

Ю.О. Азарова

ГЕГЕЛЬ И ДЕРРИДА: ФИЛОСОФИЯ, ЯЗЫК, РЕФЛЕКСИЯ

Азарова Юлия Олеговна – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и практической философии. Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина. 61022, Украина, г. Харьков, пл. Свободы 4; e-mail: azar2005@yandex.ru

Анализируя проекты Гегеля и Деррида, автор ставит вопрос: возможен ли сегодня разрыв с Гегелем, и если да, то насколько он радикален? Главная проблема здесь состоит в том, что гегелевский проект обладает самореференциальной природой. Он репрезентирует такой тип философской системы, которая сама себя объясняет, интерпретирует и комментирует. Поэтому его критика крайне сложна. Система Гегеля создает элемент, который Деррида называет «образом своего иного». Это позволяет гегелевскому проекту не только предвосхищать будущую критику, но и заранее отвечать на нее. Система Гегеля вписывает в себя другие системы, которые ее объясняют, поскольку их появление предусмотрено Гегелем как часть истории развития этой системы. Для преодоления подобного проекта нужен особый подход, который учитывает гегелевский способ защиты от критики. По мнению Деррида, способ, каким Гегель, предвосхищая будущую критику, конструирует свою систему, связан с апелляцией к истории Духа как истории мыслящего и объясняющего себя сущего. Поскольку проект Гегеля в своей архитектонике воспроизводит *telos* саморазвития Духа, то именно деконструкция такого *telos*'а обеспечивает критику гегелевского проекта без повторения его самого. Поэтому Деррида действительно осуществляет радикальный разрыв с Гегелем.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель, немецкая классическая философия, Жак Деррида, французская философия XX века, система, тотальность, язык, рефлексия

Наша историко-метафизическая эпоха должна определить целостность своего проблемного горизонта именно через язык.

Ж. Деррида. О грамматологии

1

От самых ранних эссе и до последних лекций Жак Деррида¹ стремился обозначить свое отношение к немецкой классической философии. Особое внимание Деррида привлекает Георг Вильгельм Фридрих Гегель – мыслитель, который предпринял беспрецедентную попытку обоснования своего проекта.

Поскольку Гегель детально и всесторонне разрабатывает свою систему, его проект весьма устойчив к критике и не поддается простому ниспровержению. Кроме того, хотя существует ряд традиционных интерпретаций гегелевского проекта, его прочтение до сих пор остается сложным и кропотливым делом.

Труды Гегеля часто заводят своих читателей в многочисленные тупики и ловушки. Отмечая этот факт еще в 1882 г., Уильям Джеймс подчеркивал, что «система Гегеля похожа на мышеловку: как только вы переступили ее порог, вы погибли навеки! Одно спасение – не входить в нее»².

История философии показывает, что частичная критика Гегеля не достигает своего результата. Данная критика должна иметь системный характер. Однако системность критики – это самая суть гегелевского проекта. Поэтому даже системная критика философии Гегеля не столько подрывает, сколько утверждает его проект.

2

Преодоление классической традиции – главная задача современной философии. Она может быть прочитана как проблема дистанцирования своей позиции от позиций предшественников без повторения того, за что их отвергают. Фактически это задача создания альтернативного Гегелю проекта.

Данная проблема также интересует Деррида, который предлагает весьма сложный проект. Неслучайно Деррида, как и Гегеля, критики часто обвиняют в создании ловушек и в пересмотре стандарта аргументации. Поэтому логично, что Деррида, превосходящая критику своего проекта, дает ему развернутый автокомментарий³.

¹ Деррида – французский философ, и оригинальный язык его работ – французский. Однако ряд докладов и выступлений, которые Деррида представлял на конференциях в США, впервые были опубликованы на английском языке и только затем – на французском. Поэтому часть источников данной статьи составляет англоязычная литература.

² *Джеймс У.* О некоторых гегелизмах // *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997. С. 173.

³ Например, в «Письме японскому другу» Деррида определяет понятие «деконструкция» и четко объясняет, почему деконструкция – не метод, не анализ, не критика (*Деррида Ж.* Письмо японскому другу // *Вопр. философии.* 1992. № 4. С. 53–57). Для философа важен не только аргумент, но и форма его подачи, т. к. здесь Деррида парадоксально сочетает комментарий и отказ от него.

Сначала Деррида отмечает, что «деконструкция – не анализ потому, что демонтаж какой-то структуры не является регрессией к простому элементу, некоему неразложимому источнику. Такие ценности, равно как и анализ, сами суть философемы, подлежащие деконструкции» (Там же. С. 55. Здесь и далее выделено автором цитируемого текста. – Ю.А.). Затем он указывает, что деконструкция – «не критика в общепринятом или же кантовском смысле. Инстанция *krinein* или *krisis'a* (решения, выбора, суждения), равно как и весь аппарат трансцендентальной критики, одна из существенных “тем” или “объектов” деконструкции»

Достаточно очевидно, что деконструкция противостоит Гегелю в основных теоретических моментах. Но как квалифицировать позицию Деррида: не-гегельянство или постгегельянство? Осуществляет ли деконструкция разрыв с Гегелем? И если да, то насколько мощно и радикально?

Действительно ли Деррида преодолевает систему Гегеля путем более глубокого преобразования концептуальности или это именно тот случай, когда Деррида находится в плену у своего гениального предшественника? Данный вопрос находится в центре нашего исследования.

3

Интерес Деррида к Гегелю, впервые наметившийся в книге «О грамматологии»⁴ и докладе «Differance»⁵, более рельефно проявляется в статьях «От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки»⁶ и «Эпоха Гегеля»⁷, где Деррида предлагает тонкую и пронизательную критику диалектики.

Затем в эссе «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля»⁸ Деррида на примере разбора гегелевской теории знака дезавуирует главный методологический принцип, предваряющий работу *Aufhebung*, – принцип *перехода* между двумя моментами полного присутствия (моментами чувственного и умопостигаемого).

В книге «Glas»⁹ и статье «+R»¹⁰ Деррида ставит под вопрос традиционную оппозицию между философией и литературой, логикой и риторикой, понятием и метафорой, показывая, что гегелевский дискурс, маркированный данной дистинкцией, не в состоянии ее «снять».

(Там же. С. 55). И, наконец, утверждает, что «деконструкция не является методом и не может быть трансформирована в метод, особенно тогда, когда в этом слове подчеркивается процедурное и техническое значение» (Там же. С. 55).

Далее, после комментария Деррида заявляет, что «все предикаты, все лексические значения и даже синтаксические артикуляции, которые кажутся готовыми к этому определению, также должны быть деконструированы» (Там же. С. 56). Поэтому «всякое предложение типа “деконструкция *есть* X” или “деконструкция *не есть* X” априори не обладает правильностью, скажем, – оно, по меньшей мере, ложно. Это связано с тем, что главная цель деконструкции – делимитация онтологии <...> выраженной в формуле *S est P*» (Там же. С. 55).

Таким образом, комментируя понятие «деконструкция» (“D *не есть* X”), Деррида одновременно деконструирует свой комментарий (высказывания “D *есть* X” или “D *не есть* X” оба ложны). Данная «деконструкция-в-действии» служит прекрасным примером практического воплощения его идеи, а также разрушает традиционное понимание автокомментария.

⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

⁵ Derrida J. Differance // Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago, 1982. P. 1–27.

⁶ Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 400–444.

⁷ Derrida J. The Age of Hegel // Derrida J. Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1. Stanford, 2002. P. 117–149.

⁸ Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля // Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. 2004. № 615. С. 173–199.

⁹ Derrida J. Glas. Lincoln, 1986.

¹⁰ Derrida J. +R (Into the Bargain) // Derrida J. The Truth in Painting. Chicago, 1987. P. 151–181.

В «Позициях»¹¹ Деррида четко и лаконично формулирует главные пункты расхождения между деконструкцией и диалектикой. Позже он уточняет их в своем сборнике интервью «Points», где решающую роль играют две беседы: «В скобках I»¹² и «Да, или Обманный маневр II»¹³, которые органично проясняют и дополняют друг друга.

4

Деррида пишет множество текстов о философии Гегеля. Однако мне кажется, что наиболее важный вклад Деррида в интерпретацию Гегеля выводим из тех работ французского мыслителя, где Гегель упоминается косвенно или непрямо. Детальный анализ работ Деррида полностью подтверждает данную гипотезу.

Например, идею дескриптивного языка, которую Деррида обсуждает в различных контекстах, можно интерпретировать как радикальную критику гегелевской теории знака, репрезентации и субъекта. Выявляя конечный характер языка, Деррида демонстрирует предел автономизации гносеологического субъекта.

Далее, проблема перформативных речевых актов, которую Деррида разбирает в плане «авторизации» агента высказывания, служит сильным аргументом в критике «последних оснований». Вскрывая производный характер операции полагания (*Setzung*), Деррида иллюстрирует предел гегелевской философии рефлексии.

Наконец, тема истинной и дурной бесконечности, которую Деррида рассматривает в сфере логики, становится поводом к серьезной критике гегелевской концепции Духа. Находя их «исток» в цепочке инфраструктур (*differance*, *archi-trace*, *supplement*), Деррида показывает нерелевантность гегелевского концепта тотальности.

5

Хотя критики признают новаторство Деррида, часто называя его «философом, который преодолевает Гегеля», сам Деррида избегает громких слов и эпитетов. Более того, Деррида постоянно напоминает читателю о том, что проект Гегеля чрезвычайно важен для деконструкции.

Например, идея бесконечности Гегеля ценна для тематизации неопределенности, присущей *differance*: «Гегельянство весьма радикально в том пункте, где оно делает ясным, что положительная бесконечность должна быть продумана... для того, чтобы неопределенность *differance* появилась как таковая»¹⁴.

В то же время Деррида подчеркивает необходимость размежевания с Гегелем, даже если оно ничтожно мало: «*Differance* (в пункте почти абсолютного приближения к Гегелю) должно обозначить точку, где мы разрываем с системой *Aufhebung* и спекулятивной диалектикой»¹⁵.

¹¹ Деррида Ж. Позиції. Київ, 1994.

¹² Derrida J. Between Brackets I // Derrida J. Points... Interviews, 1974–1994. Stanford, 1995. P. 5–29.

¹³ Derrida J. Ja, or the Faux-bond II // Ibid. P. 30–77.

¹⁴ Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 133.

¹⁵ Деррида Ж. Позиції. С. 68–69.

Деррида признает, что разрыв с Гегелем – крайне сложная задача¹⁶. Попытка разорвать с системой, которая сама использует концептуальную мощь разрыва, а *rigor* попадает в ту же ловушку самореференции, когда исследователь фактически совершает то, за что он критикует своего предшественника.

