходя из этого положения, этическая концепция Деррида приобретает следующий вид:

Если существует неразрывная *ко-импликация* «я» и «другого», то, строго говоря, нет *ни* абсолютного приоритета «я», *ни* абсолютного приоритета «другого». Скорее, имеют место *два «этических горизонта»*, которые обладают равной возможностью реализации.

Понятие «горизонт» для Деррида здесь важно вдвойне.

С одной стороны, горизонт – это то, что находится впереди; мы к нему движемся, но он ускользает, *не поддается присвоению*. Горизонт – это «мир», познание которого оказывается бесконечным. С другой стороны, горизонт – это структура, работающая по аналогии с кантовским концептом «трансцендентального», которое обозначает условие возможности существования чего-либо [см.: 2, с. 183].

Горизонт – это форма «открытия бытия» человеческому мышлению. Он представляет собой развертывание бытия как бытия-для-нас. Горизонт определяет *интенциональное отношение субъекта к миру* (к природе, обществу, другому субъекту, etc.).

Однако если у Канта горизонт – это условие возможности *познания* (или *когнитивного акта*), то у Деррида горизонт является условием возможности *решения* (или *этического акта*). Решение, в свою очередь, может быть амбивалентным: *либо* «я» открывается навстречу «другому», *либо* «я» избегает встречи с ним.

38

Деррида привлекает особое внимание к проблеме *решения*.

На первый взгляд, принять этическое решение не сложно: либо мы признаем «я», либо мы признаем «другого». Но, отдавая приоритет одной из сторон, мы поступаем неэтично.

Деррида показывает, что неспособность мыслить «этическое» имеет место не только тогда, когда «я» подчиняет себе «иное» (как это происходит в метафизике), но и тогда, когда «иное» подчиняет себе «я» (как это происходит у Левинаса) [см.: 19, с. 102].

Поэтому Деррида не случайно подчеркивает равноценность «я» и «другого», настаивая на автономии каждого элемента, который вступает в этическое отношение. Если какой-либо элемент подавляет противоположный, то этическое отношение будет разрушено.

Таким образом, по мнению Деррида, *этическое отношение неразрешимо*, ибо любое решение (в пользу одной из сторон) *чревато сопутствующей формой этического разрушения* [* 4].

39

Данную мысль Деррида иллюстрирует на примере апории гостеприимства.

С одной стороны, этика гостеприимства будет разрушена, если «я», следуя, нарциссичной, эго-центричной теории, откажу «другому» во внимании и помощи. С другой стороны, если субъект лишится своего «я» и целиком растворится в «другом», то исчезнет и само этическое отношение.

«Я могу пригласить другого войти в мой дом, я могу его принять в своем доме, как гостя, щедро поделиться с ним тем, что я имею, только при условии, что это *мой* дом и что это *мои* владения» [26, с. 145]. «Также и любая страна может принять *отдельных* беженцев или эмигрантов, но она не может принять *всех*, так как это будет означать разрушение данной страны, ее социокультурных и политических границ» [20, с. 39; 26, с. 151-155].

Гостеприимство требует *движения в двух противоположных направлениях*: к «я», и к «другому», т. к. оба горизонта определяют наше бытие и *одновременно необходимы*.

Соответственно, проблема гостеприимства не имеет простого «калькулятивного» решения. Это – не математическое уравнение, которому присущ единственно верный ответ.

40

Этическое отношение, по мнению Деррида, отличается от других типов отношений тем, что оно *выходит за пределы юрисдикции рационального дискурса*. Оно не опирается на идею *ratio*, как полагал Кант. Этическое – это, скорее, до-рациональное основание рационального, нежели проявление или воплощение разума.

Этическое отношение заложено на уровне чувственности, а не на уровне сознания, поскольку глубинные структуры субъективного опыта определяются «естественной установкой» к миру, которая (в этико-феноменологическом аспекте) может быть тематизирована как *изначальная способность субъекта отвечать другому*.

