

Ефремов Н.Н.,
к.ф.н., доцент кафедры теории культуры, этики и эстетики
факультета философии и культурологии
Ростовского государственного университета,
г. Ростов-на-Дону, Россия

ВЫЙТИ ЗА РАМКИ ЭПОХИ И ОСТАТЬСЯ В НЕЙ: Ж. ДЕРРИДА И НАСЛЕДИЕ 60-Х (ОТ ПЕРЕВОДЧИКА)

Представленный ниже текст является показательным для Ж. Деррида, поскольку диалогичная форма выражения мыслей в наибольшей степени совпадает с общим духом его мировоззренческой позиции. Он беседует с Элизабет Рудинеско (историком по образованию, преподавателем Практической школы высших исследований, автором многочисленных работ по философии и психологии), которая на протяжении многих лет являлась его ученицей и соратницей, несмотря на то, что первоначально, когда они только познакомились в 1970 году на коллоквиуме, организованном «Нувель критик», журналом Французской компартии, она подвергла критике его взгляды.

Речь идет о 60-х годах, периоде, когда были сформированы основные революционные идеи Европы середины XX века не только в политике, но и во всем комплексе гуманитарных знаний. Это было время бурных событий в университетской среде, а в мае 1968 года и подлинного восстания, когда к студенческой молодежи присоединились «синие воротнички» и левацки настроенные молодые рабочие.

Также как в свое время буржуазные революции не смогли бы свершиться, если бы им не предшествовали революции в сознании, так и в 60-е годы до известных событий появилось большое количество поистине знаковых теоретических работ, которые стали «естественным фоном» для всплеска социальной и идеологической революционной активности. Нужно вспомнить, что в это время (скажем, в 1967 году) вышли три книги самого Ж. Деррида: «Голос и явление», «Письмо и различие» и «О грамматологии». В ближайшие годы появились: «Слова и вещи» М. Фуко, «Сочинения» Ж. Лакана, «Нулевая степень письма» и «Критика и истина» Р. Барта, «Печальные тропики», «Первобытное мышление» и «Мифологические» К. Леви-Стросса...

Они представили разные проекты критики метафизики как типичного воплощения диктата Разума. Вместе с тем авторы в той или иной ситуации столкнулись и с проблемой того, что критика разума должна быть оформлена в языке, построенном на принципах этого же разума. В некоторых случаях это приводило к непреодолимым препятствиям и краху новаторства. Но в целом осознание этой специфики познавательной ситуации со всей остротой поставило вопрос о том, что это действительно «разум, познающий свои пределы».

Вообще европейская духовность в XX веке остро рефлексировала на изменение культурной ситуации. Причин для этого много, вспомним хотя бы «Слова и вещи» М. Фуко. Колоссально разросшийся слой посредников и промежуточных звеньев, затрудненность в связи с этим коммуникаций в культуре, невообразимое умножение форм деятельности и т.д. привели к такому подавляющему исследователей разнообразию, что под вопрос была поставлена сама картина культуры и основные принципы ее формирования. Классическая (Просвещенческая) картина мира и места человека в нем и *рацио* как принцип ее формирования были подвергнуты многообразным «испытаниям на прочность», причем особой заботой был именно поиск посредников и предпосылок познания и сознания.

Во Франции 60-х годов наиболее распространенной была тема конца философии (метафизики), которая у разных авторов преображалась в конкретную проблематику: у Ж.-П. Сартра и в марксизме – в проект перехода от теории к политической практике, у Л. Альтюссера – в концепцию «теоретического антигуманизма», противостоящего идеологическим конструкциям, у К. Леви-Стросса – в критику этноцентризма и т.д. Позиция Ж. Деррида была особенной и, как для каждого из авторов, она была связана с неповторимым личностным

преломлением самых разных теоретических влияний и жизненных ситуаций. На него повлияли: Гуссерль, Фрейд, Левинас, Ницше, Хайдеггер, заинтересованно пропущенное через себя толкование священных еврейских текстов, многообразная авангардистская литература. В середине 60-х годов структурализм оказал на него колоссальное воздействие, поскольку произвел фактический переворот в философской ситуации, что в целом способствовало стремлению к глобальному переосмыслению человека и его мира.

Ж. Деррида прошел нестандартный жизненный путь, начиная с того, что работал в очень необычных местах, большинство лет провел под знаком некоторой маргинальности, путешествуя между США и Францией. Вначале своей сознательной карьеры он хотел стать писателем, потом – философом, но стал и тем, и другим и вообще можно сказать, явился одной из самых нестандартных личностей в европейской культуре второй половины XX века. После трех программных книг, вышедших в 1967 году, его заметили, а позже появляются «Рассеяние», «Границы философии», «Позиции», которые заставили заговорить о нем все громче и громче.

Предлагаемый ниже текст является первой главой издания: Derrida J., Roudinesco E. *De quoi demain... Dialogue*. Paris, Fayard, Galilée, 2001. Он дает наглядное представление о широком круге проблем, затронутых в связи с переосмыслением наследия 60-х, а также о самой непростой манере изложения автором своих идей.



**Жак ДЕРРИДА, Элизабет РУДИНЕСКО
ИСКАТЬ СВОЕ НАСЛЕДИЕ**

Элизабет Рудинеско: Прежде всего, я хотела бы вспомнить прошлое, нашу общую историю. Сегодня стало хорошим тоном отвергать мыслителей эпохи 60-х годов и признавать тех, которые считают обязательства по отношению к ним «надуманными» или, что еще хуже, испытывают в связи с этим некое «раскаяние». Произведения той эпохи, отмеченные особой ситуацией связи со «структурализмом», они нередко упрекают в чрезмерном, искусственном завышении значения духа восстания, культа эстетизма, привязывании к определенному формализму языка, отклонении от демократических свобод и в глубоком скептицизме с точки зрения гуманизма. Мне кажется, что этот остракизм бесплоден, и к осмыслению нашей эпохи нужно подойти совсем в другой манере. Она состоит в «поиске своего наследия» и, согласно Вашей собственной манере выражаться, предполагает «не соглашаться со всем, но и не сотворять *tabula rasa*».

Вы унаследовали самые значимые произведения второй половины века. Многие из них явились следствиями мыслительных систем, отвергнутых сегодня. Эти произведения «деконструированы»¹ Вами, и среди них можно назвать работы Клода Леви-Стросса, Мишеля

¹ Употребленный Жаком Деррида в первый раз в 1967 году в работе «О грамματοлогии», термин «*деконструкция*» является отпечатком архитектурного мышления. Он означает свержение или разложение структуры. В своем дерридианском определении он вновь отсылает нас к работе бессознательной мысли («нечто деконструирует само себя») и заключается в разрушении мыслительной системы, построенной на принципе гегемонизма (или доминирования), но без стремления разрушить ее окончательно. Деконструировать – это, в некотором роде, сопротивляться тирании Единственного, Логоса, метафизики (ее западного типа) в языке, в том же самом языке, в котором она выражается, с помощью того же самого материала, который мы перемещаем и который мы «беспокоим» в

Фуко, Луи Альтюссера, Жака Лакана¹. С ними и посредством их жизненного духа, исходя из их трудов, Вы «самовыражаетесь» (Вы любите этот глагол). Вы предаетесь комментаторской работе с текстами, со всей строгостью потребовавшей изучения наставлений Эдмонда Гуссерля, Мартина Хайдеггера и Эммануэля Левинаса.

Именно в это время, приблизительно в 1967 году, я начала читать Ваши книги, а именно «О грамматологии» и «Письмо и различие», впрочем, как и все студенты-филологи моего поколения, которые интересовались литературой авангарда, структурной лингвистикой, бравшей начало от Фердинанда де Соссюра и Романа Якобсона. Привлекавшее нас разрушение авторитетов состояло в утверждении того, что человеческий субъект определяем языком, символическими функциями или через судьбу «буквы», означающего или еще через внутреннее письмо в вербальной форме и, наконец, через существование бессознательного во фрейдовском смысле. Полностью уважая политическую ангажированность Жана-Поля Сартра, наше поколение критиковало его стремление атаковать в лобовую вопрос о роли бессознательного в формировании субъекта, а также его гуманизм, основанный на понимании «полного» субъекта, прозрачного самому себе.²

Впоследствии, а именно во время второго colloquium в Клюни, организованного весной 1970 «Нуфель Критик», журналом Коммунистической партии Франции, я Вас раскритиковала, поскольку посчитала «неверным» тому наследию, которое Вы деконструировали.³ Моя позиция состояла в том, что я хотела быть верной ему, но не догматичной. Впоследствии, я почувствовала себя более близкой к Вам и подумала, что Вы были правы, заставляя произведения говорить изнутри их самих, поверх их страниц, их пробелов, их пометок, их противоречий, не ища при этом путей их умерщвления. Вот откуда идея, что лучший способ быть верным наследию, это стать неверным ему, так сказать, не просто получать его, следуя исключительно букве, его тотальности, а, напротив, осваивать его через его недостатки, улавливая в нем «догматический элемент». «Я чувствую себя наследником, верным наследию настолько, насколько это возможно», - говорили Вы при встрече в 1983 году⁴. Таким же образом по поводу Левинаса Вы утверждали, что он «находится одновременно в состоянии верности и неверности по отношению к онтологии»⁵.