6

Итак, инициируемый Деррида вопрос о том, возможен ли сегодня полный разрыв с Гегелем¹⁷, становится для нас исходным пунктом в изучении проблем, связанных с анализом такого типа философских систем, которые сами себя интерпретируют, объясняют и комментируют.

Как известно, критики обвиняют Гегеля в том, что он – апологет тотальности и господства. Хотя Гегель признает различие и конфликт в качестве существенного момента любой позиции, он все же считает, что противоречие имеет временный характер и должно быть «снято» (*aufheben*) на более высоком уровне.

Соответственно, критики полагают, что Гегель ищет опосредующее звено между двумя терминами оппозиции и проповедует синтез, а также что он использует работу «отрицания» или «операцию негативности» (*Negativität*) для создания единства, системы и тотальности.

Между тем, локализуя конфликт внутри системы, подобная критика теряет из виду противоречие как принцип работы самой системы. Поэтому критика не отвечает на главный вопрос, волнующий Деррида: *почему система Гегеля имеет именно такую форму и почему ее претензия на тотализацию правомерна и обоснована?*

7

Противники Гегеля часто совершают роковую ошибку, редуцируя его проект к одной расхожей идее с тем, чтобы его сразу же опровергнуть или разоблачить. Особенно это касается таких прописных истин, как «все опосредовано» и «раб на самом деле господин». Именно так, по мнению Деррида, поступает Жорж Батай¹⁸.

¹⁶ Деррида откровенно заявляет: «Мы никогда не достигнем конца в деле чтения и перечитывания гегелевского текста, и, в известной мере, я не делаю ничего иного, кроме как пытаюсь дать пояснение по этому поводу. Я полагаю, что текст Гегеля является слоистым, что он представляет собой нечто большее, чем стандартный набор его репрезентаций. Он не сводим к сумме философем» (Там же. С. 122).

¹⁷ Деррида считает, что разрыв с Гегелем может быть реализован только как разрыв с *определенным* прочтением Гегеля, – или как разрыв с *определенным гегельянством*, – т. к. система Гегеля весьма устойчива и даже резистентна к тем операциям, которые направлены против нее.

Аналогичное замечание относится к основным фигурам и концептам Гегеля. Деррида говорит: «Я подчеркиваю: обратите внимание на *Aufhebung*, на то как его интерпретирует гегельянский дискурс. Вполне очевидно, что двойной смысл самого *Aufhebung* может быть прописан совершенно иначе» (Там же. С. 62).

В этом плане, – резюмирует Деррида, – Гегель может быть повернут против тех наследников, которые считают его «своим»: Гегель-идеалист может противостоять Гегелью-материалисту, Гегель-формалист может воевать с Гегелем-номиналистом, Гегель-теоретик может оппонировать Гегелью-практику, etc.

¹⁸ *Деррида Ж.* От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 404.

Деррида отмечает, что Гегель не так прост, как полагает Багай. Для того чтобы критиковать Гегеля, сначала нужно понять: *какое качество системы Гегеля позволяет ей работать автономно? И еще: почему система Гегеля объясняет себя более полно и адекватно, чем любые «внешние» интерпретации?*

Это, пожалуй, самый сложный вопрос, который интересует не только сторонников и критиков Гегеля, но и всех тех, кто ищет подлинную альтернативу классической философии. По сути, это вопрос о том, что обеспечивает стабильность философской системы, силу и прочность ее основания.

Теодор Адорно, для которого это также принципиально, утверждал, что система Гегеля вводит амбивалентное понимание критики. С одной стороны, критика деталей, согласно Гегелю, остается частичной, ибо она не затрагивает целое. С другой стороны, критика целого абстрактна, ибо она игнорирует детали¹⁹.

8

Деррида принимает во внимание аргумент Адорно, и, соответственно, первое, что он проверяет – целостность гегелевского текста. Деррида обнаруживает, что «гегелевский текст не является монолитным» и что «его доводы можно повернуть против него самого»²⁰. Это, конечно, вносит дисбаланс в хорошо отлаженную работу диалектики.

Однако, если мы посмотрим на проект Гегеля в перспективе целого, то заметим: диалектикой движет не что иное, как разрыв, конфликт, сопротивление. А это логически объясняет внутренний дисбаланс проекта и делает его частью движения или моментом самой диалектики.

Тогда *противоречие, разрыв, гетерогенность – это не слабое, а сильное звено гегелевского текста*, которое обеспечивает ему гибкость и стабильность. Архитектоника гегелевской системы «вписывает» в себя противоречие с тем, чтобы обрести возможность дальнейшего развития.

Следовательно, призывая нас читать текст Гегеля, акцентируя «движение, с помощью которого он выходит за рамки своего значения, позволяя себе уклониться от себя, а затем, вернувшись к себе, воспроизвести себя по ту сторону своей самоидентичности»²¹, Деррида хорошо осознает специфику данного проекта.

9

Деррида знает, что поверхностное чтение Гегеля приводит к тому, что игра против Гегеля заканчивается поражением. По этой причине современная критика Гегеля принимает даже курьезный вид, когда одни исследователи обвиняют других в том, что те подтверждают аргументы Гегеля как раз тогда, когда желают с ним порвать.

Чтобы избежать данной ошибки, нам нужен подход, который учитывает гегелевский способ защиты системы от критики. По мнению Деррида, способ, каким Гегель, предвосхищая будущую критику, наносит превентивный удар, связан с апелляцией к истории Духа как истории мыслящего-самого-себя сущего.

¹⁹ Adorno T. Aspects of Hegel Philosophy // Adorno T. Hegel: Three Studies. Camb., 1993. P. 2.

²⁰ Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 412.

²¹ Деррида Ж. Позиції. С. 122.

История Духа, – пишет Гегель, – есть его *деяние* (*Tat*), ибо Дух есть только то, что он творит, и его деяние состоит в том, что он делает себя предметом собственного сознания и стремится постигнуть себя, истолковывая себя для себя самого. Это постижение есть его бытие²².

Предмет гегелевской философии существует только в той мере, в какой он включен в процесс самоосмысления, в акт самоистолкования. И одновременно он существует лишь в той мере, в какой он включен в процесс самоотчуждения, в акт безоговорочного предоставления себя в распоряжение критике, ревизии или пересмотру.

10

Согласно Гегелю, для того, *чтобы понять саморазвитие Духа, необходимо стать частью данного процесса*. Здесь бытие Духа и деяние, в котором Дух мыслит сам себя, совпадают. Дух открывает себя и тематизирует себя в качестве сущности, которая обладает бесконечной интерпретативной силой.

Дискурс Духа – это дискурс, проявляющий себя в чистом самоосмыслении и самопрояснении. Каждое событие, обстоятельство или факт в истории Духа вписаны в его собственную телеологию. Соответственно, движение Духа имеет автономный и самореференциальный характер.

Это измерение гегелевской мысли, – которое, в известной мере, есть главное ее измерение, – представляет собой попытку раскрыть скрытый смысл фундаментального тезиса Фихте о том, что «я» – агент и одновременно продукт действия; «я» – тот, кто осуществляет деятельность и одновременно тот, на кого она направлена.

У Фихте активный субъект и его действие есть одно и то же. Следовательно, полагание «я есть», фактически, является «выражением действия» (*Ausdruck einer Tathandlung*), причем данное действие оказывается единственно возможным, ибо оно имеет конститутивный характер.

11

В «Философии истории» Гегель отмечает, что история человечества есть проявление мирового Духа. История человечества – это история его самоосмысления; история его культуры (политики, науки, философии), которая приводит человека к пониманию своего бытия. Субъектом истории является индивид, личность, мыслящее «я».

Для Гегеля «выражение действия» – это само условие существования «я». Полагание «я» – процесс, фиксирующий рождение «я» и утверждение им «самого себя», – есть акт презентации «я» себе как «себя». И это не просто акт, где «я» представляет себя самому себе как мыслящее сущее; это есть акт осознания себя субъектом действия.

Осознание себя в качестве субъекта действия есть не что иное, как историческая практика. Субъект а priori включен в историю, он – ее неотъемлемая часть. Развитие истории – это, по сути, развитие самого субъекта, который становится объектом своих действий; результатом или продуктом исторического процесса.

²² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 370. Данный пассаж из «Философии права» собирает в сжатом виде все аргументы, которые Гегель подробно излагает в своем *Введении* к «Лекциям по философии истории» (См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 57–125).

Но поскольку субъект творит историю, осознает себя в качестве ее агента, то история – это также результат или продукт его деятельности. А, значит, «я» всегда является как субъектом, так и объектом своих актов – в том числе актов, осмысляющих и объясняющих данную историю.

12

Здесь мы обнаруживаем парадоксальный момент: акты рефлексии (или системы философии в целом), объясняющие историю, сами принадлежат этой истории. Вне ее они не имеют смысла. Они обретают свой смысл только в той мере, в какой они вписаны в историю и тем самым, объяснены ею.

Теперь очевидно, что стремление к тотальности в гегелевской системе исходит из ее откровенности по отношению к своей неполноте; понимания того, что ее смысл детерминирован данной онто-телеологией. Поэтому Гегель развивает проект, который сознательно воспроизводит (на уровне рефлексии) такой *telos*.

Система Гегеля вписывает в себя системы, которые ее объясняют, ибо их появление уже предусмотрено ею самой как часть ее истории. Она обещает стать сверхсистемой, ибо она готова к будущим прочтениям, которым она открывает себя и которые, в свою очередь, должны быть открыты ей.

Проект Гегеля – это *проект, содержащий в себе возможность собственной критики, которая обретает смысл только в той мере, в какой она осознает себя в качестве субъекта* – (в обоих значениях этого слова: субъекта как агента действия и субъекта как предмета операции) – *самообъясняющей динамики Духа*²³.

13

Система Гегеля, которая имплицитно контролирует различие между референцией и сигнификацией, т. е. контролирует процесс самоорганизации системы, фактически создает то, что Деррида называет «образом своего иного, формой и источником своего внешнего»²⁴.

Формулируя принцип тотализации, Гегель вводит такие правила и стандарты, что система обретает смысл не только для себя, но и для будущей критики. Это означает, что гегелевский проект не только *предполагает* возможную критику, но и полностью *отвечает* на нее.

Когда критика интерпретирует Гегеля, *она уже признает свое включение в гегелевский дискурс*. Критика получает свой смысл только тогда, когда *она становится частью самообъяснения гегелевской системы*. Без отсылок к системе и вступления с ней в референциальную связь критика будет абсолютно бессмысленна и бесполезна.