Природа «ответственности, – пишет Деррида, – состоит <...> в *реагировании*, в ответе другому» [23, с. 26], а значит, исходное «проявление ответственности (решение, действие, *praxis*) имеет место до и вне любого теоретического и тематического определения» [23, с. 26].

Эта идея Деррида тесно перекликается с критерием моральных обязательств Руссо и Рорти, где фундамент этики и ответственности лежит в до-рефлексивной установке.

41

Деррида также признает, что западная этика и политика, которая развивается под знаком *логического априори*, находится сегодня в глубоком кризисе.

Действительно, европейская политика – это политика, которая в своих решениях опирается на разум. То же самое присуще и европейской этике, определяющей нравственный прогресс как постепенное преодоление эгоизма с помощью разума.

Между тем, – справедливо замечает Деррида, – «превращение морали, права и политики в голое использование знания, приводит к механизации решений. Полагая, что однажды найденное разумное решение, подойдет на все случаи жизни, люди совершают непоправимую ошибку» [14, с. 15]. «Применять раз и навсегда установленные программы – значит оставаться безответственным, успокаивая себя чистой совестью» [14, с. 16].

Эта «калькулятивная» мораль и политика напоминает механизм или хорошо отлаженную машину, о способе функционирования которой не дают себе никакого отчета до тех пор, пока она не застопорится. Именно так и произошло в случае с Освенцимом.

42

Деррида настаивает на освобождении этики и политики от логической детерминации. Подчеркивая, что справедливость имеет абсолютный характер и не зависит от исторических

условий, традиції, обычая, кодекса, Деррида утверждает, что «справедливость как таковая <...> имеет место *вне* или *по ту сторону* закона» [12, с. 14-15] [* 5].

Здесь Деррида четко акцентирует различие между *законом*, который опирается на разум и поддается формализации, и *справедливостью*, которая превышает любое знание. Деррида отмечает, что «опыт справедливости обретается не в интеллектуальной интуиции или теоретической дедукции, но только как *праксис*; он имеет место исключительно в отношении конкретного сущего» [12, с. 20].

Данный опыт показывает, что «этика есть прежде всего уважение к каждой конкретной личности (singularity), а не только ко всеобщему» [23, с. 84]. «Это тем более важно, если оно затрагивает сферу закона и политики» [23, с. 84].

Таким образом, этическая концепция справедливости Деррида имеет прямое отношение к позитивным политическим преобразованиям.

43

Рассматривая вопрос о границах «метафизического» как о границах «этического» и «политического», Деррида инициирует «пересмотр традиционного понятия демократии» [21, с. 178] [* 6].

«Можно ли ныне мыслить и осуществлять демократию, которая сохраняет старое имя „демократии“? <...> Можно ли, принимая во внимание стойкую память об „основании“ демократии и об „основании“ *tout court* (вообще), – память о Просвещении, идеалах *Aufklarung*, – не *основать* (found), поскольку это уже не вопрос *основания* (founding), но скорее *дать прийти* (give to come), *наступить* (coming) реальной демократии?» [25, с. 306].

Действительно, «кто и на что может опереться, чтобы говорить о *самой* демократии, *подлинной* демократии *как таковой*, в то время как истинное понятие демократии в своем четком и прямом смысле в настоящий момент отсутствует?» [4, с. 53-54].

Такой пересмотр, – пишет Деррида, – необходим потому, что сегодня ни одна из политических форм не может претендовать на то, чтобы быть воплощением справедливости.

Соответственно, мы должны принимать меры предосторожности, для того, чтобы избежать политического насилия и тоталитаризма.

44

По мнению Деррида, наибольшую опасность в политике представляет *тоталитаризм*, – или то, что Жан-Люк Нанси называет *«имманентизм»* [см.: 27], – поскольку он *декларирует отождествление политического и социального и постулирует, что отдельная политическая форма и, отсюда, отдельное государство, общество или территория воплощают справедливость*, – т. е. *полагает, что справедливость имманентна телу политики*.

Деконструктивный подход к политике, напротив, отмечен принципиальным отделением справедливости от закона и ориентирован на то, что Деррида именуется раз-воплощением справедливости (dis-embodiment of justice), где ни государство, ни общество, ни территория не будут воплощать справедливость.