соответствии с целями текущих реконструкций. Деконструкция – это «то, что случается» и о чем мы не знаем, придет ли оно к предназначению или нет. Жак Деррида присваивает ей в целом грамматическое использование, тогда этот термин означает приведение в беспорядок словесной конструкции фразы. См., например, «Письмо японскому другу» (1985) в книге «Psyché. Invention de l'autre. Paris, Galilée, 1987. P. 387-395. В большом словаре Эмиля Литре можно прочитать: «Современная эрудиция свидетельствует, что в краю неподвижного Востока язык неожиданно «выскакивает» к своему совершенству, деконструированный и возвышенный именно ею, в единственном соответствии с естественным изменением человеческого духа».

¹ *Lévi-Strauss C.* Tristes tropiques. Paris, Plon, 1955; *Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique (1961). Paris, Gallimard, 1972; *Foucault M.* Les mots et les choses. Paris, Gallimard, 1966; *Althusser L.* Pour Marx. Paris, Maspero, 1965; *Lacan J.* Écrits. Paris, Seuil, 1966.

² См. на эту тему: *Roudinesco É.* Généalogie. Paris, Fayard, 1994 и *Dosse F.* Histoire du structuralisme, 2 vol. Paris, La Découverte, 1992.

³ Этот colloquium объединял интеллектуалов всех тенденций, а, в более узком смысле, писателей, близких трем журналам: “Tel Quel”, “Change”, “Action Poétique”. На нем я представила сообщение, в котором показала, что тезисы Деррида были вдохновлены хайдеггеровским видением архаичности, близким к позициям Карла Густава Юнга. Я рассказала этот эпизод в моей книге «История психоанализа во Франции» Том 2 (1986), Париж, издательство Fayard, 1994, стр. 544-545. См. также написанное мной исследование «Бессознательное и его литература», Париж, Mame, 1975. Жак Деррида ответил мне в сборнике “Positions”, Париж, Minuit, 1972.

⁴ *Derrida J.* Points de suspension. Paris, Galilée, 1998, p.139. См. также: Rencontres de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, nationalités, déconstructions. // Cahiers intersignes, №13, 1998.

⁵ *Derrida J.* Violence et métaphysique (1964) в : L'écriture et la différence. Op. Cit.

Истинные противники мысли эпохи, о которой идет речь, появились позже, в 1986 году, когда Люк Ферри и Ален Рено опубликовали книгу, имевшую большой отзвук, это была «Мысль 68»¹.

В некотором смысле сегодня Вы являетесь последним наследником этой, так плодотворно проявившей себя мысли. Осмелюсь сказать, что практически Вы и являетесь ею, *ее выжившим представителем*, поскольку за исключением Леви-Стросса, все остальные протагонисты этой сцены уже ушли из жизни. И все складывается так, как если бы, посредством деконструкции, Вы пришли к тому, чтобы оживить их и заставить говорить, но не как идолов, а как носителей живого слова.

Иначе, без сомнения, можно сказать, что Вы одновременно являетесь наследником верным и неверным, В сегодняшнем мире Вы взяли на себя роль универсального интеллектуала, который имел место когда-то, начиная от Золя, а потом, уже совсем недавно, от Сартра. При таком взгляде Вы воплощаете новую форму диссиденства, которую Ваше слово и Ваши книги (переведенные более чем на сорок языков) несут от одного конца света до другого. Короче, я позавидовала, и не смола сказать сразу, что Вы одержали триумфальную победу.²

С этой точки зрения у меня иногда складывается впечатление, что сегодняшний мир стал похож на Вас и ваши концепты, что наш мир деконструирован и является дерридианским с точки зрения размышления, как образ в зеркале, как процесс децентрализации мысли, психизма и историчности, претворению в жизнь которого Вы отдали достойную дань.

Жак Деррида: Верный и неверный одновременно, как Вы правы! Я часто вижу себя проходящим перед зеркалом жизни, как силуэт сумасшедшего (одновременно комичного и трагичного), который убивает себя для того, чтобы быть неверным через обладание духом верности. Следовательно, я готов следовать за Вами, правда, кроме того, что касается намека на триумф. У меня вовсе нет того ощущения победы, как у Вас. И я говорю это не из-за вежливости или скромности. Без сомнения, интеллектуальный пейзаж несколько изменился. Без сомнения, мы, видите ли, немного запыхались, но давайте не будем ничего преувеличивать, а именно зачастую патетические, испуганные или безнадежные потуги наших противников обратиться к «официальным источникам», с целью *дискредитации* любой ценой не только моей работы, но и всей конфигурации, к которой она принадлежит (ситуация осложняется еще тем, что у меня печальная привилегия – притягивать наиболее угрожающую и ожесточенную агрессивность). Без сомнения, появились и признаки, которые свидетельствуют о некотором признании моей позиции (правда, иногда также и тревожащие). Но как при этом говорить о некоем «триумфе»? Нет, он, может быть, и вовсе нежелателен. Чтобы вернуться к отправной точке и сопровождать Вас в нашем диалоге, я рискнул бы высказать несколько общих соображений относительно понятия наследования.

Я всегда узнавал себя в фигуре наследника, когда речь шла о жизни или о работе мысли, и все более и более чувствую себя в этом качестве, причем в манере все более и более обращенной на себя такового, и зачастую счастлив этим. Чтобы со всей настойчивостью объяснить себя в связи с этим понятием или с самой фигурой «удостоверенного посланника», я пришел к мысли о том, что вдали от обеспеченного комфорта, который мы мало помалу ассоциируем с этим словом, наследник должен всегда отвечать на некий двойной наказ. Это как бы «противоречивый вызов в суд»: прежде всего, нужно знать и уметь *вновь утверждать* то, что исходит от ситуации, называемой «до нас» и то, что, следовательно, мы получаем еще до того, как начинаем его искать и ведем себя как свободный субъект. Да, *нужно* (и вот это «нужно» внесено в полученное наследство), нужно все делать для того, чтобы присвоить прошлое, о котором мы знаем, что оно остается в неприисваемой глубине, пусть даже бы речь шла, между прочим, о философской памяти, о старшинстве языка, культуры и о преемственности в общем смысле. «Утверждать вновь» – что это означает? Не только

¹ *Ferry L. et Renaut A. La pensée 68. Paris, Gallimard, 1986.*

² Жак Деррида является автором немногим более пятидесяти книг, к которым я добавляю многочисленные предисловия и статьи в коллективных работах. Он также принимал участие приблизительно в сотне встреч.

соглашаться с этим наследством, но вновь представить его по-другому и утвердить в жизни. Вовсе не искать его, но искать то, как сохранить его в жизни (поскольку, прежде всего, наследование характеризуется тем, что не мы выбираем наследие, а оно само нас неистово избирает).

В глубине своей жизнь, бытие-через-жизнь определяются посредством внутреннего напряжения наследования, этой реинтерпретации основной мысли дара и преемственности. Это «вновь-утверждение», которое одновременно и продолжает, и прерывает, по крайней мере, на выбор, на отбор, на решение. Свое *как* против такого же другого: подпись против подписи. Но я не пользовался бы ни одним из этих слов, не обставив их кавычками и предосторожностями. Начав со слова «жизнь». Нужно было бы помыслить о жизни, начиная с наследования, а вовсе не по-другому. Нужно было бы, следовательно, отправляться от формального и очевидного противоречия между пассивностью получения наследства и решения, принятого при произнесении слова «да», потом при отборе, фильтровании, интерпретировании и таким образом трансформировании; не оставлять нетронутым, невредимым, - не оставлять *кроме*, даже если мы говорим, - уважать до всего. И после всего. Не допускать этого «кроме»: спасать, может быть, еще, на некоторое время, но без иллюзии об окончательном избавлении.