Даже если критика, например, ставит цель намеренно исказить Гегеля с тем, чтобы избежать самообъясняющей динамики системы, это вряд ли поможет, т. к. *любое (даже неверное) прочтение предвосхищается системой Гегеля и включается в ее способность учитывать какой-либо комментарий*.

²³ Способ, каким система Гегеля предвосхищает свое возможное прочтение и будущие интерпретации, детально описывают Вернер Гамахер в книге «Плерома: прочтение Гегеля» (*Hatacher W. Pleroma: Reading in Hegel. Stanford, 1998.*) и Анджей Вармински в статье «Читая Гегеля» (*Warminsky A. Reading Hegel // Warminsky A. Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger. Minneapolis, 1987. P. 95–182.*)

²⁴ *Деррида Ж.* От экономики ограниченной к экономике всеобщей: гегельянство без утайки. С. 401.

14

Итак, интерпретация Гегелем своей системы является, по мнению Деррида, «слишком *сознательной* и добросовестной»²⁵. Она не оставляет нам призрачного шанса от нее уклониться. Можно принять Гегеля или отвергнуть его, но не стоит обольщаться, что наше решение будет сюрпризом для него.

«Диалектика, – отмечает Деррида, – всегда *учитывает* и наш отказ от нее, и наше подтверждение ее»²⁶. Этот момент создает огромную теоретическую проблему для тех, кто стремится выйти из диалектического круга. Здесь «мы находимся внутри крайне сложной логики»²⁷.

Например, в силу самореференциальности системы Гегеля, нельзя сначала обратиться к изучению проекта, а затем, овладев материалом, решить: принять его или нет. Даже минимальное вовлечение в гегелевскую философию уже становится частью ее собственной самооценивающей структуры.

Зная это коварное свойство гегелевского проекта, мы, считает Деррида, – должны найти такую перспективу, которая не упускает ни целое, ни конкретную взаимосвязь отдельных моментов. Она позволит нам создать иную логику и предложить серьезную альтернативу Гегелю.

15

Поиск новой позиции приводит Деррида к изучению специфики речевых актов. Деррида ставит сложный и даже провокационный вопрос: каким образом речевой акт, подобный гегелевскому дискурсу о Духе, учреждает или обосновывает условие возможности своего существования?

В эссе «Limited Inc.»²⁸ и «Подпись, событие, контекст»²⁹ Деррида, анализируя теорию речевых актов Джона Остина и Джона Серла, делает главный акцент на перформативных высказываниях. Деррида интересуется условием возникновения перформатива и механизм его работы.

Это довольно деликатный момент. Мы часто используем перформативы в речи. Но как возможен перформатив? Существует ли правило, схема или норма функционирования перформатива? Если *да* – тогда на каком правиле он строится? Если *нет* – тогда как перформатив вообще возможен?

Ведь, по сути, *любое высказывание, которое предшествует перформативу* (т. е. предшествует действию, которое выполняет язык), а priori *предшествует обещанию языка быть языком*; обещанию, которое само по себе уже не является ни коннотативным, ни перформативным.

16

Рассматривая вопрос о том, как язык становится языком? (или что позволяет языку быть языком), Деррида редко упоминает Гегеля (по крайней мере, реже, чем Остина и Серла), но именно он служит главной фигурой для понимания принципиальной новизны проекта Деррида.

²⁵ Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 412.

²⁶ Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 390.

²⁷ Деррида Ж. Позиції. С. 107.

²⁸ Derrida J. Limited Inc. // Glyph. 1977. № 2. P. 162–254.

²⁹ Derrida J. Signature, Event, Context // Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago, 1982. P. 307–330.

Например, в эссе «Уллис-граммофон: слышать/говорить “да” у Джойса»³⁰, Деррида иллюстрирует связь между понятием «самополагание» в немецкой классической философии и перформативным речевым актом, который часто используется в произведениях художественной литературы.

Прежде, чем “я” (I) в выражении “я есть” (*I am*) нечто утверждает или отрицает, оно полагает себя (*it poses itself*) или пред-полагает себя (*it pre-poses itself*) не как *ego*, не как сознательное “я”, не как субъект мужского или женского рода, не как дух или плоть, а как пред-перформативная сила (*a pre-performative force*), демонстрирующая, что “я”, которое обращено к другому, присутствует, наличествует, существует³¹.

Из данного пассажа следует, что перед тем, как “я” полагает себя в качестве субъекта, перед тем, как оно делает заявление “я есть” – заявление, устанавливающее присутствие самого “я”, – язык уже изначально вводит определенный знак или метку – «да» (*yes*), – которая не отсылает ни к чему, кроме языка.

17

Такое «квазидействие» (*quasi-act*), которое само по себе ничего не утверждает и в конечном счете ничего не сообщает, однако делает нечто важное: оно конституирует наш язык. Это действие предшествует языку, служит необходимым условием его возникновения. Без такого «квазидействия» язык не будет функционировать.

На первый взгляд, может показаться, что «да» – это фигуральное действие, обозначаемое средствами языка, однако, по сути, «да» – это реальное действие, а не просто лингвистический код. «Да» – это вербальное событие, которое может быть как целью, так и средством.

В связи с этим Деррида создает свою версию языка, которая частично совпадает с версией Гегеля. Деррида утверждает, что первичен не речевой акт, в котором субъект полагает себя, а особая «трансцендентальная отглагольность “да”», благодаря которой данный акт обретает свою легитимирующую силу.

Именно «трансцендентальная отглагольность “да”» (*the transcendental adverbiality of “yes”*) является «условием возможности любого речевого акта»³². Она выступает «до-перформативным правилом или условием», благодаря которому язык обретает «силу полагать самополагание»³³.

18

In *prima facie*, поиск условия возможности языка кажется легкой задачей. Однако это не так, ибо полагание опирается на пред-полагание, а оно, в свою очередь, на пред-пред-полагание и т. д. *ad infinitum*. Каждый шаг в поиске мета-метаязыка не дает желаемого прогресса в понимании.

Но Деррида знает, как преодолеть глухой тупик. Философ показывает, что вопрос об условиях возможности языка дезавуирует идею метаязыка. Дискурс о языке «может позиционировать себя как событие “да”, но само “да” он не способен осмыслить или дешифровать»³⁴.

³⁰ *Derrida J. Ulysses Gramophone: Hear Say ‘Yes’ in Joyce // Derrida J. Acts of Literature. L.; N.Y., 1992. P. 253–309.*

³¹ *Ibid. P. 298.*

³² *Ibid. P. 297.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid. P. 299.*

Прежде чем сказать что-то конкретное, нужно допустить, что язык *a priori* говорит «да» самому себе, подтверждая свой статус генератора возможностей. Однако парадокс в том, что язык неспособен превратить «да» в свое содержание с тем, чтобы потом признать себя продуктом своей деятельности, т. е. результатом развития самого себя.

Допустим, что язык говорит «да» и манифестирует сам себя, но реально язык не может подтвердить это допущение. Ни один языковой (лингвистический) пример не может представить свое «да» как исходное действие или пред-действие (the formative act or pre-act), каким оно предположительно (pre-supposedly) является.

19

По мнению Деррида, главная проблема заключается в том, что любое высказывание – будет оно частью дискурса о языке или же нет – а priori предполагает *препозиционную силу* (pre-positional force), которая никогда не принимает вид субъекта или объекта репрезентации.

Данная сила, которую Деррида называет «трансцендентальная отглагольность “да”», подобно *differance*, не может быть представлена феноменально, в чистом виде, как таковая. Но она работает, создавая язык, наделяя его способностью к действию. Благодаря ей язык реализует сам себя.

Поскольку язык обретает свою идентичность и выполняет свою конституирующую функцию только благодаря «трансцендентальной отглагольности “да”», то он, in stricto sensu, не является конститутивом. Язык всегда уже вписан в «да», которое дает ему возможность состояться, реализоваться.

В случае с Гегелем это означает, что субъект (или агент действия) не подтверждает идею саморефлективного дискурса, в котором действие и констатация совпадают. Это серьезный аргумент, который Гегель теряет из виду. Здесь также находится первый пункт размежевания философии Гегеля и Деррида.

20

Проблема перформативных речевых актов, – подчеркивает Деррида, – чрезвычайно важна для анализа самообъясняющей практики гегелевского Духа. Изучение перформатива позволяет опровергнуть тезис Гегеля, что дискурс Духа может быть дискурсом-о-самом-себе, т. е. дискурсом, который объясняет сам себя.

Кроме того, исследование перформатива показывает, что «я» неспособно объяснить само себя, т. к. акт саморефлексии формально не совпадает с актом самополагания. Модель семантического согласования, которой оперирует «я», не распространяется на его собственные определения.

Учитывая, что Гегель видит в языке инструмент и средство диалектики, мы, маркируя границу языка, по сути, фиксируем границу диалектики и тем самым предел возможности рефлексии. Здесь мы формально выходим за рамки гегелевской схемы объяснения движения развития Духа.

Для того чтобы оценить силу и достоинство аргумента Деррида, нам необходимо детально рассмотреть гегелевскую модель связи (отношения) языка и субъективности. С этой целью мы обратимся к теории поэзии, которую Гегель излагает в третьем томе своей «Эстетики».

21

В «Эстетике» Гегель утверждает, что самым высоким искусством является поэзия. Поэтический образ столь же глубок, как философская мысль; мелодичен, как музыкальная идея; пластичен, как театральный жест; гармоничен, как произведение скульптуры или живописи.

Однако, в отличие от своих современников, которые делают аналогичное заявление, Гегель говорит о том, что *поэзия выражает не только триумф, но и кризис искусства*. Поэзия реализует в себе все, на что способно искусство. Поэзия – это предел выразительных средств и возможностей искусства.

Субъект и объект поэзии тождественны друг другу. Предметом поэзии может быть любая тема, но в конечном итоге главное в поэзии – это выражение сознанием самого себя³⁵. Поэзия есть наиболее *идеенное* из всех искусств, ибо «объект, соответствующий поэзии, есть бесконечное царство Духа»³⁶.

Будучи свободной от любых ограничений – ограничений по форме и содержанию, – «поэзия оказывается тем особым искусством, в котором само искусство начинает растворяться»³⁷. Апеллируя к чистому Духу, поэзия перестает быть синтезом идеального и материального, который традиционно ассоциируется с искусством.

22

Итак, Гегель акцентирует момент, когда «поэзия разрушает слияние внутреннего мира и внешнего бытия до такой степени, что она уже перестает соответствовать первоначальному понятию искусства»³⁸. Поэзия выходит на уровень чистого созерцания, которое сближает ее со спекулятивным мышлением.

Разрывая связь между идеальным и материальным, означаемым и означающим, поэзия достигает высшей, абсолютной формы развития искусства. Она становится способом самовыражения Духа. Однако такой триумф искусства является одновременно концом искусства.

