

IV. Західна філософія: ХХ-ХХІ ст.

Ю. О. Азарова

ГЕГЕЛЬ И ДЕРРИДА: ФИЛОСОФИЯ, ЯЗЫК, РЕФЛЕКСИЯ

Статья содержит анализ философских проектов Г. В. Ф. Гегеля и Ж. Деррида. Специфика гегелевского проекта состоит в том, что он носит самореференциальный характер, т. е. репрезентирует такой тип философской системы, которая сама себя комментирует, объясняет и интерпретирует. Поэтому критика данного проекта очень трудна. Деконструируя систему Гегеля, Деррида предлагает альтернативу. Главный вопрос статьи: осуществляет ли Деррида разрыв с Гегелем, и если да, то насколько мощно и радикально?

Ключевые слова: Г. В. Ф. Гегель, немецкая классическая философия, Ж. Деррида, французская философия ХХ века, система, тотальность, язык, рефлексия

Azarova J. O.Hegel and Derrida: philosophy, language, reflexion. The article contains analysis of the philosophical projects of G. W. F. Hegel and J. Derrida. The specific of the Hegelian project lies in its self-referential nature. It represents such type of the philosophical system that comments, explicates and interprets itself. Therefore, criticism of this project is very difficult. Derrida deconstruct the Hegel's system and offers an alternative. The main question of the article: does Derrida the break with Hegel? How powerful and radical this rupture?

Key words: G. W. F. Hegel, German classic philosophy, J. Derrida, French philosophy of XX century, system, totality, language, reflexion

«Наша историко-метафизическая эпоха должна
определить целостность своего проблемного
горизонта именно через язык»
Ж. Деррида, «О грамматологии» [11, с. 119]

1

От самых ранних эссе и до последних лекций Жак Деррида стремился обозначить свое отношение к немецкой классической философии. Особое внимание Деррида привлекает Георг Вильгельм 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 предлагают своим читателям многочисленные тупики и ловушки. Отмечая этот факт еще в 1882 г., Уильям Джеймс подчеркивает, что «система Гегеля похожа на мышеловку: как только вы переступили ее порог, вы погибли навеки! Одно спасение – не входить в нее» [16, с. 173].

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

Главная проблема современной философии – преодоление классической традиции, т. е. проблема дифференциации и дистанцирования своей позиции от предшественника, не повторяя того, за что его отвергают. Фактически, это проблема создания альтернативного Гегелю проекта.

Данная проблема также интересует Деррида, который предлагает не менее изощренный и сложный проект. Не случайно Деррида, как и Гегеля, критики часто обвиняют в создании ловушек и в пересмотре стандарта аргументации. Поэтому логично, что Деррида, предвосхищая критику своего проекта, дает ему развернутый автокомментарий [*1].

Достаточно очевидно, что деконструкция – антипод Гегелю в самых принципиальных моментах. Но как квалифицировать манифест Деррида: не-гегельянство или пост-гегельянство? Осуществляет ли

деконструкція разрыв с Гегелем? И если – «да», то насколько мощно и радикально?

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

3

Интерес Деррида к Гегелю, впервые заметный в книге «О грамматологии» [11] и докладе «Differance» [20], более рельефно проявляется в статье «От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки» [см.: 12, с. 400-444], где Деррида предлагает тонкую и пронизательную критику диалектики.

Затем в эссе «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля» [10] Деррида на примере разбора гегелевской теории знака дезавуирует главный методологический принцип, предвещающий работу *Aufhebung*, – принцип *перехода* между двумя моментами полного присутствия (моментами чувственного и умопостигаемого).

В книге «Glas» [22] и статье «+R» [25] 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».

В «Позициях» Деррида четко и лаконично формулирует пункты расхождения между деконструкцией и диалектикой [14]. Позже он уточняет их в резонансном сборнике интервью «Points», где решающую роль играют две беседы: «В скобках I» [19] и «Да, или Обманный маневр II» [23], которые органично проясняют и дополняют друг друга.