Но Вы хорошо видите, почему я так чувствителен к тому, что Вы сказали об отсутствии или воздержании от любого умерщвления. Я всегда запрещен для себя самого (насколько это возможно, конечно) и настолько «радикален» и несгибаем, насколько должен «быть деконструкцией», т.е. обязан ранить или умерщвлять. И всегда при этом вновь утверждая наследие, которое может позволить избежать такого умерщвления. То же и для момента (и это другая сторона двойного предписания), когда это же наследие, для того чтобы спасти жизнь (в ее оконченном времени), повелевает реинтерпретировать, критиковать, перемещать, так сказать активно вмешиваться для преобразования, достойного этого имени, для того, чтобы нечто случилось как событие истории, как непредвиденное-которое-должно-наступить.

Мое желание напоминает желание влюбленного в традицию, который одновременно хотел бы быть и освобожденным от консерватизма. Представьте себе сумасшедшего от прошлого, сумасшедшего от абсолютного прошлого, который не будет больше настоящим прошлым, прошлым по средствам, по чрезмерности бездонной памяти – но сумасшедшего, который и опасается стремления к прошлому, любования им (*le passéisme*), ностальгии, культа памяти. Таким образом, двойное предписание противоречиво и неудобно для наследника, особенно такого, который не является тем, которого мы традиционно называем «наследник». Но ничто не является возможным, ничто не имеет интереса, ничто не кажется мне желаемым без него. Он требует одновременно два действия: предоставить жизнь ей самой, оживлять, приветствовать жизнь, «позволять жить» в самом поэтическом смысле, том, который мы, увы, превратили в слоган. Уметь «позволять» то, что хочет сказать само выражение «позволять», одно из самых прекрасных, наиболее рискованных, самых необходимых из тех, которые я знаю. Находящееся совсем рядом с непринужденностью, даром и прощением¹. Эксперимент «деконструкции» никогда не идет без этого, без любви, если предпочитаете это слово. Она начинается с того, что отдает дань уважения тому из мира вещей и тому из мира людей, кому я сказал бы что он «ополчается». «Ополчаться» – это очень обольстительная, очень непереводаемая *манера* во французском языке, не находите ли Вы?

Эта «манера», способ делания ведет к деконструкции, которая ополчается, которая заставляет ополчаться, которая позволяет ополчаться в том, что она понимает и берет², учитывая то, что она увлекается этим всем. Отсюда следуют ограничения для понятия (*concept*). Понятие в латинском языке или во французском, впрочем как и в немецком (*Begriff*), обозначает действие взятия, это, так сказать, «наложение ареста на имущество». Деконструкция осуществляется для того, чтобы быть гиперпонятийной, разумеется, она таковой и является в

¹ Игра слов l'abandon, le don, le pardon (прим. переводчика).

² Игра французских слов *comprendre* и *prendre* (прим. переводчика).

действительности, она производит великое потребление понятий, которых она производит столько же, сколько наследует – но это происходит единственно до точки, где некоторое мыслящее письмо (*écriture pensante*) превышает понятийное взятие или овладение. Тогда она пытается помыслить границу понятия, она терпит испытание его излишком, она влюблено позволяет ему превышать. Это как бы экстаз понятия: мы им наслаждаемся вплоть до выхода за его пределы.

В «деконструкторских» текстах (иногда, вероятно, являющихся излишне страстными), которые я написал по поводу авторов, названных Вами, всегда есть момент, где я искренне провозглашаю восхищение, долг, признание и необходимость быть верным наследию с целью его реинтерпретировать и бесконечно переутверждать. Так сказать, в соответствии с моими «рисками и опасностями», моим способом отбора. Это меня не восхищает и я никогда об этом не говорил специально, кроме того случая, если какая-нибудь полемика (к которой я, впрочем, никогда не проявляю инициативы сам) меня к этому принуждает, но и тогда я стремлюсь бросать реплики, ограничиваясь внеличными соображениями или общим интересом. Если наследие и дает нам противоречивые уроки (получать и все-таки искать; принимать то, что сотворено до нас, и все-таки его интерпретировать и так далее), так это лишь свидетельство того, что оно поощряет наше стремление к завершенности, совершенству (*finitude*). Наследует только «совершенное» существо и его стремление к совершенству его же и обязывает. Оно обязывает его получать то, что является более великим, более старым и более могучим, более прочным, чем он сам. Но то же самое стремление к совершенству обязывает и выбирать, предпочитать, жертвовать чем-либо, исключать, ниспровергать. И именно для того, чтобы ответить на призыв того, что предшествовало, чтобы ему ответить и чтобы посредством его ответить, под его именем как под именем другого. Понятие ответственности не имеет больший или меньший смысл по отношению к опыту наследования. До того как говорить о том, что мы ответственны за то или иное наследие, нужно знать, что, в общем, ответственность («отвечать на», «отвечать для», «отвечать в чистом смысле этого слова») нам прежде «ассигнована» с той или с другой стороны как наследие. Мы ответственны перед тем, что происходило до нас самих, но также и перед тем, что находится в процессе становления и, следовательно, перед самими собой. Здесь «перед» - два раза, «перед» - это то, что наследник *должен* всем, он дважды «введен в долг». Ведь речь всегда идет о некотором роде анахронии: предшествовать во имя того, кто нас опережает, и опережать само это имя! Изобретать новое имя, обозначать по-другому, каждый раз особым образом, но во имя имени завещанного, если это возможно!

Этот двойной закон подтверждается, когда речь идет о годах, близких к 1970-му, на которые Вы обратили внимание. Конечно, мы могли бы найти другие примеры в предшествующих философских размышлениях (*pensées*), речь идет о Платоне, Декарте или Канте, о Гегеле или о Хайдеггере. Но я счастлив, что беседа началась таким образом, что Вы по привилегии ведущей выбрали те, которые для нас являются общими. Продолжим ее, пунктирно отмечая некоторые моменты пересечения во времени наших взаимных маршрутов.

Действительно, в конце 1960 годов для меня речь шла о том, чтобы наследовать (я хочу сказать – отвечать на наследство), соответствуя моменту истории, когда великие произведения уже были созданы и представлены в поле философии. Я не говорю только о Гуссерле или Хайдеггере, но и о тех, кто более близок к нам – во Франции, о Левинасе, Лакане, Леви-Строссе и о еще более близких Фуко, Альтюссере, Делезе и, конечно, о Лиотаре. Даже если это может напоминать эклектизм (но во всем этом не было темноты эклектизма), речь идет, по правде говоря, о другом выражении близости (оно еще ждет того, чтобы быть определенным), которую мы чувствуем лучше и даже несколько излишне акцентируем на ней внимание, живя за границей, а не во Франции. Я чувствую себя в очень глубоком соответствии с духовным движением каждого из них, каким бы разными они ни были. Вот почему, если мы хотим проследить мои тексты на этот предмет, то всегда с самого начала найдется момент, когда я указываю на союз. И я заключаю его со *всеми* теми, кого мы только что назвали.

Это также верно по отношению к тому, что Вы назвали «системой». Я начал писать между 1962 и 1966 годами, когда структурализм был не единственным вариантом систематической

мысли, но новой мыслью о системе, о системной форме (*forme systématique*) с преобладанием лингвистической модели у Леви-Стросса и Лакана, которая ими усложнялась, поскольку каждый предназначал эту модель по собственному усмотрению. В тот момент я чувствовал, конечно, плодотворность и легитимность этого шага, позволяющего ответить на эмпиризмы, позитивизмы или другие эпистемологические «препятствия», как мы часто говорили в то время. Но я не осознавал тогда цену, которую будет необходимо заплатить, для того, чтобы преодолеть определенную наивность, повторы ранее вызывавших ликование (*jubilatoire*) старых философских ходов и приемов, немного сомнамбулическое подчинение истории метафизики, в которую я был вовлечен. Это нужно было сделать для того, чтобы расшифровать ее программу, возможные комбинации, все возможности, которые, на мой взгляд, уже исчерпаны, «устали». Вместе с тем я боялся дать себе отчет в том, что новая исследовательская программа может стать стерилизующей, привести к низвержению не только всего догматического. Через «разрушение», ниспровержение, о котором Вы только что говорили. Примечательно, что при этом я думал о непознаваемости или о *практическом* отрицании некоторого количества мотивов, например, прерывистости и непрерывности в истории, перехода от систематизирующей силы к другой и так далее. В тот момент я с предосторожностью, но явственно настаивал на мотиве *силы*, которую структурализм рисковал нейтрализовать. И эта связь силы и истории мне казалась достойной того, чтобы быть принятой во внимание.