Получая автономию, поэзия оставляет прежнюю роль посредника. Она освобождает себя от любых репрезентативных обязательств. Поэзия обретает эксклюзивный доступ к истине. Она отражает полноту Духа в родственной ему стихии. В поэзии творческая активность Духа находит свой апофеоз.

Поэзия – это состояние Духа, эксплицирующее *прямое* индивидуальное приобщение к субстанциальным началам. Поэтическое созидание имманентно природе человека. Оно выражает сущность человеческого бытия, экзистенцию в наиболее широком смысле. Поэзия – это мышление в своей первичной, эстетически-аутентичной форме.

³⁵ Со времен Аристотеля, поэзия (*poesis*) понимается как процесс, в котором акт созидания совпадает с актом выражения. Однако к XIX в. становится ясно, что созидание, или продуктивная сила воображения, присущая поэту, авторскому «я», не всегда коррелирует с формой его выражения.

Сначала Кант в «Критике способности суждения», а затем романтики отмечают, что поэзия освобождает сознание и раскрепощает воображение. Поэзия не только дает сознанию свободу деятельности, но и освобождает его от детерминации собственным продуктом.

Ныне же дискурс поэзии – это пространство, где сознание свободно даже от требования быть поэтическим. Дискурс поэзии – это поле, где желание автономии не является творческим манифестом, ибо оно коэкзистенциально самому поэту.

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. М., 1973. С. 355.

³⁷ Там же. С. 351.

³⁸ Там же. С. 352.

23

Пример с поэзией, триумф которой означает завершение искусства, заставляет Гегеля иначе взглянуть на проблему самодетерминации в лингвистической практике. Классические понятия гегелевской системы – детерминация, самодетерминация и взаимодейстования – здесь получают новый смысл.

Особенно ярко это прослеживается в лирике. Традиционно лирическое произведение – это стих, *повествование от первого лица*. Лирика есть выражение внутреннего мира человека, проявление его индивидуального «я». Здесь субъективное начало не только преобладает, но и достигает своей кульминации.

Однако в лирике как практике речи и языка акт самовыражения «я» очень отличается от акта саморефлексии Духа, который интерпретирует сам себя. *Лирика не может показать момент возвращения субъекта к самому себе, а Дух способен это сделать и даже иллюстрирует данный процесс.*

В лирике субъективность *вовлекается* в предмет выражения. Она *инсталлируется* в то, что составляет объект высказывания или представления. Субъективность позиционирует себя как *часть* изображаемого мира. Поэтическое «я» органично *включается* в художественный образ.

24

В поэзии как модели субъективности лирическое «я» – это продукт или результат актов самоописания. Но такое самописание не может быть схвачено в чистом виде. Оно *встроено* в само «я». Лирический акт – это «действие без действия», т. е. «действие, которое не выполняет какого-либо действия».

Между тем, квалифицировать поэтическое «действие-без-действия» как акт, где язык замещает собой личность или свободного субъекта, в корне неверно. Инстанция языка не отменяет инстанцию «я». Аннулирования не происходит, ибо речь поэта артикулирует субъективность поэзии как речь самого Духа.

Лирический поэт действует так, будто язык сам рассказывает свою историю; историю того, как язык становится многогранным, экспрессивным, развитым и возвышенным; историю языка, который сам придает смысл своему существованию и говорит «да» своему *обещанию* быть языком.

Лирика – это особый, первый и последний язык, где действие и объяснение действия совпадают в процессе собственной интерпретации. Поэтическая субъективность аккумулирует в себе оба акта. Лирическое «я» становится агентом языка, способом существования и выражения его стихии.

25

Фундаментальную роль в акте поэтической субъективации играет воображение. Предоставляя свободу воображению, поэзия показывает, что фантазия обращается только к себе. Поэзия выражает «духовное представление» (*geistige Vorstellung*), которое апеллирует к самому себе, к «внутренней фантазии (*zur inneren Phantasie*)»³⁹.

³⁹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. С. 353.

Поэзия – это язык, который в отличие от прозы Духа, не есть дискурс, мыслящий себя в себе. В поэзии главное не мышление, а воображение. Если Дух – это дискурс, который мыслит себя как акт самодетерминации, то поэзия – дискурс, который определяет себя в структурах воображения.

Воображение, пишет Гегель, «существенно отличается от мышления тем, что... оно позволяет конкретным идеям сосуществовать, не будучи при этом связанными друг с другом, в то время как мышление требует и создает зависимость идей друг от друга, взаимные отношения, суждения, умозаключения и т. д.»⁴⁰.

Поэзия не ставит целью взаимодействие субъекта и объекта. «Бездеятельная деятельность» лирики, ее «не-активный праксис» сталкивает нас с паратактическим дискурсом, в котором нет места иерархии. В отличие от философии, поэзия не образует ступеней самопреодоления, не производит тезис, антитезис, синтез.

Не будучи языком саморефлексии, лирическая поэзия не стремится к интерпретации самой себя. Она не позиционирует себя как продукт собственных артикуляций. В лирике субъект не рассматривает себя в качестве объекта. Поэтому лирика не нуждается в самоописании или самообъяснении.

26

Если лирика, квалифицируемая как вершина субъективной экспрессии, выступает дискурсом, где автоинтерпретация не имеет приоритетного значения, то это не означает – как часто думают те, кто критикует Гегеля и Деррида, – что поэзия уступает философии по силе рефлексии.

Да, автоинтерпретация (или координация процессов сигнификации и референции) имеет место в литературной практике авангарда, но она не объясняет субъекта действия, не эксплицирует фигуру автора, который ее выполняет. Она, по словам Гегеля, не стоит на службе у собственного «я».

Тогда каким образом осуществляется поэтическая рефлексия? Она происходит путем диалектики. Однако диалектическое отрицание работает здесь совершенно иначе, чем в философии. Лирика открывает нам новый, необычный и парадоксальный взгляд на картину диалектического отрицания.

Лирическая практика – это оригинальный пример того, что Деррида в батаевском прочтении Гегеля тематизирует как *иное негативное, которое уже не является частью работы понятия*, ибо оно не подчиняется тому, что прежде называлось работой понятия⁴¹.

27

В гегелевской «Эстетике» лирическая поэзия осуществляется как событие, которое кардинально отличается от философского дискурса. Поэтическое событие открывается не как рациональный рассказ о своем появлении на сцене истории в качестве семантического агента, а скорее как *квазирассказ*.

У Гегеля поэтическая субъективность встроена в лирическое «я». Поэтому он ставит под вопрос классическое понимание поэзии как «продуктивного» искусства, где продукт есть результат работы автора (производителя). Для Гегеля лирический продукт не отчуждается от производителя.

⁴⁰ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. С. 417.

⁴¹ См.: Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 412.

Тогда дистанцирование лирики от модели саморефлексии не может быть реконструировано посредством инверсии, где субъективность, доведенная до самой крайней точки, *до предела*, совпадает со своим «иным» и, таким образом, подтверждает свою имплицитную суверенность.

Здесь «Эстетика» дает нам отличный ресурс для нового понимания творческой активности искусства. Да, Гегель более радикален в этом вопросе, чем полагают многие критики. Но Деррида интересует продвижение лирики как революционной практики еще дальше.

28

В книге «Шибболет: Паулю Целану» Деррида анализирует стихотворное наследие Целана⁴². Он акцентирует внимание на моментах, где поэт порывает с идеей творческой активности как самовыражения⁴³. Поэтическое «я» не претендует на то, чтобы быть источником или продуктом референциальных возможностей языка.

Для философского проекта, пишет Деррида, встреча с Целаном есть «опыт языка». Это трансгрессивный опыт. Он не принадлежит одной кодифицированной сфере. Он является «опытом как литературно-поэтическим, так и философским»⁴⁴, «опытом вопрошающего пересечения граней и пределов»⁴⁵.

Данный опыт открывает нам язык, который – в отличие от самоинтерпретирующей динамики гегелевского Духа – не позиционирует себя как особая законодательная инстанция, благодаря которой прошлое, настоящее или будущее событие обретает свой смысл лишь в той мере, в какой оно репрезентирует себя в языке.

Это – опыт, где чтение и письмо не детерминированы практикой референции или сигнификации. Это – опыт, где ресурсы «да» (о которых Деррида говорит в контексте философии Фихте или художественной литературы Джойса) не являются обязательными и безусловными.

29

Для Деррида предел – это не преграда или препятствие, которое со временем можно «снять» или преодолеть, а нечто абсолютно непредставимое. Здесь предел – это то, что не манифестирует себя, не проявляет себя феноменально как что-то конкретное, реальное или определенное.

Именно в таких терминах Деррида говорит о событии гегелевской лирики. Поэзия – это опыт предела, ибо *она маркирует себя как предел автоинтерпретации*. Поэзия призывает нас задуматься над тем, не является ли самоинтерпретирующийся проект, по сути, самокомпрометирующим?

Поэзия иллюстрирует нам, что предел – это не граница или фиксированная линия, которую можно легко переступить. На пределе мы часто сталкиваемся с невозможностью присвоения того, что видим или созерцаем. Следовательно, предел – это совершенно иное, не «сняемое» в сферу своего «внутреннего».

⁴² См.: Деррида Ж. Шибболет: Паулю Целану. СПб., 2002.

⁴³ В «Шибболете» Деррида часто обыгрывает *скольжение* между *самовыражением* поэта и *иновыражением* на примере синтагм: «он как я» (*er als ein Ich*) (Там же. С. 17), «я как ты» (*Ich als du*) (Там же. С. 20] или «другой как я» (*Ander als ein Ich*) (Там же. С. 35).

⁴⁴ Там же. С. 101.

⁴⁵ Там же.

Отсюда, хотя лирика всегда стремится выйти за свои пределы, призывая критику к описанию своего бытия, анализу своей истории, типологии, практики, она, в отличие от философии, никогда не утверждает, что подобный призыв – манифестация ее истины и абсолюта.

30

Опираясь на различие между философией и поэзией, Деррида предлагает новое основание для переосмысления или реконцептуализации классической оппозиции конечного и бесконечного, которая служит важным теоретическим условием применения спекулятивного принципа в системе Гегеля.

Согласно Гегелю, предел – это граница, конечная точка, отделяющая нас от бесконечного. Скажем, граница, обозначающая смерть, конец жизни человека, есть действительно последний, абсолютный предел, а не просто порог или временный переход. Человек конечен, и *конечное* для него есть смерть.

У Гегеля *конечное* – это то, что смертно; *конечность* – это смерть, прекращение существования. «Когда мы говорим о вещах, что они *конечны*, то разумеем под этим, что они не только... [физически] ограничены <...> а что именно небытие составляет их природу, их бытие»⁴⁶.