Деррида подчеркивает, что справедливость имеет (квази)трансцендентальную природу. Она функционирует как бесконечно откладываемый *горизонт* и «всегда связана с мессианским упованием, с эсхатологическим отношением к *наступлению* (*l'avenire*) некоего события и некой уникальности – инаковости, которую невозможно предвосхитить» [3, с. 96].

Это происходит потому, что «справедливость всегда еще *может прийти* (*to come*)», и потому, что «справедливость как таковая, – а не просто как юридический или политический концепт – открыта для *грядущих* (*l'avenire*) преобразований или повторного обоснования закона и политики» [12, с. 25].

45

Теперь, если мы прямо поставим вопрос о том, «какая политическая форма лучше всего сохраняет подобное *раз-воплощение справедливости*», то я полагаю, что Деррида назовет демократию.

Конечно, речь идет не о той демократии, которая имеет место сейчас (Деррида не защищает ее, хотя и не отвергает), а о демократии, которая определяется (квази)трансцендентальной

природой справедливости. Такую демократию Деррида называет «грядущей демократией» (*la democratie avenir*) [см.: 12].

«Грядущая демократия» – это не просто демократия, которая когда-нибудь наступит в будущем. Напротив, «грядущая демократия» – это событие или *обещание*, которое *уже сегодня* определяет наше бытие [* 7].

Подобно пророчеству или предсказанию, такое обещание *уже сейчас* влияет на наше настоящее и позволяет изменить будущее. Это обещание олицетворяет *способ*, посредством которого возможное, но пока не наступившее будущее, может вмешиваться в настоящее и изменять ход истории [* 8].

Такое «грядущее», абсолютно разрывающее с прошлым, Деррида отграничивает от простого «будущего», которое лишь воспроизводит или линейно продолжает настоящее. Это – «грядущее будущее» оказывается «полностью и радикально иным» [21, с. 182].

46

Описывая этот абсолютный разрыв, Деррида применяет сложный теологический термин *диастема*, который обозначает несоизмеримое расстояние между Богом и творением, а также между *трансцендентным* и *имманентным* бытием.

Грядущая демократия – это принципиально иная демократия, которая разрывает со всем тем, что существует до сих пор. Она создает необозримо новый мир, порядок или сообщество, «которое может возникать только при такой *диастеме*» [3, с. 96] [* 9].

«Демократия есть только то, чем она является в различении (*differance*), благодаря которому она откладывается во времени и отличается от самой себя» [4, с. 54]. «Она никогда не является наличной» [11, с. 120].

Именно поэтому, – подчеркивает Деррида, – «мы предлагаем говорить о грядущей, а не о будущей демократии, и не говорим даже о регулятивной идее демократии кантианском смысле или о демократии как утопии» [3, с. 96].

47

Обсуждая «грядущую демократию» и «новый интернационал», Деррида также исследует насущные политические проблемы. Поскольку «любая этика и политика – не важно революционная или нет, будут невозможны, немислимы, *несправедливы*, если они не базируются на уважении к другим» [3, с. 10], то Деррида маркирует три основных пункта, разработка которых укрепит существующую демократию:

1) с одной стороны, моделирование политики по территориальному принципу национального государства, а, с другой стороны, признание гостеприимства в качестве принципа дипломатических отношений.

2) с одной стороны, соблюдение равенства всех юридических субъектов, а с другой стороны, признание уникальности и неповторимости каждого конкретного субъекта.

3) с одной стороны, исполнение правила мажоритарности, а с другой стороны признание прав меньшинств [см.: 21, с. 102].

Артикуляция этих моментов, – отмечает Деррида, – еще раз напоминает, что «идея демократии включает в себя неустрашимые обязательства как по отношению к единичности конкретного члена *demos*'а, так и по отношению к универсальности закона, перед которым все граждане равны» [25, с. 22].