Каждый раз деконструктивный ответ на произведения таких авторов как Фуко, Леви-Стросс или Лакан был разным. И разным с каждым текстом. Я почти никогда не писал о том или ином авторе *в целом* и не трактовал *тотальность* всего, им написанного, как если бы оно было гомогенным. Что мне кажется важным, так это, скорее, распределение сил и мотивов в том или ином произведении и распознавание среди них того, что является определяющим, а также тех, которые выступают вторичными, выглядят отрицаемыми. Там я также старался (то, что я силюсь делать каждый раз) уважать идиому¹ или так сказать «особенность подписи». Общая для этих авторов структуралистская идиоматика была каждый раз воплощена в разном стиле, в определенном месте или в совокупности изучаемых гетерогенных лингвистических явлений. Для каждой я хотел обнаружить то, что Вы назвали «*догматическим моментом*» – осадок доверчивости – для того, чтобы его «деконструировать», полностью уважая структуралистские требования. Я никогда ничего не сказал против структурализма как такового.

Э.Р. Напротив, в 1963 году Вы написали прекрасную фразу в «Силе и обозначении»: «Если однажды структуралистское нашествие ретируется, покинув свои произведения и свои знаки на пустынных пляжах нашей цивилизации, оно станет вопросом для историка идей»². Это было данью уважения: в день, когда структурализм исчезнет как творящая сила, нужно будет не только сокрушаться о нем, но также и определить его место в истории цивилизации...

Ж.Д. У меня слабость к таким действиям. Именно поэтому я вернулся к вопросу умерщвления: я не хотел бы этого, ни в каком случае. Если в пылу полемики здесь или там это оказывается нужным – я заранее сожалею о том, что деконструкция служит тому, чтобы умалять достоинства, ранить или преуменьшать силу или необходимость движения. Вот откуда эта ситуация, описанная сейчас Вами: в тот или в другой момент процесса заключаются альянсы - и я сам себя нахожу, объединенным с Лаканом или Фуко, ясно и в определенных контекстах. Зловещая гримаса гротескной книги, каковой была в действительности «*La Pensée 68*» (Нужно ли действительно еще говорить о ней? Как Вы полагаете?) наглядно разделила лагерь, сформировавшиеся по отшению к наследию 60-х. Иногда мне случалось намеренно умалчивать мое отношение к взгляду, тому или другому моменту мысли Лакана или Фуко, зная

¹ Идиома – это частный язык и ее понятие отсылает в широком смысле к манере самовыражаться, принадлежащей эпохе, социальной группе, личности. Следуя Жаку Деррида, «идиоматика есть собственность (свойство), которое мы не можем присвоить себе. Она обозначает Вас, не принадлежа Вам. Она возникает только как другой и возвращается к Вам только как вспышки сумасшествия, которые собирают воедино жизнь и смерть» *Derrida J. Points de suspension*. Op. cit., p. 127.

² См.: *Derrida J. L'écriture et la différence*, op. cit.

при этом, что, несмотря на все, например, перед обскурантистскими наступлениями я остаюсь на их стороне в общем движении того, что мы называем опытом или потребностью в мысли.

Вот почему идея наследования содержит в себе не только переутверждение и двойное предписание, но и в каждый момент в разном контексте, - фильтрацию, выбор, стратегию. Наследник – это не только тот, кто получает, это тот, кто выбирает, кто пытается решать. Это очень ясно выражено в «Призраках Маркса»¹. Любой текст гетерогенен. Наследие в широком, но точном смысле, который я придаю этому слову, это «текст». Естественно, самоутверждение наследника состоит в формировании его собственной интерпретации текста, в способности выбирать. Он распознает способ критики, он дифференцирует – и это то, что объясняет подвижность альянсов. В некоторых ситуациях я исхожу из Лакана против других, в других ситуациях я возражаю Лакану. И я не вижу в этом никакого оппортунизма и релятивизма.

Э.Р. Тема врага, друга и противника, – более углубленно Вы ее исследуете в семинаре, посвященном деконструкции книги Карла Шмита². Вы подчеркиваете, что, следуя Шмиту, политическая дискриминация исходит из различия между другом и врагом. Без этой дискриминации нет и политики. Ей Вы противопоставляете иную концепцию политики, более фрейдистскую по характеру, такую, которая «записывала бы ненависть в скорбь наших друзей»³. И Вы цитируете знаменитую историю о неприступных людях, заимствованную Фрейдом у Шопенгауэра. Они как дикобразы, которые отказываются тесниться друг к другу для того, чтобы противостоять холоду. Ведь их иглы их же и ранят. Обязанные все же вновь и вновь прижиматься друг к другу в морозное время года, они оканчивают тем, что находят подходящую дистанцию между притяжением и отталкиванием, между дружбой и враждой. Мне кажется, что необходимо в некотором роде провести различия. Те, с которыми Вы «самовыражаетесь» в ходе деконструкции являются близкими Вам, «другие» не являются таковыми. Они ищут способ разрушить, а не искать наследство.

В одно и то же время я восхищаюсь великими мыслительными системами и храбростью их ниспровержений, а, следовательно, и деконструкций, которые они развертывают. Вот почему, когда до 1968 года я изучала литературу в Сорбонне, я читала в одно и то же время Ваши тексты и тексты эти «других». Впоследствии я действительно нашла себя во фразе, произнесенной Лаканом в ответ Люсьену Голдману, который подчеркивал, что историю творят люди, но не структуры. В такой манере Голдман комментировал слоган Мая⁴, который был написан на доске объявлений Сорбонны: «Структуры не выходят на улицы». Лакан отвечал: «Если события Мая что-либо и доказывают, так это то, что на улицу вышли именно структуры»⁵.

Тексты Ваши и так называемых «структуралистов» (Лакана, Фуко, Барта, Альтюссера, Леви-Стросса) служили тогда тому, чтобы критиковать «политических противников», усматривая их в стенах старой Сорбонны. Они ни за что не хотели говорить о современной литературе, о лингвистике и еще менее о психоанализе. Мне, например, вспоминается (и я

¹ См.: *Derrida J. Spectres de Marx*. Paris, Galilée, 1993, а также главу 7 «Дух Революции» в кн.: *Derrida J., Roudinesco E. De quoi demain... Dialogue*. Paris, Fayard, Galilée, 2001.

² См.: *Derrida J. Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994. P. 93-129. *Schmitt C. La notion du politique, théorie du partisan*. Paris, Flammarion, 1992. Карл Шмит (1888 – 1985) – немецкий юрист. Ученик Макса Вебера, он принимал участие в политической жизни своей страны в конце Веймарской республики и начале гитлеровского режима. В 1936 году под угрозой расправы со стороны SS отказывается от активной политической деятельности. Задержанный представителями войск союзников в 1945, подвергался судебному преследованию по обвинению в связях с нацизмом, но позже был оправдан в связи с отсутствием состава преступления

³ *Derrida J. Politiques de l'amitié*. Op. Cit. P. 145. См. также: *Freud S. Actuelles sur la gerre et la mort* (1915) в *Oeuvres complètes*, X111. Paris, PUF, 1988. P.125 – 137. Его же *Psychologie des masses et analyse de moi* (1921) там же XVI, Paris, PUF, 1991. P. 1 – 83

⁴ Май 1968 года, когда студенческие волнения достигли своего апогея (прим. переводчика).

⁵ *Lacan J. Intervention sur l'exposé de Michel Foucault (1969) // Littoral*, 9, juin 1983. Конференция Фуко, прошедшая во Французском обществе философии, имела в качестве названия «Что он есть – автор?». Она воспроизведена в: *Dits et écrits, I, 1954-1969*. Paris, Gallimard, 1994. P. 789 – 821.