Утверждать, что предмет (субъект) конечен, – это значит показать, что не-бытие, отрицательная детерминация, образующая оппозицию между бытием и ничто, конституирует его природу. Например, смерть – это то, что определяет природу и бытие человека (в отличие от Бога).

«Мы знаем, – резюмирует Гегель, – что все конечное (а таково наличное бытие) подвержено изменению»⁴⁷. «Живое умирает, и умирает потому, что оно, как таковое, носит в себе зародыш смерти»⁴⁸. Одним словом, для конечных вещей «час их рождения есть час их смерти»⁴⁹.

31

В философии Гегеля, определенность бытия и сущего – это результат операции отрицания, которая сопровождает процесс установления границ. Отрицание своего иного «есть то, что мы называем *границей*»⁵⁰. «Лишь в своей границе и *благодаря* ей нечто есть то, что оно есть»⁵¹.

Например, определить, что такое «я», можно только отграничив его от «не-я». «Человек как налично сущее отграничивает себя от других сущих»⁵². Поэтому отрицание как характеристика *конечности* служит у Гегеля основанием для экспликации *конечного* через отношение между «я» и «другим».

«Мысль о каком-либо нечто влечет за собой мысль о другом, и мы знаем, что имеется не только нечто, но также еще и другое»⁵³. Любой предмет или объект получает свою определенность не сам по себе, а только через свое отношение к другому. Если объект ничем не ограничен, то он будет не мыслим.

⁴⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 192.

⁴⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 232.

⁴⁸ Там же. С. 232.

⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. С. 192.

⁵⁰ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 230.

⁵¹ Там же. С. 230.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

В итоге конечность как научную категорию Гегель объясняет с помощью серии *переходов*, или – в терминологии немецкой классической философии – *изменений*, между конечными вещами, каждая из которых определяет себя как нечто, ограниченное или детерминированное другим.

32

Итак, у Гегеля конечность – это свойство бытия. Однако даже бытие не является полностью конечным. Оно определяется не-бытием и, соответственно, бесконечным. Когда же граница рассматривается как научная категория, которая объясняет конечность, то она соотносится с бесконечностью.

Описать бесконечность очень сложно. Определяя одно, мы сталкиваем его с другим. Определяя конечное, мы встречаем бесконечное. Но как обозначить само бесконечное, если оно *a priori* не имеет границ? Если бесконечное ограничивается или отрицается конечным как своим иным, то оно уже не есть бесконечное?

Гегель полагает, что бесконечное не есть простая оппозиция конечному. «Эта противоположность есть не-истинное»⁵⁴, ибо «бесконечность на самом деле вечно выходит и не выходит за свои пределы»⁵⁵. Бесконечное целостно по своему определению. Бесконечное – это «снятое» становление.

In *stricto sensu*, бесконечность есть оппозиция ко всем оппозициям. Бесконечное – это иное любого ограничения, которое возникает, если бесконечное мыслится как объект, противостоящий конечному субъекту. Но, на самом деле, бесконечное *трансцендентно* конечному, и потому оно находится *вне области репрезентации*.

33

Здесь мы находим проблему, которую Гегель формулирует так: «Рассматривая моменты наличного бытия – нечто и другое в их раздельности, мы получаем следующее: нечто становится другим, а другое также само по себе есть нечто, которое изменяется, и так до бесконечности»⁵⁶.

Рефлексия полагает, что она дошла здесь до чего-то высокого и даже до высочайшего. Но этот прогресс в бесконечность не есть истинно бесконечное, которое состоит в том, что в своем другом оно пребывает у самого себя, или (выражая то же самое как процесс) состоит в том, что оно в своем другом приходит к самому себе⁵⁷.

«Очень важно, – настойчиво подчеркивает Гегель, – надлежащим образом уразуметь понятие истинной бесконечности и не остановиться на дурной бесконечности бесконечного прогресса»⁵⁸. А для этого нам необходимо знать различие между истинной и дурной бесконечностью.

Нужно помнить, что если «сначала устанавливают границу, а затем ее переступают, и так далее до бесконечности»⁵⁹, то возникает *либо бесконечная регрессия* (где одна конечность производит другую конечность и так *ad infinitum*); *либо двойное отрицание* (где предел, как показано выше, не является последним и абсолютным пределом).

⁵⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 233.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 232.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 233.

34

Дурная бесконечность – это бесконечно повторяемое отрицание конечного, которое никогда не завершает задачу его отрицания. В «Энциклопедии философских наук» и «Науке логики» Гегель приводит ряд критериев для разграничения истинной и дурной бесконечности⁶⁰.

Между тем данное деление вновь возвращает нас к проблеме конечности, показывая, что конечность также сопротивляется тематизации, когда ее рассматривают в перспективе двух типов бесконечности. Например, становится ясно, что конечность не детерминируется отрицанием:

Из-за качественной простоты отрицания в абстрактной противоположности между ничто, с одной стороны, и бытием, с другой, конечность есть наиболее упрямая категория рассудка⁶¹; фактически «конечность есть фиксированное в себе отрицание и потому резко противостоит своему утвердительному⁶².

Правда, конечное позволяет привести себя в движение, т. к. оно само состоит в том, что определено к своему концу, но только к своему концу. Оно скорее есть отказ от того, чтобы его положительно приводили к его утвердительному, т. е. к бесконечному; отказ от того, чтобы его приводили в связь с последним⁶³.

35

Отказ конечности признать негативность своей отрицательной позиции равнозначен отказу быть положительной в своем утвердительном. Следовательно, конечность не имеет позиции, которую она может назвать своей. Конечность не обладает ни положительной, ни отрицательной валентностью.

Радикально иная (как по отношению к конкретному бытию, так и по отношению к абстракции) конечность на самом деле не есть определение или детерминация всего сущего. Однако конечность также не является и чем-то неопределенным. Конечность – это, по сути, отрицание, которое отказывается быть в-себе и для-себя.

Конечность, «наиболее упрямая категория рассудка», резко контрастирует с положительным, т. к. показывает нам отрицание, доведенное «до своего предела», но такая радикализация отрицания не приводит конечность к переворачиванию, где она становится положительной по праву.

Чем же это вызвано? Почему Гегель делает исключение для конечности, позволяя ей временно выпадать из механизма диалектического снятия? Это, полагает Деррида, связано с тем, что конечность играет решающую роль в процессе самообоснования Гегелем своей философской системы.

36

Если понятие конечности Гегель вписывает в более широкий процесс рефлексивного самообоснования, то это происходит не потому, что человек (субъект) конечен, а потому, что по мере осознания конечности привычные процедуры мышления – определение и отрицание – сами рискуют стать ограниченными.

⁶⁰ Описывая данную проблему, Гегель в «Науке логики» вводит серию аргументов о «двойном» отрицательном отношении конечного к своему пределу. Линия демаркации – это кульминационная точка в определении конечного: «конечное в своем отрицании себя выступает как бесконечное» (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 200–207).

⁶¹ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 192.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 192–193.

Гегель признает, что опыт конечности – это встреча с тем, что не принадлежит порядку бытия или ничто. Кроме того, Гегель подчеркивает: то, что теряется в переходе от конечного к бесконечному, – это не только конечность, но и сама возможность другого типа мышления; возможность, которая пока не поддается тематизации⁶⁴.

Да, мысль не вступает в контакт с бесконечным, ибо оно находится вне области репрезентации. Но если мы гипотетически допустим, что «бесконечное содержит в себе конечное» или «несет конечное внутри себя», то бесконечное теоретически вполне может быть представлено.

Бесконечное можно представить в перспективе конечного. Это – точка зрения, которую Гегель защищает в «Энциклопедии», когда он выступает против того, что позже сам сделает в «Науке логики», а именно столкнет конечное и бесконечное в абсолютной оппозиции, намекая, что бесконечное скорее ограничено, чем безгранично.

37

Теперь, можно четко показать различие «конечного» и «конечности», отмечая, что первое понятие маркирует *конкретное, единичное сущее*, а второе понятие – *всеобщее и универсальное* качество мышления или рефлексии. Конечное – предикат субъекта, а конечность – предикат Духа.

Конечность – это свойство Духа, позволяющее ему найти оптимальный компромисс с бытием, которое подходит к своему пределу. Гегель косвенно намекает на это, говоря, что конечность есть выражение *ничто* как *чего-то ограниченного* и тем самым *уже не просто ничто*.

Однако показать различие конечного и конечности можно совсем иначе, допустив, что конечность прерывает акт репрезентации, редуцируя его к содержанию того, что в нем представлено. Такое различие будет заметно при сравнении двух форм речевой практики, которую используют поэзия (лирический субъект) и философия (Дух).

Здесь язык, который претендует на выражение конечности, т. е. язык, описывающий историю, культуру, мир, общество, уже перестает быть языком. Противопоставляя себя тому, что он репрезентирует, такой язык открывает себя не как автономная и абсолютная сила, а как нечто ограниченное, фрагментарное, сиюминутное.

38

Меняет ли новое деконструктивное описание конечности старую модель обоснования дискурса? Действительно ли язык лирической практики – язык, который уже не является языком в прежнем значении слова, – представляет собой реальную альтернативу Духу как модели автоинтерпретации?

Да, безусловно. В статье «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»⁶⁵ Деррида отмечает, что есть *два разных способа критики тотализации*. Один апеллирует к понятию «конечности». С ним работает Гегель. Другой – к понятию «игры». С ним работает Деррида:

⁶⁴ О сложности тематизации подобного типа мышления см. две замечательные работы Жана-Люка Нанси «Конечное мышление» (*Nancy J.-L. A Finite Thinking*. Stanford, 1998) и «Гегель: круговорот отрицания» (*Nancy J.-L. Hegel: The Restlessness of the Negative*. Minneapolis, 2002).

⁶⁵ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 445–466.

Тотализацию можно расценить как невозможную, исходя из классических соображений: в этом случае имеется в виду эмпирическое усилие субъекта или конечного дискурса, тщетно стремящегося к бесконечному богатству, которым он никогда не сумеет завладеть. Всегда есть слишком много того, о чем никогда не сможешь сказать⁶⁶.

Между тем, – продолжает Деррида, – не-тотализацию можно определить иначе – не через понятие конечности, отсылающее к эмпирии, а через понятие игры. И если в этом плане тотализация лишается смысла, то происходит это не в силу существования бесконечного поля, которое не в состоянии охватить конечный взгляд или конечный дискурс, а потому, что природа этого поля – т. е. поля языка, причем языка конечного, – исключает тотализацию как таковую⁶⁷.