48

Завершая данное исследование, я предлагаю следующие *выводы*:

Прежде всего, как в ранних, так и поздних работах Деррида раскрывается в качестве публичного мыслителя, идеи которого имеют важное *этическое* и *политическое* значение. *Пристальное внимание и уважение к другому* – это *ключевой лейтмотив философии Деррида*.

Поскольку признание другого требует изменения нашего мышления, то «открывая, размыкая и дестабилизируя нынешние правовые структуры для того, чтобы сделать возможным шаг навстречу другому» [9, с. 341], деконструкция формирует новые институты, снижающие показатели насилия в обществе.

Осуществляя свою программу, деконструкция создает позитивное социальное поле. Поскольку же Рорти связывает *приватное* с «автономией личности», а *публичное* – с «реакцией

на страдания других людей», то *деконструкция*, следуя данному критерию, *принадлежит к публичной сфере*.

Таким образом, я полагаю, что *проект Деррида*, апеллирующий как к «автономии личности», так и к «социальной справедливости», *ориентирован на примирение частного и публичного*.

49

Далее. Ричард Рорти и Жак Деррида значительно ближе располагаются на карте современной философии, нежели это видится американскому коллеге.

Во-первых, «либерализм» Рорти и «этика» Деррида имеют аналогичную цель – локализовать источник моральных и политических обязательств в «естественной установке» или «реакции на страдания других».

Во-вторых, оба мыслителя признают, что жестокость – наихудшее из зол, а также подчеркивают, что для минимизации насилия необходимы социальные меры.

В-третьих, оба утверждают, что этика состоит не в поиске формальных правил, обладающих общей значимостью, а в том, чтобы конституировать нас самих в качестве субъекта ответственного выбора.

В-четвертых, оба считают, что этическое решение носит *единичный* характер; оно не может быть подведено под «всеобщее» и принимается всегда *индивидуально*.

В-пятых, оба стремятся к освобождению этики от «дискурсивного принуждения».

50

И, наконец, последнее. Если Рорти и Деррида занимают схожую этическую и политическую позицию (пусть даже по-разному артикулированную), то почему Рорти не признает Деррида своим союзником?

Я думаю, это связано с тем, что Рорти исповедует прагматический подход к политике.

Для Рорти, либеральная политика – это «работающая» политика. Она, конечно, не идеальна, но, обеспечивая разрешение текущих проблем, может быть принята как руководство к действию. Соответственно, с учетом всех *pro et contra* Рорти признает западную демократию в качестве универсального идеала.

Деконструкция также прагматична, но ... не целиком. Она опирается на «не-прагматическое» (или, точнее, «не-рортианское») определение *справедливости* как того, что *не может быть релятивизировано*, – по крайней мере, для тех, кто называет себя «мы, либералы».

Деррида подчеркивает, что «справедливость – это то, что не поддается деконструкции, ибо она делает возможной саму деконструкцию» [12, с. 20]. «Справедливость – это то, ради чего осуществляется деконструкция, т.к. без нее наш опыт остается частичным и неполным» [12, с. 21]. Это – тот горизонт, который оправдывает человеческое бытие.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. Достаточно очевидно, что Рорти стремится совместить несовместимое: универсализм демократии и ее конкретно-исторический контекст.

С одной стороны, Рорти признает, что демократия возникает в Европе в определенном историческом моменте. Демократия – это продукт западной цивилизации и потому мы не можем рассматривать ее в качестве *общечеловеческого* идеала.

С другой стороны, хотя демократия является *одной из многих* культурных традиций, Рорти объявляет ее *безусловной и превосходящей любой контекст*.

*2. Я полагаю, что Рорти не прав в отношении Деррида. Ссылаясь на Тугендхата в качестве авторитета, Рорти игнорирует тот факт, что Деррида подвергает критике позицию Тугендхата. Если бы Рорти внимательно читал Деррида, то заметил бы, что Деррида совершенно иначе понимает аргумент.

Кроме того, Рорти не учитывает еще один факт: даже избрав в качестве исходной точки ту дефиницию аргумента, которую дает Тугендхат, мы можем идти двумя совершенно разными путями: (1) применять дедуктивный (индуктивный) язык, который заранее задан, стабилен и устойчив. Такой язык используют Аристотель, Кант, Гуссерль; (2) применять «блуждающий» язык. Такой язык использует Витгенштейн в «Логико-философском трактате». Оба языка абсолютно равноценны.