4

Деррида пишет множество текстов о философии Гегеля. Однако, я думаю, что *наиболее важный вклад Деррида в интерпретацию Гегеля находится в тех работах французского мыслителя, где Гегель упоминается косвенно или непрямо*. Детальный анализ произведений Деррида прекрасно подтверждает мою 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, Деррида иллюстрирует предел гегелевской философии рефлексии.

Наконец, тема истинной и дурной бесконечности, которую Деррида рассматривает в сфере логики и онтологии, становится поводом к серьезной критике гегелевской концепции Духа. Находя их «исток» в инфраструктурной бесконечности, Деррида показывает нерелевантность гегелевского концепта тотальности.

5

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

Например, понятие бесконечности, сформулированное Гегелем, ценно 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» [9, с. 133].

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» [14, с. 68-69].

Деррида признает, что разрыв с Гегелем – предельно сложная задача [*2]. Попытка разорвать с системой, которая сама использует концептуальную мощь разрыва, *a priori* попадает в ту же ловушку самореференции, когда исследователь, фактически, совершает то, за что он критикует своего предшественника.

6

Итак, иницилируемый Деррида вопрос о том, возможен ли сегодня полный разрыв с Гегелем [*3], становится для нас исходным пунктом в изучении проблем, связанных с анализом такого типа философских систем, которые сами себя комментируют, объясняют и интерпретируют.

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» 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 системы, единства 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 тут же опровергнуть или разоблачить. Особенно это касается таких прописных истин, как «все опосредовано», «раб на самом деле господин», *etc.* Именно так, по мнению Деррида, поступает Жорж Батай [см.: 12, с. 404].

Деррида отмечает, что Гегель не так прост, как полагает Батай. 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 реальную 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, утверждает, что система Гегеля вводит амбивалентное видение критики. С одной стороны, критика деталей, согласно Гегелю, остается частичной, ибо она не затрагивает целое. С другой стороны, критика целого абстрактна, ибо она игнорирует детали [17, с. 2].

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» [12, с. 412]. 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 логично объясняет внутренний дисбаланс проекта и делает его частью движения или моментом самой диалектики.

Значит, противоречие, разрыв, гетерогенность – это не слабое, а сильное звено гегелевского текста. Именно оно обеспечивает гибкость и стабильность данного проекта. Архитектоника гегелевской системы «вписывает» в себя противоречие с тем, чтобы обрести возможность дальнейшего развития.

Следовательно, призывая нас читать текст Гегеля, акцентируя «движение, посредством которого он выходит за рамки своего значения, позволяя себе уклониться от себя, а затем вернувшись к себе, воспроизвести себя по ту сторону своей самотождественности» [14, с. 122], Деррида хорошо осознает специфику данного проекта.

9

Деррида знает, что поверхностное чтение Гегеля всегда 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 разорвать.

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

«История Духа, – пишет Гегель, – есть его *деяние (Тат)*, 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 бытие» [5, § 343, с. 370] [*4].

Предмет гегелевской философии существует только в той мере, в какой он включен в процесс само-осмысления, в акт само-истолкования. И, одновременно, он существует лишь в той мере, в какой он включен в процесс само-отчуждения, 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 само-осмыслении и само-прояснении. Каждое событие, обстоятельство или факт в истории Духа вписаны в его собственную телеологию. Соответственно, движение Духа имеет автономный и само-референциальный характер.

Это измерение гегелевской мысли, – которое, в известной мере, является ее главным измерением, – 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, действующий субъект и его деяние 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 само-осмысления; 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», – анонсирующее 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 *a 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.

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 своей истории. Она обещает стать сверх-системой, 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 оттенках этого слова: субъекта как агента действия и субъекта как предмета операции) – само-объясняющей динамики Духа [*5].*

13

Система Гегеля, которая имплицитно контролирует различие между референцией и сигнификацией, т. е. контролирует процесс само-организации системы, фактически создает то, что Деррида называет «образом своего иного, формой и источником своего внешнего» [12, с. 401].