39

Данное поле Деррида квалифицирует как «не-гегелевское тождество»⁶⁸. Он не отвергает понятие конечного и не снимает его в бесконечном, а по-новому определяет отношение между конечным и бесконечным. Такое отношение опирается не на иерархию или субординацию, а на принцип игры:

Это поле есть поле игры – поле бесконечных замещений, совершающихся в замкнутом пространстве конечного множества. Это поле допускает бесконечные замещения лишь потому, что оно само конечно; т. е. не потому, что оно неисчерпаемо и слишком велико, как было бы по классической гипотезе, а в силу определенной нехватки, а именно, нехватки центра, который мог бы остановить и закрепить игру замещений⁶⁹.

Движение игры, которое осуществляется благодаря нехватке, отсутствию центра и начала, является движением *дополнительности*. Определить центр и исчерпать процесс тотализации невозможно потому, что знак, который замещает и *дополняет* центр, оказываясь на месте центра во время его отсутствия, – этот знак приходит, чтобы добавиться, т. е. в виде избытка и дополнения⁷⁰.

40

Цитируемый пассаж весьма примечателен. На примере игры знаков Деррида иллюстрирует, что знак, который маркирует или замещает референт, не функционирует автономно. Каждый знак включается в более широкий семиозис, где означаемое становится означающим для другого означаемого.

Здесь объект референции феноменально неуловим. Он обнаруживает себя только в процессе семиозиса, который эксплицирует его фундаментальную пустоту или нехватку. Отсюда вытекают два момента: во-первых, нет трансцендентального означаемого; во-вторых, нет объекта, который существует *вне* или *по ту сторону* самой референции⁷¹.

⁶⁶ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 461.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Gasche R. Non-Totalization without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite // Journal of the British Society for Phenomenology. 1986. Vol. 17. № 3. P. 296.

⁶⁹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 461.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ В работе «О грамматологии» Деррида разъясняет это положение следующим образом: «Восполнение есть то, что добавляется, это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту»; «но восполнение восполняет (*supplement supplee*), т. е. добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая *чужое место*; если оно и наполняет нечто, то это нечто – пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует. Будучи подменной (*suppleant*), восполнение оказывается заместителем, подчиненным, субститутом» (Деррида Ж. О грамматологии. С. 295–296).

Отсутствие центра указывает на отсутствие исходной причины (Бог, Абсолют, Трансцендентальное означаемое). «Означаемое здесь всегда уже функционирует как означающее»⁷², ибо «не существует означаемого, которое ускользает из игры означающих отсылок, которая образует язык»⁷³.

Действительно, язык сопротивляется тотализации по структурным причинам. Нет метауровня, который, подобно Трансцендентальному означаемому, объясняет систему. «Игра... увлекает за собой все опорные означаемые, уничтожая все плацдармы, все те укрытия, из которых можно со стороны наблюдать за полем языка»⁷⁴.

41

Аргумент, который приводит Деррида, вписывая конечное и бесконечное в контекст логики восполнения, напоминает известное доказательство Куртом Гёделем теоремы о неполноте формально-логических систем⁷⁵. Аргумент Деррида также радикально меняет традиционное представление о языке.

Принимая во внимание, что «переизбыток означающего, его дополнительный характер, зависит от конечности, т. е. от нехватки, которая должна быть дополнена»⁷⁶, мы обнаруживаем, что язык как система означивания работает только вопреки его определению как «семиотической тотальности».

Таким образом, вместо того, чтобы намекать на неспособность дискурса делать отсылку к чему-либо – даже если таким «чем-либо» является сам дискурс, – нужно скорее знать и понимать, что условием возможности функционирования языка служит его исходная неполнота.

Этот аргумент имеет огромное значение для сравнения проектов Гегеля и Деррида. Радикализируя значение «предела» для осуществления семантических операций, Деррида показывает, что классическая оппозиция между конечным и бесконечным несовместима с его видением языка⁷⁷.

42

В отличие от многих систем немецкого идеализма, которые абсолютизируют язык, наделяя его трансцендентальными свойствами, Деррида считает, что силу, которую они приписывают языку, нельзя представлять в терминах способности языка создавать дискурсивные границы.

Перформативная сила языка, по мнению Деррида, обусловлена другими факторами и опирается на механизм, с помощью которого язык обнаруживает нерелевантность своих конструкций. Это хорошо заметно на примере конструирования лингвистических форм утверждения и отрицания.

Исследуя связь логики дополнения с логикой протодействия, которую Деррида определяет как предварительную метку, позволяющую тому, кто говорит «я есть», утверждать себя в качестве субъекта высказывания, мы увидим, что *отрицание – это сила, обладающая приоритетом по отношению к полаганию*.

⁷² Деррида Ж. О грамматологии. С. 120.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ См.: Деррида Ж. Двойной сеанс // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007. С. 272.

⁷⁶ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 462.

⁷⁷ В книге «Голос и феномен» Деррида на примере языка иллюстрирует как *differance* взрывает классическую оппозицию конечного и бесконечного (см.: Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля. С. 133–134).

Деррида выдвигает гипотезу, что *отрицание* – это не производный элемент, дериват или контрпозиция по отношению к утверждению и полагаю, как принято в традиции, а напротив, первичный элемент, сила, конституирующая любые логические и лингвистические детерминации.

43

Деррида доказывает свою гипотезу, используя французскую отрицательную частицу «pas», а мы будем работать параллельно с его аргументацией, рассматривая частицу «не». Частица «не» – это точка, в которой язык иллюстрирует то, чего он не делает, и то, что он *a priori* неспособен сделать.

Если частица «не», рассуждает Деррида, понимается как признак конечного дискурса, то ее нужно отделить от репрезентации нехватки или неполноты, которая может быть восполнена в качестве тотальности или чего-либо позитивно данного, как, например, означаемое или референт.

Частица «не», подобно фигуре гегелевской конечности, челночно колеблется между полюсами бытия и небытия. Частица «не» придает не только новый смысл категориям, вступающим в отношение, но также модифицирует глагол. Иногда она аннулирует то, что делает глагол.

Частица «не» уникальна тем, что она трансформирует наше восприятие речевого акта. Хотя частица «не» зависит от предложения, в которое она входит, она оспаривает силу языка полагать что-либо (например, полагать «да»). Поэтому она может быть понята как *критика языка самим языком*.

44

В трактате «Об истолковании»⁷⁸ Аристотель отмечает, что основная форма языка – предложение (*logos apophantikos*), которое либо истинно, либо ложно⁷⁹. Язык «полагает значение, утверждая или отрицая наличие какой-либо другой вещи у субъекта в прошлом, настоящем или будущем»⁸⁰.

Аристотель дает важный импульс к осмыслению связи между языком и вещью. Но при этом, как правило, не замечают, что приверженность Аристотеля к апофантической модели предикативного выражения идет параллельно с тезисом, что любое предложение постоянно подвергается воздействию частицы «не».

Фраза «это – человек» соответствует парадигматической форме языка лишь в той мере, в какой возможно противоположное высказывание: «это – не человек». «Отсюда всякому утверждению противостоит отрицание и всякому отрицанию – утверждение»⁸¹.

Аристотель подчеркивает, что с «логической точки зрения» любое высказывание имплицитно содержит в себе возможность своего отрицания и наоборот. Но что порождает саму «логическую точки зрения»? На этот вопрос Аристотель, к сожалению, четкого ответа не дает.

⁷⁸ Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 91–116.

⁷⁹ «Не всякая речь, – подчеркивает Аристотель, – есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-то» (Там же. С. 95). «Утверждение есть высказывание о чем-то. Отрицание есть высказывание, отнимающее что-то от чего-то» (Там же. С. 96). «Поскольку присущее может быть высказано как не-присущее, а не-присущее как присущее <...> то можно отрицать все, что кто-то утверждает, и утверждать все, что кто-то отрицает» (Там же. С. 96).

⁸⁰ Там же. С. 93–97.

⁸¹ Там же. С. 96–97.

В отличие от Аристотеля, для которого «первая высказывающая речь – утверждение, а вторая – отрицание»⁸², Деррида, напротив, считает, что *отрицание первично, т. к. именно возможность отрицания («это – не человек») делает искомое высказывание «это – человек» осмысленным, т. е. конституирует его в качестве высказывания.*

Сказать что-то конкретное о чем-либо можно, лишь опираясь на открытость высказывания по отношению к своему отрицанию. Без этого минимально необходимого условия язык не будет способен утверждать что-либо и, соответственно, не будет выполнять свою пропозициональную функцию.

Деррида подчеркивает, что *частица «не» маркирует минимально необходимую автономию языка по отношению к тому, о чем он говорит*; а это иллюстрирует, что предложение не может быть полностью редуцировано к тому, что оно обозначает, или же к тому, к чему оно отсылает.

Таким образом, *частица «не» выступает как протологическое условие возможности языка.* Однако это фундаментальное условие, отмечает Деррида, не получает у Гегеля ни диалектического объяснения, ни формального обоснования, которое органично вытекает из трактата Аристотеля «Об истолковании».

Итак, даже тогда, когда частица «не» отсутствует в исходном высказывании, она косвенно предполагается им. Тезис Деррида, что искомое высказывание функционирует лишь при условии, что оно открыто своему отрицанию, значительно проясняет механизм работы языка.

Частица «не» иллюстрирует свою независимость от любого акта утверждения или отрицания. Она имеет структурную автономию по отношению к высказыванию, в котором принимает участие. Частица «не» – это парачастица, которая демонстрирует свойство языка говорить одно, а содержать в себе иное.

Исходное высказывание формально может включать или не включать частицу «не», однако оно не управляет этой возможностью. Данная возможность а priori предваряет высказывание. Она не подчиняется ему, т. к. *представляет собой до-языковое условие функционирования языка.*

Анализируя любой пример, мы заметим, что частица «не» носит референциальный характер. *Она фиксирует момент, когда язык иллюстрирует нам то, что он способен (или же неспособен) высказать, т. е. момент, когда язык демонстрирует нам свои логические или лингвистические границы.*

Предлагая свое обоснование границ языка, Деррида инициирует новый подход к философии. Как правило, частицу «не» обсуждают в ходе анализа проблематики «ничто» или «негативности», но часто упускают из виду, что частица «не» – вовсе не производное от «бытия», как мы обычно думаем.

⁸² Аристотель. Об истолковании. С. 96.

Деррида показывает это на множестве примеров из истории философии. Первый пример – объяснение Лейбницем того, почему существует скорее нечто, чем ничто. Второй пример – доказательство Фихте исходного соположения «я» и «не-я». Третий пример – положение Хайдеггера о равноисходности первоначал.