рассказала об этом в книге «Генеалогии») как «владелец» кафедры лингвистики Андре Мартине отказывался даже упоминать имя Романа Jakobson, своего «врага» и как его ассистенты, наши «мэтры» ему в этом повиновались. Вы и другие, подобные Вам, являетесь воплощением Революции, той революции, которая в научном плане провозгласила себя как структуры (и их деконструкцию), но которая имела и политические обязательства: и, прежде всего, свободу произнесения запрещенных имен перед лицом мандаринов и их слуг. Это вещи, которые наши консерваторы забывают сегодня, когда мечтают реставрировать древнюю республиканскую школу. Нужно ли без сомнения поддержать в этой ситуации то, что она имеет прогрессистского? Ведь никогда не нужно забывать насколько в известных моментах она смогла быть и откровенно реакционной.

Позже я смогла уловить манеру, в которой Вы деконструировали мыслительные системы внутри такого критического пространства, которое их не разрушало, но заставляло жить по-другому. Примечательно, что я думаю о двух исключительно важных выступлениях.

Одно касается главы в седьмой части «Печальных тропиков», озаглавленной «Урок письма». Описывая жизнь и нравы индейцев Намбиквара, некочевого племени западной Бразилии, среди которых он жил¹, Леви-Стросс показывает как письмо вторгается в индейскую группу, члены которой, тем не менее, не знают его правил, поскольку вождь использует нарисованные на бумаге линии в качестве средства, заставляющего членов своего племени думать, что он обладает способностью общаться с белыми. Таким образом, Леви-Стросс делает вывод, что письмо оказывается инструментом колонизации, насилия, эксплуатации, кладет конец природному состоянию, основанному на превалировании живого цельного слова и полном отсутствии представления о возможности потери аутентичности. Со своей стороны я рассматриваю «Печальные тропики» как одну из самых лучших книг второй половины века за ее стиль и ту меланхолию, которая, ее оживляет, а также за манеру, в которой он перемешивает автобиографию, теоретическое размышление и приключенческий рассказ. Я открыла для себя и полюбила это произведение тогда, когда была еще очень молодой, и оно сыграло для меня роль политического пробуждения перед лицом вопроса о колонизации в целом.

Очевидно, эта книга затронула и очаровала также и Вас, поскольку Вы посвящаете ей восхитительные страницы. Но, кстати, высказываясь по поводу «порока письма», Вы приближаетесь к антиколониалистской позиции Леви-Стросса, который растворяет возникновение письма в насилии, совершаемом по отношению к субъекту; позиции, сформулированной еще Руссо. В своем «Эссе о происхождении языков» последний, по существу, приговаривает письмо, поскольку оно есть как бы деструкция «полноты бытия» и истинная болезнь слова: некое «опасное дополнение». Продолжателю Руссо Леви-Строссу Вы противопоставляете идею, что его протест против письма является всего лишь своим иным этноцентризмом, мучимого иллюзией возможности происхождения живого (целостного) слова как источника натуралистической или освободительной этики. Таким образом, цивилизация письма напрасно подозреваема этнологией в том, что она внесла вклад в вымирание народов, называемых «бесписьменными». Следуя Вам, это положение могло бы быть знаком оттеснения (отталкивания) следа и буквы (во фрейдовском понимании этих терминов), для которых необходима деконструкция с целью понимания механизма их обозначения.

Ваше второе выступление² касается манеры, в которой Фуко комментирует знаменитый пассаж «Размышлений» Декарта о природе безумия³. В своей «Истории безумия в

¹ Derrida J. *La violence de la lettre. De Lévi-Strauss à Rousseau*. В книге: *De la grammatologie*. Op. cit. См. также: Lévi-Strauss C. *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, Société des Américanistes, 1949; *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), La Haye, Mouton, 1967.

² Derrida J. *Cohito et histoire de la folie* (1963) в кн.: *L'écriture et la différence*. Op. cit.

³ «И как я могу осмелиться отрицать, что эти руки и это тело должны принадлежать мне, если это только лишь «может быть». Я сравниваю себя с некоторыми безумцами, мозг которых настолько замутнен и затемнен парами черной желчи, что они постоянно уверены в том, что они короли, поскольку являются очень бедными; что они одеты в золото и пурпур, поскольку абсолютно голы или что они представляют себя кувшинами или имеющими тело из стекла? Ну и что! Это сумасшедшие, и я не был менее

классическую эпоху» он отделяет у Декарта упражнение в безумии от упражнения в мечте. В первом случае безумие является исключенным, и это философское постановление предвещает политическое постановление «великого заточения» 1656 года. Во втором – оно составляет часть скрытых возможностей субъекта, для которого чувственные образы становятся обманчивыми под натиском «Злого Гения».

Там, где Фуко сказал Декарту что «человек, конечно, может быть сумасшедшим, если *когито* ему не принадлежит», Вы, напротив, подчеркиваете, что с актом *когито* мысль не имеет больше ничего, что заставляло бы бояться сумасшедствия, поскольку «*когито* означает тоже, как «если бы я был сумасшедшим». Следовательно, Вы упрекаете Фуко в складывании события на манер структуры, поскольку в ваших глазах оно проводит грань между безумием и разумом. Остракизм по отношению к безумию не начинается с Декарта, но с победы Сократа над досократиками.

Сегодня все эти дебаты могут казаться достаточно софистическими, но они имели сильное влияние на политическое и социальное вхождение в жизнь каждого поколения студентов. Они позволяли (как об этом свидетельствовали случаи с хайдеггеровской мыслью в 1930 годы, потом с рефлексиями Сартра над бытием, другим и ничто) войти в современность, которую искали с целью примирения эстетики и политики, бессознательного и свободы, гуманизма и антигуманизма, прогрессизма и критики иллюзий прогрессизма, короче, для того, чтобы понять феномены исключения, конструирования и идентичности субъекта, статус безумия, проблемы расизма и сражений колониальной эпохи.

Ж.Д. В действительности в политике ничего серьезного не случается без той заметной «софистикации», которая заостряет анализы, не позволяет себя устранить и делает это через активность средств массовой информации. Внутри этого поля, сложного и трудного для расчленения, есть место для различий, может быть даже ничтожных. Прежде всего, все эти авторы *кажутся* обладающими одним и тем же языком. За границей мы их часто цитируем как бы в одной связке. И это раздражает, поскольку как только мы начнем рассматривать их тексты с большей точностью, мы замечаем, что разделяющие их наиболее радикальные линии порой держатся на волоске. Очевидно, это были шанс и необходимость, это была счастливая эпоха, когда перекрещивались все те, кто интересовался микрологическими различиями, очень тонкими анализами текстов. Я испытываю по ней великую ностальгию. Я остаюсь неутешен, видите ли...

Учитывая это, мы могли бы противопоставить себя им и решиться на ставки, имеющие большее значение для развития мысли, начиная с аргументов, которые могли бы быть сегодня признаны намного более софистическими или бесполезно хитроумными. Мое отношение к каждому автору различно. Если вернуться к ним, например, по поводу слова «деконструкция», то Фуко мне кажется большим «деконструктором», чем Леви-Стросс, причем настолько, насколько он был более нетерпим и более мятежен, менее консервативен в политике и более ангажирован в «разрушительных» акциях и «идеологической» борьбе. Вот уж кто не является таковым, так Леви-Стросс или Лакан. Но с другой точки зрения мне кажется, что в некоторых отношениях Лакан является более отважным «деконструктором», чем Фуко. Чувствую ли я себя и сегодня более близким к Лакану, чем к Фуко? Это вопрос. Леви-Стросс – вот другое дело. Моя критика по отношению к нему сначала касалась очень частного пункта, одного пассажа в «*Печальных тропиках*» (в «Уроке письма»), который, по моему мнению, разоблачал философию и «идеологию». Я постарался указать границы этой ситуации и ей же мы можем найти другие обозначения.

экстравагантным, если бы регулировал себя по их примерам». Лакан в «*Замечаниях к психической причинности*» (1946), помещенной в его «*Сочинениях*», уже озвучивает, как это сделает позже и Деррида, что основание Декартом современной мысли не исключает безумия. См.: Roudinesco E. *Lectures de Histoire de la folie* (1961-1986) в кн.: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault (en collab.)*. Paris, Galilée, 1992.