Формулируя принцип тотализации, Гегель вводит такие правила и стандарты, что система Гегеля 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 само-объяснения гегелевской системы. Не отсылая к системе, не вступая с ней в референциальную связь, критика будет абсолютно бессмысленна и бесполезна.

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

14

Итак, интерпретация Гегелем своей системы является, по мнению Деррида, «слишком *сознательной* и добросовестной» [12, с. 412]. 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» [12, с. 390]. Это создает огромную теоретическую проблему для тех, кто стремится выйти из диалектического круга. Здесь «мы находимся внутри крайне сложной логики» [14, с. 107].

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 авто-оценочной 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.» [24] и «Подпись, событие, контекст» [26] 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 основан? Если *нет*, – тогда как перформатив вообще возможен?

Ведь, по сути, *любое высказывание, которое предшествует перформативу*, – (т. е. предшествует действию, которое выполняет язык), – *a 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.

Например, в эссе «Уллис-граммофон: слышать / говорить “да” у Джойса» [28], Деррида иллюстрирует связь между понятием «само-полагание» 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, существует» [28, с. 298].

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 «квази-действие» (*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 «квази-действия» 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, которое 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» [28, с. 297]. Она выступает «до-перформативным правилом или условием», благодаря которому язык обретает «силу полагать само полагание» [28, с. 297].

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-(мета-)языка* 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» [28, с. 299].

Прежде, чем сказать что-то конкретное, нужно допустить, что язык *a priori* говорит «да» самому себе, говорит «да» своему статусу генератора возможностей. Однако, парадокс состоит в том, что язык не способен 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 самого 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 пред-положительно (*pre-supposedly*) является.

19

По мнению Деррида, главная проблема заключается в том, что любое высказывание, – будет оно частью дискурса о языке или же нет, – *a priori* предполагает *пре-позиционную 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 подтверждают идею само-рефлексивного 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 само-объясняющей 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» не способно 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 «Лекциях по эстетике».

21

В «Лекциях по эстетике» Гегель утверждает, что поэзия – это самое совершенное искусство. Поэтический образ столь же глубок, как философская мысль; столь же мелодичен, как музыкальная идея,

столь же пластичен, как театральный жест; столь же гармоничен, как творение живописи и скульптуры.

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 всё, 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 себя [*6]. Поэзия есть наиболее *идееносное* из всех искусств, ибо «объект, соответствующий поэзии, есть бесконечное царство Духа» [7, с. 355].

Будучи свободной от любых ограничений, – ограничений по форме и содержанию, – «поэзия оказывается тем особым искусством, в котором само искусство начинает растворяться» [7, с. 351]. 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 духовного внутреннего мира и внешнего бытия до такой степени, что она уже перестает соответствовать первоначальному понятию искусства» [7, с. 352]. Поэзия выходит на уровень чистого созерцания, которое сближает ее с 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.

23

Пример с поэзией, триумф которой означает завершение искусства, заставляет Гегеля иначе взглянуть на проблему само-детерминации в лингвистической практике. Классические понятия гегелевской системы – детерминация, само-детерминация и взаимо-детерминация – 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 интерпретирующей себя субъективности, лирическое «я» – это продукт или результат его актов описания. Но такое описание 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*)» [7, 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 само-детерминации, 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.» [7, с. 417].

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

Не будучи языком само-рефлексии, 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 само-описании или само-объяснении.

26

Если лирика, квалифицируемая как вершина субъективной экспрессии, выступает дискурсом, где авто-интерпретация 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, сегодня, авто-интерпретация (или координация процессов сигнификации и референции) имеет место в литературной практике авангарда, но она не объясняет субъекта действия, не экплицирует 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 теперь не подчиняется тому, что прежде называлось работой понятия [см.: 12, с. 412].