У каждого из них слово «не» – это не просто выражение конца, смерти или предела. Только будучи обращено к ничто, подчеркивает Хайдеггер, сущее (*Dasein*) осознает свою конечность. Частица «не» – это основание того, что позволяет нам мыслить свое бытие. *Частица «не» – это основание нашей рефлексии.*

48

Для того чтобы показать новизну трактовки *отрицания* Деррида в контексте анализа отношения между конечным и бесконечным дискурсом, давайте обратимся еще к одному тексту – известному эссе Вальтера Беньямина «О языке как таковом и языке человека» (1916)⁸³.

Беньямин выступает против редукции языка к инструментальной функции и проводит различие между *обычной формой* коммуникации, которая осуществляется *с помощью* языка (здесь язык выступает *инструментом*) и *необычной формой* коммуникации, которая осуществляется *внутри* языка (здесь язык выступает *средой*).

Отвергая тезис, что слово – это инструмент для сообщения чего-либо адресату, Беньямин утверждает, что язык не имеет содержания, но сообщает себя «в» себе. Идея языка как инструмента производна по отношению к идее языка как среды чистой коммуникации, коммуникативности (*Mitteilbarkeit*).

Чистая коммуникация – это коммуникация, которая не нуждается в прагматических интересах. Подобно абсолютной или божественной справедливости, ей не нужно оправдание цели и средств. Чистая коммуникация открывает язык как *непосредственную среду мышления и действия*.

49

Эссе Беньямина интересно для нашего анализа гегелевской и дерриданской версии языка самой постановкой вопроса о том, *что значит мыслить о языке, не редуцируя его к инструментальной функции*, которую часто приписывают ему (когда тематизируют язык в качестве объекта исследования).

В докладе «Сила закона: мистическое основание власти» Деррида критикует теорию Беньямина⁸⁴. Деррида считает, что она подчиняется классической *оппозиции конечного и бесконечного*, т. к. Беньямин определяет отношение между инструментальным и не-инструментальным видением языка как отношение, аутентичное или не-аутентичное языку Адама и его практике именованности⁸⁵.

⁸³ Benjamin W. On the Language as Such and On the Language of Man // Benjamin W. Selected Writings. Camb., 1996. P. 62–74.

⁸⁴ Derrida J. Force of Law: the Mystical Foundation of Authority // Deconstruction and the Possibility of Justice. N.Y., 1992. P. 3–67.

⁸⁵ Беньямин развивает теологическую версию происхождения языка. Он считает, что язык – это *связующее звено* между Богом и человеком, *посредник* между двумя мирами: трансцендентным и имманентным. Язык – это божественный дар, который Бог *делегировал* человеку, *передавая* ему право именованности.

Дискурс Адама мыслит слово как нечто, отсылающее к чему-то *за пределами языка*: «Грехопадение знаменует рождение человеческого слова, в котором имя уже не живет вечно и выходит за рамки языка. <...> Человеческое слово выражает нечто иное по отношению к себе»⁸⁶.

Соответственно, даже имена собственные в человеческом языке, саму «границу» (*frontier*) между «конечным и бесконечным языком», Беньямин понимает как нечто «ограниченное по сравнению с безграничной творческой активностью божественного слова»⁸⁷.

50

Для Деррида, в отличие от Беньямина, конечность человеческого языка – не изъян, а преимущество. Привлекая свое прочтение Гегеля, Деррида показывает, что означающая сила языка связана с его конечной, а не бесконечной природой. Поэтому аргумент, адресованный Гегелю, может быть адресован и Беньямину.

Кроме того, Деррида считает, что беньяминовская критика инструментальной функции языка, по сути, воспроизводит традиционный жест западной метафизики, которая отдает приоритет имени (практике именования), и особенно имени существительному, как ключу к семантической динамике.

Этот жест присутствует в «Поэтике» Аристотеля⁸⁸, который определяет метафору как перенос (*epiphora*) имени (*onomatos*) одной вещи на другую (*allotriou*). Такой перенос наиболее заметен в метафорах, построенных по аналогии, ибо структура аналогии основана на транспозиции имен (*Aris., Poet. 1457b6-9*)⁸⁹.

Подвергая критике теорию метафоры Аристотеля, Деррида в докладе «Белая мифология: метафора в философском тексте»⁹⁰ призывает к полной деноминации⁹¹. Выступая против Аристотеля, он апеллирует к катахрезе (*catachresis*), где «порядок имени оказывается в значительной мере превзойден»⁹².

⁸⁶ *Benjamin W.* On the Language as Such and On the Language of Man. P. 71.

⁸⁷ Там же. С. 69–70. Эту проблему Деррида также анализирует в эссе «Вокруг Вавилонских башен», подчеркивая, что Беньямин ищет «исток не речевой деятельности, а исток самого языка – до всякой речевой деятельности, до всяких языков вообще» (см.: *Деррида Ж.* Вокруг Вавилонских башен. СПб., 2002. С. 43).

⁸⁸ *Аристотель.* Поэтика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 645–680.

⁸⁹ Там же. С. 669.

⁹⁰ *Derrida J.* White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // *Derrida J.* Margins of Philosophy. Chicago, 1982. P. 207–271.

⁹¹ Основной мотив философии Деррида – деконструкция метафизики присутствия. Главная мишень деконструкции – онтология и лингвистика (практикующая гипостазирование языка). Концепции Аристотеля и Беньямина он относит к традиционной онтологии.

Для обоих «поле *онота* – и, следовательно, поле метафоры как переноса имени, – является не столько полем имени в строгом смысле слова, сколько полем *номинализируемого*» (*Ibid.* P. 233). «Теория имени, в той форме, в какой она предполагается понятием метафоры, сочленяется с онтологией» (*Ibid.* P. 237).

Соответственно, критика Деррида в адрес Аристотеля и призыв к деноминации также могут быть адресованы Беньямину. Кроме того, возражение Деррида Аристотелю в «Белой мифологии» логически и концептуально совпадает с возражением Деррида Беньямину в «Силе закона».

⁹² *Ibid.* P. 256.

51

Итак, сопоставляя идеи Гегеля, Бенямина и Аристотеля, Деррида рассуждает о конечности языка в терминах синтаксического сопротивления. Данное сопротивление мы наблюдаем в частице «не» и катахрезе, которые служат главным ресурсом подрыва самообъясняющего дискурса.

Описывая частицу «не» как своеобразную катахрезу, Деррида опирается на «исходную трансцендентальную отглагольность» (the primordial transcendental adverbality) языка, которая также дестабилизирует попытку представить перформативность в качестве модели саморефлексии языка.

Мы же, сравнивая позиции Деррида, Гегеля и Бенямина, хорошо видим, что теории немецких философов имеют слабое звено. Они апеллируют к субъекту и потому, опираются на традиционный тезис о бесконечном истоке языка (Гегель) или на власть божественного именованя (Бенямин).

Одновременно мы замечаем различие идей Бенямина и Гегеля в другом аспекте. Бенямин предостерегает, что любая попытка охарактеризовать конечный дискурс как бесконечный (а именно это и делает Гегель) чревата возвращением к самой архаичной, инструментальной концепции языка.

52

Применяя концепцию языка Бенямина в работе с гегелевским дискурсом, Деррида показывает, что ни один речевой акт не может быть реализован только на основании своего обещания быть значимым. Речевой акт требует дополнительных условий реализации, которые выходят за рамки его структурных возможностей.

Конечно, это не означает, что перформатив невозможен *per se*. Скорее это значит, что *лингвистическое событие нужно концептуализировать не в терминах агента действия, а в терминах отсылки к модальности выражения*, которые не поддаются ассимиляции с традиционной логикой констативных утверждений.

Далее, исходя из критики агента действия, Деррида осуществляет критику самообъясняющего дискурса у Гегеля. Показывая, что построение такого дискурса всегда будет сталкиваться с рядом специфических трудностей и тупиков, Деррида предлагает альтернативу Гегелю.

Гегелевский дискурс не учитывает, что фигура самообоснования нуждается в ресурсах, которые имеют «внешний» характер по отношению к нему самому и таким образом подрывают его автономию. Они являются условием *возможности* и одновременно *невозможности* самоинтерпретирующего дискурса Духа.

53

Из отношения философии Гегеля к своим предпосылкам следует, что проблема осмысления истока ведет к конституированию спекулятивного понимания отношения мысли к объективности. А отношение мысли к объективности – это то поле, внутри которого гегелевская философия описывает и размещает себя сама.

Деррида инициирует программу определения границ спекулятивного принципа не изнутри, как это делает Гегель, а с точки зрения тех предпосылок, которые задают поле спекулятивной проблематики. Данные предпосылки не тематизируются Гегелем, хотя именно они конституируют дискурс, касающийся отношения мысли к объективности.

Отмечая слабые моменты гегелевской системы, Деррида проводит ее деконструкцию, успешно избегая тех ловушек, которые Гегель расставляет на этом пути. На примере анализа языка, критики акта полагания, реконцептуализации оппозиции конечного и бесконечного Деррида подрывает базис гегелевского проекта.

Хотя такие элементы, на первый взгляд, кажутся не существенными, именно они создают каркас гегелевской системы. Разрушая систему, Деррида ниспровергает ее движущий принцип – логику развития Духа. В итоге механизм, с помощью которого Дух объясняет себя, становится механизмом, с помощью которого Дух разоблачает себя.

Список литературы

Аристотель. Об истолковании / Пер. с древнегреч. Э.Л. Радлова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 91–116.

Аристотель. Поэтика / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 645–680.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 480 с.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1970. 502 с.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990. 525 с.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1974. 452 с.

Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Искусство, 1973. 621 с.

Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Акад. проект, 2002. 111 с.

Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля / Пер. с англ. С.Г. Калинина // *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 9–137.

Деррида Ж. Двойной сеанс // *Деррида Ж.* Диссеминация / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. Екатеринбург, 2007. С. 219–348.

Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля / Пер. с англ. Ю.О. Азаровой // *Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна*. 2004. № 615. С. 173–199.

Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.

Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки // *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2000. С. 400–444.

Деррида Ж. Письмо японскому другу / Пер. с фр. А.В. Гараджи // *Вопр. философии*. 1992. № 4. С. 53–57.

Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2000. С. 445–466.

Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2000. С. 370–399.