Но после работы «О грамматиологии», во втором тексте о Леви-Строссе, который я написал совсем через непродолжительное время¹, я пытаюсь напротив, анализируя его предисловие к книге Марселя Мосса², аккомпанировать ему в моей манере, соглашаясь с ним до определенного момента, демонстрируя заботу. Таким образом, проявляется, так сказать, двойное соответствие, и еще один раз разделенное внутри себя.

Что меня оставило немного смущенным в моих отношениях с Фуко за пределами дебата о *когито*, так это то, что я очень хорошо понимаю необходимость обозначать разделы, разрывы, переходы от одной *эпистемы* к другой, но в тоже время я всегда имел представление о том, что это рискует уделять меньше внимания отдаленным последствиям, где мы могли бы вновь находить различия (остатки) от произведения за пределами того же картезианского момента. Мы могли бы найти и иные примеры этого в таких текстах как «Надзирать и наказывать»³ или в других, более недавних. Типичный жест Фуко состоит в том, чтобы делать игру различий более жесткой, превращать ее в более сложную оппозицию, которая растягивается на более долгое время. Схематизируя до предела, я бы сказал, что Фуко более сложный веер различий схватывает через посредство разрывов и бинарных оппозиций. Например, через пару «видимость – отсутствие видимости» в «Надзирать и наказывать». В противоположность тому, что говорит Фуко, я не полагаю, что, начиная с XVIII века, в администрации наказаний мы проходим от видимого к невидимому. Полностью отдавая должное относительной легитимности такого анализа в соответствии с некоторыми ограниченными критериями, я попытался бы утверждать, что в эволюции наказаний мы не переходим от видимого к невидимому, но скорее от одной видимости к другой видимости, более виртуальной. В семинаре, посвященном смертной казни, я пытаюсь продемонстрировать, что (этот же процесс ориентируется и к другой модальности, к другому распределению видимого (и, следовательно, невидимого) виртуальное поле показных действий и театральности может вести к противоположности с самыми решительными последствиями. Такова ситуация и для *когито*.

Я понимаю правильность того, что утверждает Фуко по поводу Декарта, но это до того определенного момента, когда мы можем интерпретировать событие (как развязку в литературном произведении) в демонстрации, совершенной Декартом, - как включение (но не исключение) безумия. Таким образом, может ли жест Декарта быть понятым по-другому? И конечно, следствия этого неограниченны не только для интерпретации Декарта, но и для чтения протоколов и методологических или эпистемологических приемов «*Истории безумия*»...

Что меня интересует, так это не просто политическая оппозиция («консервативное – неконсервативное»), но цена, которую придется заплатить в каждом случае для того, чтобы прогресс осуществлялся. Каждый раз предполагаемое делало возможными теоретическое завоевание и продвижение познания. А я искал то предположение, которое тормозило; как мы можем о нем сказать, - необходимый амортизатор ускорения...

Э.Р. Мы к этому еще вернемся. Все эти мыслители 1970 годов являются *также* писателями. В этом их сила. Я, также как и Вы, испытываю ностальгию по этой эпохе, но необходимо идти вперед. Сопоставления показывают, что факты истории не всегда принадлежат нашему поколению. Леви-Стросс обладает классическим письмом. Мыслитель – натуралист, он захотел показать существование *континуума* между биологическим и культурным. Фуко, на мой взгляд, больше наследник немецкого романтизма. Что до Лакана, в действительности он принадлежит к тому же поколению, что и Леви-Стросс и более близок к Вам с точки зрения стиля.

В «*Мысли 68*» Ферри и Рено проповедуют возвращение к французской философии *через* (via) Канта, так сказать к «неокантианской» философии университетских профессоров, упрекая эту эпоху (они создают амальгаму) – в ницшеанско-хайдеггеровском бытии. Из-за чего стыдно быть ницшеанско-хайдеггеровским? Есть нечто очень политическое в этих так называемых

¹ «*Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук*» / Derrida J. *L'écriture et la différence*. Op. cit.

² Lévi-Strauss C. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* в кн.: Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1950.

³ Foucault M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975.

«теоретизациях». Если Франция не подпитывалась немецкой философией и наоборот, если Германия не была вдохновлена философией Просвещения, это было бы бедствием для двух стран и для Европы. Мыслители, о которых мы говорим, имеют в качестве характерной особенности то, что они вновь ввели во Франции немецкую философию. Тот же Леви-Стросс требует от самого себя отдать свой долг по отношению к Фрейду и Таксу.

Лакан вновь вводит гегелевскую философию во фрейдистскую мысль, начиная с Александра Кожева и с эпохи, когда французские психоаналитики хотели изгнать из своего ранга все немецкое наследие Фрейда. В Вашем случае наследие Гуссерля, Хайдеггера, Ницше и Левинаса является центральным. Вы говорите об этом в «Насилии и метафизике»¹.

Ж.Д. Письмо и Франция! Чтобы попробовать Вам ответить, я связал бы эти два мотива: «письма» (идиомы в письме, в *манере* писать) и «национальности». Первое побочное замечание: авторы, которых Вы только что обозначили как тех, кого я наследую явно: Хайдеггер, Левинас, Гуссерль, - являются мыслителями, в отношении которых я никогда действительно не прекращал развертывать множество вопросов. Вопросы важных, центральных. Всегда с радикальным беспокойством, без отсрочки или без ограничения, особенно в том, что касается Хайдеггера и Гуссерля. Я об этом вновь поговорил бы...

Возвращаюсь к вопросу о письме и национальности. Если речь идет о Фуко, Леви-Строссе, Делезе, Альтюссере или о Лиотаре, я всегда бы имел чувство, что они, несмотря на различия в стиле, поддерживают общую связь с французским языком. И в глубине она очень мирная, очень «оседлая». Все они пишут на «достоверном французском», но не в академической или условной манере, а придерживаясь известного классицизма. Их письмо не заставляет «трепетать» язык, но оно и не оживляет самую традиционную французскую риторику. Оказываясь лицом к этой ситуации, я чувствую, что все то, что я пытаюсь делать, проходит «врукопашную» с французским языком, рукопашную шумную но *первостепенную* (primordial), я хочу сказать, где ставка фиксируется полностью, где замешана сущность (игра французских выражений *Genjeu* и *être en jeu* – прим. переводчика).

По отношению к этому языку я испытываю, и Вы это знаете, любовь беспокойную, ревнивую и мучительную. Это общий момент у нас с Лаканом, хотя мы и писали в очень разной манере. Он также имеет особый способ прикосновения к французскому языку или увлечения прикосновением, осуществляемым им (языком), что (кажется ли мне или я не слишком несправедлив) я не чувствую у других. Я разделяю с ним постоянное внимание к определенному движению фразы, к работе не номинальной, но в буквальном смысле слова, риторики, композиции, адреса, предназначения, постановки. При таком взгляде я чувствую себя более близким к Лакану, чем ко всем другим. Хотя с другой точки зрения Лакан должен быть таким французским, Господи, даже более чем я! Мы должны говорить и думать все эти вещи одновременно: «они» являются более «французскими», чем я, и более французскими один по отношению к другим, однако я осмелюсь утверждать, чтобы между языком, называемым «французским» и мной было бы и стало в будущем больше любви. Если хотите, любви сумасшедшей. И от ревности друг к другу, от взаимной ревности, если это не кажется слишком безрассудным.

Здесь речь идет о соответствии французскости (*francité*) языка, буквы, риторики, композиции, сцены письма. Поскольку Вы к этому возвращаетесь, можно сказать, что авторы «Мысли 68», которые не смогли прочесть всех тех философов, написали книгу, наполненную глупыми выходками и грубостями, книгу ничтожную, но симптоматичную. А поэтому и интересную! В силу того, что все в ней перемешано, они окончили незнанием критик Ницше и Хайдеггера, которые содержались в «ницшеанско-хайдеггеровской преемственности». Они предприняли действия без пристального анализа, полагая, что можно смешивать выбор наследия со слепым зачислением. Они не захотели видеть отличий, которые манифестировались у каждого в отношении Ницше или Хайдеггера. Что в этом меня затрагивает, если мое отношение к Хайдеггеру было ясным, так это то, что объяснение с этой

¹ См.: *L'écriture et la différence. Op. cit.*

мыслью было в большей степени бурным, как я его показываю не только в «О духе»¹, где это разъяснение в наилучшей степени разработано, но и в моих первых текстах и первых рекомендациях по изучению Хайдеггера. Также как и другие, я многим обязан Хайдеггеру, он сразу вдохновил меня на живую политическую тревогу. Это был такой же случай, правда, совсем в другой манере, как и с Левинасом.