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 *квази-рассказ*.

У Гегеля поэтическая субъективность встроена в лирическое «я». Поэтому в «Эстетике» 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.

Одновременно мы видим, что дистанцирование лирики от модели само-рефлексии не может быть теоретически реконструировано посредством инверсии, где субъективность, доведенная до самой крайней точки, *до своего предела*, совпадает со своим «иным» и, таким образом, подтверждает свою имплицитную суверенность.

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

28

В книге «Шибболет: Паулю Целану» Деррида анализирует стихотворное наследие Целана. Деррида акцентирует внимание на моментах, где поэт разрывает с идеей творческой активности как самовыражения [*7]. Здесь поэтическая субъективность 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 строго кодифицированной сфере. Он является «опытом как литературно-поэтическим, так и философским» [15, с. 101]. Это – «опыт вопрошающего пересечения граней и пределов» [15, с. 101].

Данный опыт открывает нам язык, который – в отличие от само-интерпретирующей 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 авто-интерпретации*. Поэзия призывает нас задуматься над тем, не является ли само-интерпретирующийся проект, по сути, само-компрометирующим?

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 абсолютно иное, не «снимаемое» в сфере своего «внутреннего».

Отсюда, хотя лирика всегда стремится за пределы самой себя, призывая критику или эстетику к описанию своего бытия, осмыслению своей истории или практики, она, в отличие от философии, никогда не утверждает, что данный призыв есть манифестация ее истины или 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.

Как известно, 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» [4, с. 192].

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» [6, с. 232]. «Живое умирает, и умирает потому, что оно, как таковое, носит в себе зародыш смерти» [6, с. 232]. Одним словом, для конечных вещей «час их рождения есть час их смерти» [4, с. 192].

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*» [6, с. 230]. «Лишь в своей границе и *благодаря* ей нечто есть то, что оно есть» [6, с. 230].

Например, определить, что такое «я», можно только отграничив его от «не-я». «Человек, как налично сущее, отграничивает себя от других сущих» [6, с. 230]. 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» [6, с. 230]. 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.

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.

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 *apriori* 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» [6, с. 233], ибо «бесконечность на самом деле вечно выходит и не выходит за свои пределы» [6, с. 233]. 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. Однако, на самом деле, бесконечное *трансцендентно* конечному и, потому, оно находится *вне области репрезентации*.

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» [6, с. 232].

«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 именно 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 себе» [6, с. 232].

«Очень важно, – настойчиво подчеркивает Гегель, – надлежащим образом уразуметь понятие истинной бесконечности и не остановиться на дурной бесконечности бесконечного прогресса» [6, с. 232]. 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» [6, с. 233], 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).

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 аргументов, позволяющих размежевать истинную и дурную бесконечность [*8].

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 рассудка» [4, с. 192]; Фактически, «конечность есть фиксированное в себе отрицание и поэтому резко противостоит своему утвердительному» [4, с.192].

«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 последним» [4, с.192-193].

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 по существу.

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 тематизации [*9].

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 сделает сам 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 это новое деконструктивистское 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 авто-интерпретации?

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

«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 сказать» [12, с. 461].

«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 таковую» [12, с. 461].

39

Данное поле Деррида квалифицирует как «не-гегелевское тождество» [30, с. 296]. Он не отвергает понятие конечного и не снимает его в бесконечном, а по-новому определяет, реконцептуализирует 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 замещений» [12, с. 461].

«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 дополнения» [12, с. 461].

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 означаемым 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 референции [*10].

Отсутствие центра указывает на отсутствие исходной причины (Бог, Абсолют, Трансцендентальное означаемое). «Означаемое здесь всегда уже функционирует как означающее» [11, с. 120], ибо «не существует означаемого, которое ускользает из игры означающих отсылки, которая образует язык» [11, с. 120].

Действительно, язык сопротивляется тотализации по структурным причинам. Нет мета-уровня, 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» [11, с. 120].