*3. Даже *a prima facie* заметно, что разница между «ранними» и «поздними» работами Деррида довольно зыбкая. Например, многие статьи из *Marges de la philosophie* (1972) – особенно *Differance* и *Ousia u Gramme: замечание к примечанию из „Бытия и времени“*, – которые Рорти относит к «раннему» Деррида, явно перекликаются с *Dissemination* (также 1972) и *Glas* (1974), которые он же относит к «позднему» Деррида.

*4. «Осуществляя выбор в пользу одного, я неизбежно жертвую другим» [23, с. 68]. «Какое решение я не приму, оно никогда не будет полностью оправданным» [23, с. 70].

Однако, акцентируя неразрешимость, детерминирующую любое решение, Деррида не утверждает эскапизм. Он настаивает на необходимости делать выбор и ангажироваться в отношении последствий. Деррида подчеркивает, что мы должны принимать решение, каким бы трудным и ответственным оно ни было, ибо *только момент решения определяет рождение этического субъекта*.

До тех пор, пока мы не встретились с неразрешимым, мы не нуждаемся в действии, поступке, выборе, не нуждаемся в осмыслении своего «я», мира, бытия. А, значит, неразрешимое является тем, что конституирует наше «я» в качестве этического субъекта.

Вот почему Деррида говорит о том, что «этическое решение – это решение, которое прошло через испытание неразрешимым» [18, с. 210], и что «моральная и политическая ответственность – это то, что рождается в структуре неразрешимости» [см.: 18, с. 216].

«Неразрешимое – это не просто колебание или напряжение между двумя решениями; это и есть *опыт решения, которое оказывается гетерогенным, чуждым к порядку калькулятивного и к правилу*; этот опыт обязывает <...> предать себя *невозможному решению*. Решение, которое не прошло через испытание неразрешимым, не может быть свободным решением; оно может быть только программируемым применением или приложением калькулятивного процесса. Оно может быть законным; но оно не будет справедливым» [12, с. 24; курсив мой – Ю. А.].

*5. По мнению Деррида, «справедливость» и «закон» принадлежат двум принципиально разным порядкам. Закон – продукт социальной и политической истории; он конечен и относителен. Справедливость трансцендирует сферу социальных и политических институций; она бесконечна и абсолютна. Как *основание закона и условие возможности политики, справедливость лежит по ту сторону* самого закона и политики.

*6. Этот тезис Деррида эксплицирует в полемике с Френсисом Фукуямой, который полагает, что идеал либеральной демократии абсолютен и не подлежит деконструкции.

«Хотя какие-то современные страны, – пишет Фукуяма в работе «Конец истории и последний человек», – могут потерпеть неудачу в попытке достичь либеральной демократии, а другие могут вернуться к иным, более примитивным формам правления, вроде теократии или военной диктатуры, но *идеал либеральной демократии с точки зрения принципов улучшить нельзя*» [8, с. 9].

По мнению Деррида, напротив, «можно достаточно легко показать, что неудачи в утверждении либеральной демократии, если говорить о разрыве между фактом и идеальной сущностью, имеет место не только в так называемых примитивных формах правления, теократии и военной диктатуре <...> Такие неудачи характеризуют также – *априори* и по определению – *все демократии, включая самые старые и стабильные, так называемые западные демократии*. Здесь речь идет о самом понятии демократии <...>» [3, с. 96].

*7. Идея «грядущего» Деррида четко перекликается с концепцией «экзистенциального будущего» или «грядущего» (*Zukunft*) Хайдеггера, представленной в «Бытии и времени».

Рассматривая временность в качестве основной характеристики человеческого существования, Хайдеггер исследует феномены прошлого, настоящего и будущего. Первичным для *Dasein* Хайдеггер, однако, считает не прошлое, но «бросок-вперед», «экзистенциальное будущее» («грядущее»).