Э.Р. Авторы «Мысли 68» захотели доказать, что все это философское поколение было враждебным по отношению к политике. Рассуждение строится на ошеломляющем упрощении. Речь идет о том, чтобы показать, что Пьер Бурдьё является «французским Марксом», Лакан – «французским Фрейдом», Фуко – «французским Ницше», а Вы – «французским Хайдеггером». Но это наследие будет не почитаемо, поскольку в глазах авторов Маркс ответственен за Гулаг, Ницше – бедный эстет-нигилист, неспособный понять пути прогресса западного разума, а Хайдеггер – простой нацист. Что касается Фрейда, он видится всего лишь обскурантистом, обремененным глубинами немецкого романтизма, а также адептом иррационального видения бессознательного.

Вследствие наследники этой, так называемой «немецкой» мысли оказываются всего лишь антидемократами, враждебными гуманизму, поскольку они критикуют прогрессистский (*progressiste*) гуманизм, и являются сторонниками, каждый на свой манер, великих тоталитаризмов века. Но самое худшее, что Фуко, Лакан и Деррида – все трое, следуя Ферри и Рено, являются хайдеггерианцами с добавлениями еще чего-либо другого: Фуко это Ницше + Хайдеггер, Лакан это Фрейд + Хайдеггер, Деррида это Хайдеггер + Хайдеггер². Иначе говоря, каждый из троих не только антидемократ, но еще и подозреваем в том, что имел симпатии к философии и о котором на всем протяжении книги ясно, что он ничто иное как сообщник нацизма. Впрочем, по Ферри и Рено именно в соответствии с этим доводом молодежь мая 68 им и следовала: в соответствии с ненавистью к человеку и присоединению к криминальному коммунизму, к подозрительному антикоммунизму или к сомнительному эстетизму.

В некоторых фрагментах книги Ферри и Рено забывают Альтюссера, делают Бурдьё марксистом, тогда как он никогда им не был, и предаются смешному глухариному токованию, по поводу произведений Лакана и Фуко. Кроме того, они пренебрегают фактом, что вся французская мысль столетия, все то, что в ней обозначило этот век в философии и в литературе от Жоржа Батая до Эммануэля Левинаса, следуя через Андре Бретона и Александра Койре, было прошито двойным наследием Ницше и Хайдеггера, бесконечно варьируемыми и противоречивыми чтениями произведений этих двух философов. Что касается мысли Фрейда,

¹ *Derrida J. De l'esprit. Heidegger et la question.* Paris, Galilée, 1987. Это произведение было опубликовано в момент выхода во Франции книги Виктора Фариаса (*Farias V. Heidegger et le nazisme.* Paris, Verdier, 1987), которая вновь возродила спор о сотрудничестве немецкого философа с национал-социализмом. Деррида объяснился по поводу этого произведения в беседе с Дидье Эрибоном, опубликованном в журнале «Нувель Обсерватер»: «Почему архив мерзостей кажется одновременно и невыносимым, и обаятельным? Точно говоря потому, что никто не смог свести все многообразие произведений мысли Хайдеггера к какой бы то ни было нацистской идеологии. Иначе говоря, это «досье» не будет иметь интереса. В течение более чем полувека ни один строгий философ не смог просчитать экономию «объяснения» с Хайдеггером». См.: «*Heidegger, l'enfer des philosophes*» в *Derrida J. Points de suspension.* Op. cit. P.194. После того, как он был подозреваем во Франции в том, что недостаточно отделился от «нацизма Хайдеггера», Деррида был подвергнут подозрению в Соединенных Штатах в том, что был недостаточно недоверчив к своему другу Полю де Ману (1919-1983), профессору и теоретику литературы в многочисленных американских университетах, который в 1987 году был признан виновным в том, что между 1940 и 1942 вел литературную хронику в бельгийской газете, благожелательно относившейся к немецким оккупантам. По этому поводу см.: *Derrida J. Mémoires pour Paul de Man.* Paris, Galilée, 1988

² Авторы «Мысли 68» добавляют к списку Жана-Франсуа Лиотара, также рассматривая его как хайдеггерианца после публикации «Распри». - *Lyotard J.-F. Le différend.* Paris, Minuit, 1983.

она действительно опасна для них тем, что они говорят о ней, а именно, что она является обскурантистской или связана с одной стороны с нацизмом, а с другой – с Гулагом¹.

Но что меня поражает в этой книге, так это то, что она написана в шовинистской традиции. А ненависть к Германии и немецкой философии в моих глазах еще более обидна, поскольку она объявляется в тот момент, когда разворачивается политическое построение единой Европы, Европы, в которой примирение между Германией и Францией является необходимым, чтобы заклясть демонов прошлого и особенно национализм.

Ж.Д. Это правда, но я не знаю, является ли эта точка зрения профранцузской или антинемецкой. А тут еще та особенность, что они часто претендуют говорить от имени достоверного Канта и кантовской философии. Но вот что они атакуют, так это то, что называют стилем, что они намереваются сократить, говоря от имени «я», говоря о «лексикальной» (lexical) «изобретательности» или «плодовитости». В моем случае (случае «французского хайдеггерианизма», таково название главы, которую они посвящают мне!) я вспоминаю эту формулу – они открывают, что «Деррида = Хайдеггер + стиль Деррида». В общем как раз способ письма². Множество конфликтов и оппозиций были менее мотивированы вопросами тезисов или философского содержания, чем жестами письма. Очень часто позиция авторов определяется их аллергией на фасон письма, на манеру обращаться с языком, на сцену письма и тем, кто, сверх того, переводится и «экспортируется»³, как они это констатируют с некоторым нетерпением. Нет ничего случайного в том, что они атаковали меня по поводу письма, говоря о нем: «нечего сказать», «он пишет различно» или он чувствует себя, что «люди интересуются им». Смешивая письмо со стилем и стиль с эстетикой, они заключают, что «Деррида» - это Хайдеггер с различной эстетикой. Тогда, если бы они анализировали не спеша и если бы были добры читать то, что я пишу, они бы увидели, что ставки были сделаны по-другому. Я думаю как и Вы и резюмирую эту ситуацию: франко-немецкий вопрос не был разрешим единственно в эту эпоху, он остается актуальным и сегодня. В моей книге о произведении Жана-Люка Нанси⁴ я возвращаюсь к этой истории франко-немецких разграничений. Не забудем при этом, что Просвещение одновременно является и не является немецким. Немецкое Просвещение (Aufklärung) – это не точно то же самое, что Просвещение французское (Lumières) или Просвещение итальянское (Illuminismo) и т.д. Здесь материал очень сложный. Но в чем я по этому поводу согласен, так это в том, что в этом деле есть явные или скрытые политические ставки, которые проявляются через вопрос нации, националистской традиции в философии или теории. Они также проявляются через национальную специфичность университетского образования, через все профессиональные ставки учрежденческого поля⁵.

Э.Р. Мне кажется, что каждый раз, когда Франция и Германия были разделены обострениями национализма, это было, как я уже и говорила, бедствием для Европы. И напротив, когда Германия и Франция вновь связываются с Просвещением (и я включаю в эту программу критику Просвещения, например деконструкцию философии прогресса), это приближение является *фактически* мощным ферментом для европейского строительства. Впрочем, Вы говорите, что реальное величие Европы состоит в том, чтобы «не закрываться в

¹ См. главу 9 «Хвала психоанализу» в *Derrida J., Roudinesco E. De quoi demain... Dialogue. Paris, Fayard, Galilée, 2001.*

² «Дерридианская стратегия, - пишут Ферри и Рено, - в глубине своей состоит в том, чтобы быть более хайдеггеровским, чем сам Хайдеггер», и дальше: «Нужно было бы, конечно, полагать, что не то, что бы Деррида продолжает хайдеггеровскую породу («французский хайдеггерианец»), а то, что Хайдеггер был неким сортом немецкого додерриданца», см. в: *Ferry L., Renaut A. La pensée 68. Op. cit.*

³ См.: там же, с. 166.