41

Аргумент, который приводит Деррида, вписывая конечное и бесконечное в контекст логики восполнения, напоминает известное

доказательство Куртом Гёделем теоремы о неполноте формально-логических систем. 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» [12, с. 462], мы обнаруживаем, что язык, как система означивания, работает только вопреки его пониманию 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 языка [*11].

42

В отличие от многих систем немецкого идеализма, которые абсолютизируют язык, наделяя его трансцендентальными свойствами, Деррида считает, что силу, приписываемую языку, сегодня нельзя объяснять в терминах способности языка учреждать границы (даже его собственные).

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

Исследуя связь логики восполнения 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*.

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

43

Деррида доказує свою гіпотезу, використовуючи французьку отрицательную частицу «pas», а ми будемо працювати паралельно з його аргументацією, розглядаючи частицу «не». Частица «не» – це точка, в якій мову ілюструє те, чого він не робить, і те, чого він *a priori* не може зробити.

Якщо частица «не», – розглядає Деррида, – розуміється як ознака кінцевого дискурсу, то її потрібно відокремити від репрезентації нехватки або неповноти, яка може бути заповнена як повнота або чого-небудь позитивно даного, як, наприклад, означене або референт.

Частица «не», подібно фігурі гегелівської кінцевості, чітко коливається між полюсами буття і небуття. Частица «не» надає не тільки новий зміст категоріям, вступаючим в стосунки, але також модифікує дієслово. Іноді вона анулює те, що робить дієслово.

Частица «не» унікальна тим, що вона трансформувала наше сприйняття мовного акту. Хоча частица «не» залежить від речення, в яке вона входить, вона оскаржує силу мови полагати щось (наприклад, полагати «да»). Тому вона може бути розуміється як *критика мови самим мовою*.

44

В трактаті «Об істолковании» Аристотель відзначає, що основна форма мови – речення (*logos apophantikos*), яке або істинно, або ложно [*12]. Мова «полагає значення, утверджує або отрицая наявність якої-небудь іншої речі у суб'єкта в минулому, нинішньому або майбутньому» [см.: 1, гл. I-VI, с. 93-97].

Аристотель дає важливий імпульс до осмислення зв'язку між мовою і реччю. Але при цьому, як правило, не звертають уваги на приверженність Аристотеля до апофантическої моделі предикативного вираження, яке йде паралельно з тезисом, що будь-яке речення постійно піддається впливу частини «не».

Фраза «це – людина» відповідає парадигматическій формі мови тільки в той міру, в якій можливо протилежне висловлювання: «це – не людина». «Звідси кожному утвердженню протилежить отрицання і кожному отрицанню – утвердження» [1, гл. VI, с. 96-97].

Аристотель підкреслює, що з «логічесеской точки зору» будь-яке висловлювання імпліцитно містить в собі можливість свого отрицання, і *vice versa*. Але, що породжує саму «логічесескую точку зору»? На це питання Аристотель, на жаль, чіткого відповіді не дає.

В отличие от Аристотеля, для которого «первая высказывающая речь – утверждение, а вторая – отрицание» [1, гл. V, с. 96], 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 прото-логическое 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 пара-частица, 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 *a 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 не способен) высказать,*

т. е. момент, когда язык демонстрирует нам свои логические или лингвистические границы.

47

Опираясь на свое обоснование границ языка, Деррида предлагает совершенно новый подход к философии. Как правило, частица «не» обсуждается в ходе анализа проблематики «ничто» или «негативности», но при этом становится ясно, что частица «не» – вовсе не производное от «бытия», как мы обычно думаем.

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 со-полагания «я» и «не-я». Третий пример – положение Хайдеггера о равноисходности первоначал.