Согласно Хайдеггеру, не прошлое определяет жизнь человека, а будущее, точнее, осуществляемая субъектом проекция «себя» в будущее. Признавая конечность своего бытия, человек создает жизненный проект, цель которого – не просто реализация конкретных планов, но реализация своего «я», т. е. становление субъекта как личности.

Поскольку забота человека о себе, о ближних, о мире определяется его временностью, смертностью, конечностью, то именно в бытии-к-смерти *Dasein* раскрывает свою экзистенцию. Такой «забегающий вперед» подход-к-себе Хайдеггер называет феноменом «экзистенциального будущего» или «грядущего».

«Экзистенциальное будущее» («грядущее») – это движущий мотив человеческого бытия; феномен, который придает смысл нашему существованию. Здесь «грядущее» – это не то будущее, которое идет вслед за настоящим, а то будущее, которое созидает само настоящее.

Такое парадоксальное *присутствие будущего в настоящем*, смерти – в жизни позволяет человеку не просто задуматься о своем бытии, но изменить, откорректировать его, – т. е. *дает человеку шанс, возможность выбора*.

*8. Данная идея не есть продукт «позднего» Деррида. Она присутствует уже в книге «Письмо и различие», где Деррида, проводя деконструкцию традиционного понятия времени, говорит о «грядущем» как о *следе*:

«Это будущее <...> – это не другое время, не какой-нибудь „следующий день” после истории. Это время присутствует в самой сердцевине опыта. Присутствует не как целостное присутствие, а как *след*» [2, с. 147-148].

Принимая во внимание те аргументы, которые я излагаю в данной статье, *грядущую демократию* можно понимать как особый *путь преодоления политико-философской организации темпоральности*, – т. е. *путь, следуя которому философское дезавуирование времени оказывается всегда уже политическим, и тем самым, имеет практический эффект*.

Здесь артикуляция того, как Деррида, начиная с 1960^x годов мыслит деконструкцию метафизики, раскрывает способ тематизации *грядущей демократии*.

*9. У Деррида термин «демократия» не относится к специфическому политическому режиму; хотя он и не противопоставлен ему. Этот термин Деррида соотносит с «абсолютным будущим» («грядущим»). Такое абсолютное будущее есть *обещание*, которое «мы», – сообщество – жаждем противопоставить призраку любой детерминации общества.

Именно это *обещание* лежит в основе того, что Деррида называет «мессианством без мессианизма».

ЛИТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Декларация Независимости / Жак Деррида; [пер. с франц. В. Е. Лапицкий] // Деррида Ж. Слухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного. – СПб.: Академический проект, 2002. – С. 25-39.
2. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
3. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Жак Деррида; [пер. с франц. Б. Скуратов]. – М.: Logos altera, Esse homo, 2006. – 256 с.
4. Деррида Ж. Разбойники / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Калугин] // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 72. – С. 31-60.
5. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Ричард Рорти; [пер. с англ. С. Д. Серебряный] // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 30-41.
6. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти; [пер. с англ. И. В. Хестанова, Р. З. Хестанов]. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
7. Рыклин М. «Философия без оснований»: *Беседа с Ричардом Рорти* / М. Рыклин; [пер. с англ. М. Рыклин] // Рыклин М. «Деконструкция и деструкция». *Беседы с философами*. – М.: Логос, 2002. – С. 139-163.
8. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Френсис Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левин]. – М.: Территория будущего, 2005. – 588 с.
9. Derrida J. Acts of Literature / [Ed. by D. Attridge; transl. by P. Kamuf]. – London & New York: Routledge, 1992. – 425 p.
10. Derrida J. Admiration de Nelson Mandela: ou les luis de la reflexion // In: «Pour Nelson Mandela» / [Ed. by J. Derrida and M. Tlili]. – Paris: Gallimard, 1984. – P. 13-44.
11. Derrida J. Autoimmunity: Real and Symbolic Suicide // In: «Philosophy in a Time of Terror: Dialogic with Jurgen Habermas and Jacques Derrida» / [edit., transl. and interview. by G. Borradori]. – Chicago: University of Chicago Press, 2003. – P. 85-136.
12. Derrida J. Force of Law: The Mystical Foundation of Authority / [transl. by M. Quaitance] // Cardozo Line Review. – 1990. – Vol. 11. – № 5/6. – P. 3-26.