⁴ *Derrida J. Le toucher, Jean-Luc Nancy. Paris, Galilée, 1999.*

⁵ Между 1984 и 1988 годами Жак Деррида посвятил свой семинар в Высшей школе социальных наук (EHESS) вопросу национализма и отношения к другому. Его тематика: 1. Нация, национальность, национализм; 2. Номос, логос, топос; 3. Теологико-политическое; 4. Кант, еврей, немец; 5. Поедать другого. Риторика каннибализма. См.: *Derrida J. Psyché. Op. cit.*, а также *Derrida J. Politiques de l' amitié. Op. cit., p.11.*

собственной идентичности, а в том, чтобы показательно продвигаться к тому, что не есть она, к другому курсу (направлению) или к курсу другого¹.

Когда я написала «Историю психоанализа во Франции», я про себя отметила, что ничто не было настолько худшим как французский шовинизм, который вел к тому, чтобы трактовать психоанализ как «науку бошей» и, следовательно, приписывать Фрейду, другими словами говоря, всей немецкой культуре, желание свести человека к дикости его сексуальных импульсов. Во Франции говорят, что так называемый «пансексуализм» Фрейда был манифестацией «тевтонского» духа, впрочем забывая при этом специфику венского духа в конце столетия².

Ж.Д. Сопротивление не было взаимно равным. После Второй мировой войны сопротивление французской мысли было более сильным и более живучим в Германии, чем наоборот и сохраняется еще и сейчас.

Э.Р. Вы думаете о манере, в которой Жаном Бофре³ во Франции были вновь введены произведения Хайдеггера, тогда как в некотором роде его прочтение было битвой с Германией по поводу сотрудничества с нацизмом?

Ж.Д. Я думаю о реакции Юргена Хабермаса⁴. Он, наконец, усвоил его с таким неузнаванием, что доходило до насилия по отношению к тому, что он интерпретировал как французский неоконсерватизм (Фуко, Лиотар и я сам). «Философский дискурс современности»⁵ современности»⁵ обильно развивает его критику, направленную против моей работы, особенно начиная с американских прочтений. Я нахожу их более чем несправедливыми и немного отвечаю на них здесь и там, особенно в «Лимитед Инкопорейтед»⁶. Но все это уже немного прошедшее (смотри превышенное), мы по поводу этого объяснились до определенного пункта, к счастью, в очень дружественной манере. Нас объединил семинар во Франкфурте в июне прошлого года, потом встречи в Париже. Наши политические выборы, прежде всего, относительно Европы, часто соседствуют друг с другом, союзны, если не глубоко идентичны, и проявляются как таковые по поводу многочисленных политических событий.

Э.Р. Вы говорите, что в философии нет места ни релятивизму, ни национализму. В ее оригинальном бытии философия является греческой. Следовательно, она не является западной или европейской, но универсальна в той степени, в которой наследует греческий мир, развивая его, следуя основным понятиям, не принадлежащим никакой нации, никакой этнической или частной группе. Говоря по-другому, каждый может присваивать философскую концептуальность как универсальную, которая не может быть заключена ни в какую границу.

В многочисленных поправках Вы подчеркиваете, что необходимо осмысливать современный мир в понятиях, поставляемых философией в том качестве, в котором она никогда не идентична самой себе, впрочем, как и культура, о которой Вы также говорите, что ее характеристика не в том, чтобы иметь идентичность, но в том, чтобы быть носителем различия⁷. Наследие, таким образом, существует сейчас и записано в современности, и в точности состоит в том, чтобы не замыкаться в так называемой «идентичности самого себя». Сегодня эта ставка кажется мне фундаментальной.

Ж.Д. В действительности речь идет ни о чем другом как о смысле *определенной*

¹ Derrida J. *L'autre cap*. Paris, Minuit, 1991. P. 33.

² См. на эту тему: Schorske C. *Vienne, fin de siècle (1961)*, Paris, Seuil, 1983, а также Le Rider J. *Modernité viennoise et crise de l'identité (1990)*, Paris, PUF, 1994.

³ Jean Beaufret (1907 – 1982) – после активного участия в антинацистском сопротивлении был во Франции глашатаем одного из течений хайдеггеровской мысли. Одновременно он вносил реальный вклад в прочтение этой мысли и в сглаживание нацистского ангажемента Хайдеггера.

⁴ Родившийся в 1929 году и являющийся наследником Франкфуртской школы, Юрген Хабермас порвал с хайдеггеровским наследием. См. по этому поводу его: *Profils philosophiques et politiques (1971)*, Paris, Gallimard, 1974.

⁵ Habermas J. *Le discours philosophique de la modernité (Francfort, 1985)*, Paris, Gallimard, 1988.

⁶ Derrida J. *Limited Inc*. Paris, Galilée, 1990.

⁷ Derrida J. *L'autre cap*. Op. cit.; а также *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.

философии. Ее «идея», ее установление записаны сначала в языке, культуре, например, в греческом языке и культуре. Не существует ли вообще ничего кроме Греции, что могло бы строго называться «философия»? По-другому говоря, если и есть очень мощные философские мысли, то все же философия как специфический проект мысли о бытии родилась именно в Греции.

Но она родилась, и этому, возможно, следуют Гуссерль и Хайдеггер, как одновременное стремление к искоренению, универсальный проект воли. Если философия имеет корень (Греция), то их проект состоит в том, чтобы «приподнять корни» того, что ими думается о себе на греческий манер или, попозже, на немецкий, следуя Хайдеггеру, то есть освободиться в ситуацию «больше языка». Следовательно, философия освобождается, она тяготеет, по меньшей мере, к тому, чтобы сразу освободиться от лингвистического, территориального, этнического и культурного ограничения. Отображенный таким образом ее универсальный характер не дан в сущностной манере, но он провозглашает бесконечный процесс *универсализации*. В течение двадцати пяти веков этот проект универсализации философии никогда не прекращал переходить из одного состояния в другое, перемещаться, порывать с самим собой, распространяться. Сегодня он должен разворачиваться дальше с целью навсегда избавиться от этнических, географических и политических ограничений. В действительности парадокс состоит в том, что мы освобождаемся от этноцентризма и, возможно, от европоцентризма во имя философии и ее европейской же преемственности. Здесь живучее противоречие, для Европы одно и то же, как вчера, так и завтра, она дает оружие не единственно против самой себя и против собственного ограничения, но она дает политическое оружие всем народам и всем культурам, которые европейский колониализм поработил. Это еще раз напоминает процесс возникновения самоиммунитета.

И часто те, кто отдали свою жизнь в борьбе за независимость, сделали это, начиная с инкорпорации в философы, пришедшие из Европы Просвещения. Наиболее впечатляющий пример – это Нельсон Мандела, который перенимает дискуссию не только европейскую, но и британскую. Он часто заимствует их логику и аргументацию¹.

Возьмем пример международного права. По своим понятиям оно субстанциально европейское, но несет в самом себе трансформацию, всегда оставаясь совершенствующимся, следовательно, неоконченным. Необходимо заботиться о том, чтобы европейская часть этого международного права не ограничивала его, и делать это с целью, чтобы мы могли освобождать право от его собственных европоцентристских лимитов, но и без того, чтобы таким образом разрушить память этого права, поскольку она же и позволяет в нем осуществляться и, даже более того, предписывает изменение, бесконечное улучшение.

Здесь, таким образом, есть еще и задача деконструкции без конца: необходимо черпать в памяти наследия концептуальные орудия, позволяя спорить о границах, которые это наследие установило до сегодняшнего момента. В сердце международного права существуют места, где необходимо передвигать ограничения и переходить их. Права человека усовершенствуемы, они преобразуются беспрестанно. Можно ли лучше определить эти права, отрывая их от лимитов: вновь познать права женщин, право на труд, права детства и т.д. Но нужно осуществлять этот жест во имя самой идеи права, уже представленной в проекте Всеобщей декларации прав человека, в свою очередь основывающейся на декларации 1789 года. Если греческая философия является с самого начала европейской, но ее призвание является действительно универсальным, то это говорит о том, что она должна без конца освобождаться от релятивизма. Философская работа, следовательно, состоит в постоянном освобождении, а именно в том, чтобы делать все для того, чтобы признавать, но также, чтобы переходить, неизбежно нарушать ее собственный этноцентричный или географический предел.

Перевод и комментарии Н.Н.Ефремова

¹ См.: Derrida J. *Le dernier mot du racisme* (1983) и *Admirations de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion* (1986) в *Psyché. Op. cit.*; а также главу 6 «Дух революции» в: Derrida J., Roudinesco E. *De quoi demain... Dialogue*. Paris, Fayard/Galilée, 2001.