Для 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. Слово «не» – это также основание того, что позволяет нам мыслить свое бытие. *Частица «не» – это основание нашей рефлексии.*

48

Для того, чтобы показать мощь и новизну трактовки отрицания Деррида в контексте анализа отношения между конечным и бесконечным дискурсом, мы откроем еще один важный текст – известное эссе Вальтера Беньямина «О языке как таковом и языке человека» (1916).

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 чистой коммуникативности (*Mittelbarkeit*).

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

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

В докладе «Сила закона: мистическое основание власти» Деррида критикует теорию Беньямина [21]. Деррида считает, что она подчиняется классической *оппозиции конечного и бесконечного*, т. к. Беньямин описывает отношение между инструментальным и не-инструментальным видением языка как отношение, аутентичное или не-аутентичное языку Адама и его практике именованія [*13].

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» [18, с. 71].

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» [18, с. 69-70] [*14].

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 проводимая Беньямином критика инструментальной функции языка, по сути, воспроизводит традиционный жест западной метафизики, которая отдает приоритет имени (практике именованія), и особенно, имени существительному как ключу к семантической динамике.

Этот жест ярко представлен в теории Аристотеля, 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*) [2, с. 669].

Подвергая критике теорию метафоры Аристотеля, Деррида в докладе «Белая мифология: метафора в философском тексте» призывает к полной деноминации [29, с. 230-257] [*15]. Анализируя концепцию метафоры Аристотеля, Деррида приходит к катахрезе

(*catachresis*), где «порядок имени оказывается в значительной мере превзойден» [29, с. 256].

51

Итак, сопоставляя идеи Гегеля, Беньямина 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 апеллирует к «исходной трансцендентальной отлагательности» (*the primordial transcendental adverbality*) языка, которая также дестабилизирует попытку представить перформативность в качестве модели саморефлексии языка.

Мы же, сравнивая позиции Деррида, Гегеля и Беньямина, 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 именованного (Беньямин).

Одновременно, мы замечаем различие идей Беньямина и Гегеля в другом аспекте. Беньямин 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 Беньямина 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 само-объясняющего дискурса у Гегеля. Показывая, что построение такого дискурса всегда будет сталкиваться с рядом специфических трудностей и тупиков, Деррида предлагает альтернативу Гегелю.

Гегелевський 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* само-интерпретирующего 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.

Примечания

*1. Например, в широко известном «Письме японскому другу» Деррида, определяя понятие «деконструкция», четко объясняет, почему деконструкция – не метод, не анализ, не критика [13, с. 55]. Однако наиболее интересно то, как Деррида в своем объяснении сочетает комментарий и отказ от него.

Сначала Деррида отмечает, что «деконструкция – это не *анализ* потому, что демонтаж какой-то структуры не является регрессией к *простому элементу*, некоему *неразложимому истоку*. Такие ценности, равно как и анализ, сами суть некие философемы, подлежащие деконструкции» [13, с. 55].

Затем, – продолжает он, – деконструкция – «это 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» [13, с. 55].

И, наконец, «деконструкция не является методом и не может быть трансформирована в метод, особенно тогда, когда в этом слове подчеркивается процедурное или техническое значение» [13, с. 55]. «Деконструкция не сводима к методологической инструментальности, набору транспонируемых правил и процедур» [13, с. 56].

После такого развернутого комментария Деррида делает специфическое уточнение, подчеркивая, что «все предикаты, все лексические значения и даже синтаксические артикуляции, которые кажутся готовыми к этому определению, также деконструированы или деконструируемы» [13, с. 56].

Соответственно, «всякое предложение типа “деконструкция есть Х” или “деконструкция не есть Х” 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*» [13, с. 55].

Таким образом, комментируя термин «деконструкция», Деррида одновременно деконструирует свой комментарий. Данная «деконструкция-в-действии» служит прекрасным примером практического воплощения его идеи, а также разрушает традиционное понимание авто-комментария.

*2. Деррида также 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» [14, с. 122].

*3. 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 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» [14, с. 62].