13. Derrida J. *Geschlecht: Difference Sexuelle, Difference Ontologique* // In: «Les Cahiers de l'herne» / [Ed. by M. Haar]. – Paris: Editions l'herne, 1983. – P. 419-430.
14. Derrida J. *Le autre cap.* – Paris: Minuit, 1991. – 186 p.
15. Derrida J. *Le dernier mot du racisme* // In: «Les artistes du monde contre l'apartheid» / [Ed. by P. Kamuf]. – Paris: Gallimard, 1983. – P. 11-35.
16. Derrida J. *Liberte au present: La Democratie ajornee* // *Le Monde de la Revolution Francaise.* – 1989. – № 1. – January. – P. 27.
17. Derrida J. *Literature and Politic* / [transl. by N. Khalaf] // *New Political Science.* – 1985. – № 15. – Summer. – P. 5-6.
18. Derrida J. *Limited Inc.* / [transl. by S. Weber and J. Mehlman]. – Evanston: Northwestern University Press, 1988. – 224 p.
19. Derrida J. *Living On: Border Lines* / [transl. by J. Hulbert] // In: «Deconstruction and Criticism» / [Ed. by G. Hartmann]. – New York: Seabury Press, 1979. – P. 75-175.
20. Derrida J. *On Cosmopolitanism and Forgiveness* / [transl. by M. Dooley and M. Hughes; ed. by S. Critchley and R. Kearney]. – London: Routledge, 2001 – 172 p.
21. Derrida J. *Negotiations: Interventions and Interviews: 1971–2001* / [transl. and ed. by E. Rottenberg]. – Stanford: Stanford University Press, 2002. – 642 p.
22. Derrida J. *No Apocalypse, Not Now* / [transl. by C. Porter and Ph. Lewis] // *Diacritics.* – 1984. – Vol. 14. – № 2. – P. 20-31.
23. Derrida J. *The Gift of Death* / [transl. by D. Wills] – Chicago: University of Chicago Press, 1995. – 115 p.
24. Derrida J. *The Politic of Friendship* / [transl. by G. Collins and G. Motzkin] // *The Journal of Philosophy.* – 1988. – Vol. 75. – № 11. – P. 632-645.
25. Derrida J. *The Politic of Friendship and Other Essays* / [transl. by G. Collins]. – London: Verso Books, 1997. – 401 p.
26. Derrida J., Duformantelle A. *Of Hospitality* / [transl. by R. Bowlby]. – Stanford: Stanford University Press, 2000. – 165 p.
27. Nancy J.-L. *The Inoperative Community* / [transl. by P. Connor]. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. – 121 p.
28. Rorty R. *Deconstruction and Circumvention* // *Critical Inquiry.* – 1984. – № 11. – P. 1-23.
29. Rorty R. *Is Derrida a Transcendental philosopher?* // *The Yale Journal of Criticism.* – 1989. – Vol. 2. – P. 205-217. [Перепечатано в: «Derrida: A Critical Reader» / [Ed. by D. Wood]. – Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers Inc., 1992. – P. 235–246 (цит. по данному изданию)].
30. Rorty R. *Is Derrida a Quasi-Transcendental philosopher* // *The Yale Journal of Criticism.* – 1995. – № 1. – P. 175-200.
31. Rorty R. *Philosophy as a Kind of Writing: An Essays of Derrida* // *New Literary History.* – 1978. – № 10. – P. 141-160.
32. Spivak G. Ch. *The Post-Modern Condition: The End of Politic?* // Spivak G. Ch. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* / [Ed. by S. Harasym]. – New York & London: Routledge, 1990 – P. 17-34.
33. Tugendhat E. *Self-Consciousness and Self-Determination.* – Cambridge, MA: MIT Press, 1986. – 231 p.