- Деррида Ж.* Шибболет: Паулю Целану / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. 166 с.
- Деррида Ж.* Позитив / Пер. з фр. А. Ситника. Київ: Дух і літера, 1994. 158 с.
- Джеймс У.* О некоторых гегелизмах // *Джеймс У.* Воля к вере / Пер. с англ. С.И. Церетели. М., 1997. С. 166–189.
- Adorno T.* Aspects of Hegel Philosophy // *Adorno T.* Hegel: Three Studies / Trans. by Sh.W. Nicholsen. Camb. (MA), 1993. P. 1–52.
- Benjamin W.* On the Language as Such and On the Language of Man // *Benjamin W.* Selected Writings / Ed. and trans. by M. Bullock & M.W. Jennings. Camb., 1996. P. 62–74.
- Derrida J.* +R (Into the Bargain) // *Derrida J.* The Truth in Painting / Trans. by J. Bennington & I. McLeod. Chicago, 1987. P. 151–181.
- Derrida J.* Between Brackets I // *Derrida J.* Points... Interviews, 1974–1994 / Trans. by P. Camuf. Stanford (California), 1995. P. 5–29.
- Derrida J.* Differance // *Derrida J.* Margins of Philosophy / Trans. by A. Bass. Chicago, 1982. P. 1–27.
- Derrida J.* Force of Law: the Mystical Foundation of Authority / Trans. by M. Quaintance // *Deconstruction and the Possibility of Justice* / Ed. by D. Cornell, M. Rosenfeld & D. Carlson. N.Y., 1992. P. 3–67.
- Derrida J.* Glas / Trans. by J.P. Leavey & R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. 262 p.
- Derrida J.* Ja, or the Faux-bond II // *Derrida J.* Points... Interviews, 1974–1994 / Trans. by P. Camuf. Stanford (California), 1995. P. 30–77.
- Derrida J.* Limited Inc. / Trans. by S. Weber & J. Mehlman // *Glyph*. 1977. № 2. P. 162–254.
- Derrida J.* Signature, Event, Context // *Derrida J.* Margins of Philosophy / Trans. by A. Bass. Chicago, 1982. P. 307–330.
- Derrida J.* The Age of Hegel // *Derrida J.* Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1 / Trans. by J. Plug. Stanford (California), 2002. P. 117–149.
- Derrida J.* Ulysses Gramophone: Hear Say 'Yes' in Joyce // *Derrida J.* Acts of Literature / Trans. by T. Kendall. L.; N.Y., 1992. P. 253–309.
- Derrida J.* White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // *Derrida J.* Margins of Philosophy / Trans. by A. Bass. Chicago, 1982. P. 207–271.
- Gasche R.* Non-Totalization without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite // *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1986. Vol. 17. № 3. P. 289–307.
- Hamacher W.* Pleroma: Reading in Hegel / Trans. by N. Walker & S. Jarvis. Stanford (California): Stanford University Press, 1998. 316 p.
- Nancy J.-L.* A Finite Thinking / Ed. and trans. by S. Sparks. Stanford (California): Stanford University Press, 1998. 360 p.
- Nancy J.-L.* Hegel: The Restlessness of the Negative / Trans. by J. Smith & S. Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. 125 p.
- Warminsky A.* Reading Hegel // *Warminsky A.* Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger. Minneapolis, 1987. P. 95–182.

Hegel and Derrida: philosophy, language, reflection

Yulia Azarova

PhD in Philosophy, Associate Professor. V.N. Karazin Kharkiv National University, Department of Philosophy. Svobody Sq. 4. Kharkiv, 61022, Ukraine; e-mail: azar2005@yandex.ru

In considering the philosophical projects of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Jacques Derrida, the author formulates two principal questions: is it possible to break with Hegel today? How powerful and radical must be this rupture? The main problem stems from the fact that the Hegelian project is by nature self-referential. It represents the type of philosophical system that comments, explicates and interprets itself. Any critique of such a project is, therefore, quite difficult.

Hegelian system creates an element that Derrida names 'the image of one's other'. This allows Hegel, in this project, not only to anticipate any future criticism but also to respond to it in advance. The system of Hegel has *a priori* integrated all other systems in its own perspective, seeing as the growth of any such systems is assumed to be a part of the historic development of Hegel's own system.

In order to overcome a project of this kind, one needs a specific approach which would take into account Hegel's method of protecting his work from criticism. According to Derrida, this particular method consists in Hegel's constant appeal to the history of Spirit regarded as history of the intelligent and self-interpreting being.

Provided that the architectonics of Hegel's project reproduces the *telos* of the self-development of Spirit, the deconstruction of such *telos* makes possible the critique of the Hegelian project without reproducing the project itself. Derrida, therefore, does really achieve a radical break with Hegel.

Keywords: Hegel, German classical philosophy, Derrida, French philosophy of 20th century, system, totality, language, reflection

References

Adorno, T. "Aspects of Hegel Philosophy", in: T. Adorno, *Hegel: Three Studies*, trans. by Sh.W. Nicholse. Cambridge, MA: MIT Press, 1993, pp. 1–52.

Benjamin, W. "On the Language as Such and On the Language of Man", in: W. Benjamin, *Selected Writings*, ed. and trans. by M. Bullock & M.W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 62–74.

Derrida, J. "+R (Into the Bargain)", in: J. Derrida, *The Truth in Painting*, trans. by J. Bennington & I. McLeod. Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 151–181.

Derrida, J. "Between Brackets P", in: J. Derrida, *Points... Interviews, 1974–1994*, trans. by P. Camuf. Stanford, California: Stanford University Press, 1995, pp. 5–29.

Derrida, J. "Difference", in: J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 1–27.

Derrida, J. "Dvoynoi seans" [The Double Session], in: J. Derrida, *Disseminatsiya* [Dissemination], trans. by D. Krachkin. Ekaterinburg: U-Factory Publ., 2007, pp. 219–348. (In Russian)

Derrida, J. "Force of Law: the Mystical Foundation of Authority", trans. by M. Quaintance, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. by D. Cornell, M. Rosenfeld & D. Carlson. New York: Routledge, 1992, pp. 3–67.

Derrida, J. *Glas*, trans. by J.P. Leavey & R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. 262 pp.

Derrida, J. *Golos i fenomen: vvedenie v problematiku znakov v fenomenologii Husserla* [Speech and Phenomena: Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology], trans. by S. Kalinin, in: J. Derrida, *Golos i fenomen i drugie raboty po teorii znaka Husserla* [Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs]. St Petersburg: Aletheia Publ., 1999, pp. 9–137. (In Russian)

Derrida, J. "Ja, or the Faux-bond II", in: J. Derrida, *Points... Interviews, 1974–1994*, trans. by P. Camuf. Stanford, California: Stanford University Press, 1995, pp. 30–77.

Derrida, J. "Kolodets i piramida: vvedenie v semiologiyu Hegela" [The Pit and Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology], trans. by J. Azarova, *Vestnik Kharkivskogo nacionalnogo universiteta imeni V.N. Karazina*, 2004, no 615, pp. 173–199. (In Russian)

Derrida, J. "Limited Inc.", trans. by S. Weber & J. Mehlman, *Glyph*, 1977, no 2, pp. 162–254.

Derrida, J. *O grammatologii* [Of Grammatology], trans. by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 511 pp. (In Russian)

Derrida, J. *Pozicii* [Positions], trans. by A. Sytnik. Kyiv: Duch i Litera Publ., 1994. 158 pp. (In Ukraine)

Derrida, J. "Ot ekonomii ogranichennoy k ekonomii vseobschey: hegelianstvo bez utayki" [From a Restricted to a General Economy: A Hegelianism without Reserve], in: J. Derrida, *Pismo i razlichie* [Writing and Difference], trans. by D. Krалеchkin. Moscow: Akademicheskyy Project Publ., 2000, pp. 400–444. (In Russian)

Derrida, J. "Pismo yaponskomu drugu" [Letter to a Japanese Friend], trans. by A. Garadza, *Voprosi filosofii*, 1992, no 4, pp. 53–57. (In Russian)

Derrida, J. *Shibboleth: Paulu Celanu* [Shibboleth: For Paul Celan], trans. by V. Lapitsky. St. Petersburg: Akademicheskyy Project Publ., 2002. 166 pp. (In Russian)

Derrida, J. "Signature, Event, Context", in: J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 307–330.

Derrida, J. "Structura, znak i igra v diskurse humanitarnih nauk" [Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences], in: J. Derrida, *Pismo i razlichie* [Writing and Difference], trans. D. Krалеchkin. Moscow: Akademicheskyy Project Publ., 2000, pp. 445–466. (In Russian)

Derrida, J. "Teatr zhestokosti i zakrytie predstavleniya" [The Theater of Cruelty and the Closure of Representation], in: J. Derrida, *Pismo i razlichie* [Writing and Difference], trans. by D. Krалеchkin. Moscow: Akademicheskyy Project Publ., 2000, pp. 370–399. (In Russian)

Derrida, J. "The Age of Hegel", in: J. Derrida, *Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I*, trans. by J. Plug. Stanford, California: Stanford University Press, 2002, pp. 117–149.

Derrida, J. "Ulysses Gramophone: Hear Say 'Yes' in Joyce", in: J. Derrida, *Acts of Literature*, trans. by T. Kendall. London; New York: Routledge, 1992, pp. P. 253–309.

Derrida, J. *Vokrug Vavilonskih Bashen* [The Tower of Babel], trans. by V. Lapitsky. St. Petersburg: Akademicheskyy Project Publ., 2002. 111 pp. (In Russian)

Derrida, J. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", in: J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 207–271.

Gasche, R. "Non-Totalization without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1986, vol. 17, no 3, pp. 189–307.

Gasparov, M. (trans.) Aristotle, "Poetics", in: Aristotle, *Sochineniya* [Writings], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 645–680. (In Russian)

Hamacher, W. *Pleroma: Reading in Hegel*, trans. by N. Walker & S. Jarvis. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. 316 pp.

Hegel, G.W.F. *Enciklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], vol. 1: Nauka logiki [The Small Logic], trans. by B. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 452 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Estetika* [Lectures on Aesthetics], vol. 3, trans. by B. Stolpner. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973. 621 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Filosofiya prava* [Elements of Philosophy of Right], trans. by B. Stolpner & M. Levina. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 525 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History], trans. by A. Voden. St. Petersburg: Nauka Publ., 2000. 480 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [The Great Logic], vol. 1, trans. by B. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1970. 502 pp. (In Russian)

James, W. "O nekotorykh Hegelismah" [On Some Hegelisms], in: W. James, *Volya k vere* [The Will to Believe], trans. by S. Zereteli. Moscow: Respublica Publ., 1997, pp. 166–189. (In Russian)

Nancy, J.-L. *A Finite Thinking*, ed. and trans. by S. Sparks. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. 360 pp.

Nancy, J.-L. *Hegel: The Restlessness of the Negative*, trans. by J. Smith & S. Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. 125 pp.

Radlov, E. (trans.) Aristotle, "Ob istolkovanii" [On Interpretation], in: Aristotle, *Sochineniya* [Writings], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 91–116. (In Russian)

Warminsky, A. "Reading Hegel", in: A. Warminsky, *Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 95–182.