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

*4. Данный пассаж из «Философии права» конденсирует в сжатом виде все аргументы, которые Гегель излагает очень подробно в своем *Введении* к «Лекциям по философии истории» [см.: 3, с. 57-125].

*5. Способ, каким система Гегеля предвосхищает свое возможное прочтение и будущие интерпретации детально описывают Вернер Гамахер в книге «Плерома: прочтение Гегеля» [31] и Анджее Вармински в статье «Читая Гегеля» [34].

*6. Со времен Аристотеля, поэзия (*poesis*) понимается как процесс, в котором акт созидания совпадает с актом выражения. Однако в XIX в. становится очевидно, 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 ко-экзистенциально самому поэту.

*7. В «Шибболете» Деррида часто обыгрывает *скольжение* между *само-выражением* поэта и *ино-выражением* на примере синтагм: «он как я» (*er als ein Ich*) [15, с. 17], «я как ты» (*Ich als du*) [15, с. 20] или «другой как я» (*Ander als ein Ich*) [15, с. 35].

*8. 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.: 4, с. 200-207].

*9. О сложности тематизации подобного типа мышления см. две превосходные книги Ж. Л. Нанси «Конечное мышление» [32] и «Гегель: вихрь отрицания» [33].

*10. 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 подменой (*suppleant*), восполнение оказывается заместителем, подчиненным, субститутом» [11, с. 295-296].

*11. В книге «Голос и феномен» Деррида на примере языка четко показывает, как *differance* взрывает классическую оппозицию конечного и бесконечного [см.: 9, с. 133-134].

*12. «Не всякая речь, – подчеркивает Аристотель, – есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-то» [1, гл. IV, с. 95]. «Утверждение есть высказывание о чем-то. Отрицание есть высказывание, отнимающее что-то от чего-то» [1, гл. VI, 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» [1, гл. VI, с. 96].

*13. 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 *делегировать* человеку, *передавая* ему право именованя.

После грехопадения Адама язык из посредника становится символом разрыва. Грех приводит к распаду самого языка на сакральный и профанный. Сакральный язык – это язык божественного творения; язык подлинного бытия. Профанный язык – это язык человека; язык трагической утраты, неподлинного бытия.

Сакральный язык – это язык полноты; его принцип – действие. Профанный язык – это язык условия или соглашения; его принцип – конвенция. Эмпирических языков много, но ни один из них не обладает полнотой сакрального языка. Символом утраты идеального языка служит миф о Вавилонской Башне.

*14. 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.: 8, с. 43].

*15. 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 *опота* – и, следовательно, поле метафоры как переноса имени, – является не столько полем имени в строгом смысле слова, сколько полем *номинализируемого*» [29, с. 233]. «Теория имени, в той форме, в какой она предполагается понятием метафоры, сочленяется с онтологией» [29, с. 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».

Ссылки:

1. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения [пер. с древнегреч. Э. Л. Радлова]. – В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 91–116.
2. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения [пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова]. – В 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 645–680.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории [пер. с нем. А. М. Водена]. – СПб.: Наука, 2000. – 480 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – В 3 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – 502 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия права [пер. с нем. В. Г. Столпнера и М. И. Левиной]. – М.: Мысль, 1990. – 525 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – В 3 т. – Т. 1.: Наука логики – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Эстетика [пер. с нем. В. Г. Столпнера]. – В 4 т. – Т. 3. – М.: Искусство, 1973. – 621 с.
8. 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.: Алетейя, 1999. – С. 9–137.
9. Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля [пер. с англ. Ю. О. Азаровой] // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Серія: Теорія культури і філософія науки. – 2004. – № 615. – С. 173–199.

IV. Західна філософія: ХХ-ХХІ ст.

10. Деррида Ж. О грамматики [пер. с франц. Н. С. Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
11. Деррида Ж. Письмо и различие [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
12. Деррида Ж. Письмо японскому другу [пер. с франц. А. В. Гараджи] // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 53–57.
13. Деррида Ж. Позиції [пер. з франц. А. Ситника]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
14. Деррида Ж. Шибболет: Паулю Целану [пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб: Академический проект, 2002. – 166 с.
15. Джеймс У. О некоторых гегелизмах // Джеймс У. Воля к вере [пер. с англ. С. И. Церетели]. – М.: Республика, 1997. – С. 166–189.
16. Adorno T. Aspects of Hegel Philosophy // Adorno T. Hegel: Three Studies [transl. by Sh. W. NicholSEN]. – Cambridge, MA: MIT Press, 1993. – P. 1–52.
17. Benjamin W. On the Language as Such and On the Language of Man // Benjamin W. Selected Writings [ed. by M. Bullock and M. W. Jennings]. – Cambridge: Harvard University Press, 1996. – P. 62–74.
18. Derrida J. Between Brackets I // Derrida J. Points ... Interviews, 1974–1994 [ed. by E. Weber, transl. by P. Camuf]. – Stanford, California: Stanford University Press, 1995. – P. 5–29.
19. Derrida J. *Differance* // Derrida J. Margins of Philosophy [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1–27.
20. Derrida J. Force of Law: the Mystical Foundation of Authority // In: «Deconstruction and the Possibility of Justice» [edit. by D. Cornell, M. Rosenfeld and D. Carlson; transl. by M. Quaintance. – New York: Routledge, 1992. – P. 3–67.
21. Derrida J. Glas [transl. by J. P. Leavey and R. Rand]. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. – 262 p.
22. Derrida J. *Ja*, or the *Faux-bond* II // Derrida J. Points ... Interviews, 1974–1994 [ed. by E. Weber, transl. by P. Camuf]. – Stanford, California: Stanford University Press, 1995. – P. 30–77.
23. Derrida J. Limited Inc. [transl. by S. Weber and J. Mehlman] // *Glyph*. – 1977. – № 2. – P. 162–254.
24. Derrida J. *+R* (Into the Bargain) // Derrida J. The Truth in Painting [transl. by J. Bennington and I. McLeod]. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – P. 151–181.
25. Derrida J. Signature, Event, Context // Derrida J. Margins of Philosophy [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 307–330.

26. Derrida J. The Age of Hegel // Derrida J. Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1 [transl. by J. Plug]. – Stanford, California: Stanford University Press, 2002. – P. 117–149.
27. Derrida J. Ullises Grammophone: Hear Say ‘Yes’ in Joyce // Derrida J. Acts of Literature [ed. by D. Attridge and D. Ferrer, transl. by T. Kendall]. – London & New York: Routledge, 1992. – P. 253–309.
28. Derrida J. White Myphology: Metaphor in the Text of Philosophy // Derrida J. Margins of Philosophy [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 207–271.
29. Gasche R. Non-Totalization Without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite // Journal of the British Society for Phenomenology. – 1986. – Vol. 17. – № 3. – P. 189–307.
30. Hamacher W. Pleroma: Reading in Hegel [transl. by N. Walker and S. Jarvis]. – Stanford, California: Stanford University Press, 1998. – 316 p.
31. Nancy J. L. A Finite Thinking [ed. and transl. by S. Sparks]. – Stanford, California: Stanford University Press, 1998. – 360 p.
32. Nancy J. L. Hegel: The Restlessness of the Negative [transl. by J. Smith and S. Miller]. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. – 125 p.
33. Warminsky A. Reading Hegel // Warminsky A. Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. – P. 95–182.

В. А. Суковата

**ФІЛОСОФІЯ ІНШОГО, ЇЇ ДЖЕРЕЛА ТА
СУЧАСНІ НАПРЯМКИ:
МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

В статті проаналізовано філософські джерела теорії Іншого та її сучасні напрямки. Доведено вплив Другої світової війни на активізацію досліджень категорії Іншого в другій половині XX ст. як рефлексія на зміні в