



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философская мысль: рецепция и интерпретация



Э. ЛЕВИНАС И Ж. ДЕРРИДА: ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА ДИСКУРСА ВЛАСТИ

Б.Л. ГУБМАН

Э. Левинаса и Ж. Деррида связывали не только отношения профессионального сотрудничества, но и глубокие личные симпатии, ставшие основой их многолетней дружбы. Несмотря на различия в понимании задач философии, оба мыслителя были в полном согласии относительно трактовки ее миссии в качестве инструмента сопротивления дискурсу власти и рефлексивного средства утверждения свободы человека. Разработка философско-политической проблематики Левинасом опиралась на его оригинальное религиозно окрашенное прочтение задач экзистенциальной феноменологии, критику европейской онтологии в ключе собственного понимания задач метафизики и обоснования примата этического начала в жизни человека и общественно-политической сфере. Межличностный диалог представлялся ему базой утверждения ответственного отношения к другому человеку и справедливого социального порядка, исключающего насилие как стратегию решения проблем в общественной и политической жизни. Он считал, что мессианский элемент человеческого опыта должен внести свой вклад в развенчание утопических идеалов, агрессивного национализма и политического насилия. Развивая собственный вариант постструктуралистского деконструктивизма, содержащего радикальную критику метафизики, Деррида находился под сильным влиянием идей своего наставника и друга. На позднем этапе своей философской карьеры, интенсивно обсуждая право философии на критику дискурса власти, Деррида вновь обращается к мыслительной стратегии Левинаса, к его видению взаимосвязи этики и политики. Применительно к анализу ситуации эпохи глобализации им развивается секулярное переосмысление роли мессианского элемента критики властного дискурса, его машинерии. Попытаемся рассмотреть основные черты преемственности и различия в подходе к проблеме философской критики дискурса власти, сложившиеся в наследии Э. Левинаса и Ж. Деррида.

«Метафизики насилия» и властный дискурс в философии Э. Левинаса

Творческая эволюция Левинаса отмечена тесной связью его философского видения человеческого существования в диалоге с Другим в

перспективе открытости божественной бесконечности и осмысления трагического опыта собственной жизни, неотделимой от коллизий истории минувшего столетия¹. Оставаясь убежденным ортодоксальным приверженцем иудейской религиозной традиции, он был одновременно человеком европейской культуры и патриотом Франции, остро осознававшим проблематичность реализации общечеловеческих ценностей и политических оснований демократии в мире, прошедшем через искушение тоталитарных и авторитарных диктатур, породившем кровавый кошмар Второй мировой войны и Холокоста, многочисленные формы агрессивного национализма, политического насилия и отчуждения. Не ограничиваясь интерпретацией отдельных патологических проявлений дискурса власти, Левинас, как полагает М. Фэгэн, попытался обнаружить фундаментальные мировоззренческие основания возможности политического насилия, укорененные в стратегии тотализирующего субстанциального теоретизирования классической европейской метафизики². Именно поэтому критика европейской онтологии, развиваемая Левинасом, выглядит закономерным прологом разработки им новой этически центрированной картины человеческого существования, которая имеет выход в его философско-политические воззрения.

Человек, способный возвыситься над наличным состоянием собственного бытия в устремлении к Другому и перспективе божественной бесконечности, оказывается, в интерпретации Левинаса, утверждающим значимость иного, принципиальную гетерогенность мира, с которой несоизмеримы никакие тотализирующие онтологические конструкции. Видение реальности в горизонте тождественного представлялось ему главной особенностью европейских онтологических построений от Античности до наших дней³. Такого рода онтологическая установка, в его понимании, подразумевает даже небытие как нечто включенное в пространство тождественного, а, следовательно, исключает подлинный опыт смерти, открывающийся в отношении сопереживания конечности Другого на фоне бесконечно иного, глобальной эсхатологической перспективы. Подрыв тотализирующего теоретизирования и переход к осознанию невозможности подчинить нетождественное тождественному, мыслить небытие как присутствующее в контексте бытия предполагает обращение к феноменологически фиксируемому опыту сосуществования с другими конечными, смертными человеческими существами⁴. Именно таким путем возможен, по Левинасу, переход к иному способу философского осмысления человеческого мира, преодолевающему конструкции, предложенные в европейской метафизике от Сократа, Платона и Аристотеля до М. Хайдеггера.

Подобно Ф. Розенцвейгу, Левинас выступает с программой критики онтологического конструирования реальности. При этом он полагает, что не только Сократ, Платон и Аристотель, а в Новое время

Гегель были наиболее яркими представителями такого типа теоретизирования, но можно увидеть его проявления и в работах Хайдеггера, который полагал себя ниспровергателем западноевропейской метафизики. «Хайдеггеровская онтология, — заключает Левинас, — подчиняет любое отношение с сущим отношению с бытием и тем самым утверждает приоритет свободы над этикой»⁵. Хайдеггеровская свобода, которую приводит в действие сущность истины, по Левинасу, не есть реализация свободной воли. Причиной тому то, что хайдеггеровское истолкование свободы исходит из ее повиновения бытию: сообразно ему свобода «владеет человеком», а не человек является обладателем свободы. Подобная диалектика, примиряющая свободу и повиновение, опирается на приоритет самотождественного, следуя в фарватере западного тотализирующего стиля теоретизирования.

«Философия власти, онтология как первофилософия, которая не ставит под вопрос Самотождественного, является философией несправедливости»⁶, — заключает Левинас. Тут видение реальности в горизонте тождественного представлялось ему главной особенностью европейских онтологических конструкций от Античности до наших дней, таящей опасные политические следствия. Такого рода онтологическая перспектива, игнорируя значимость соотнесенности личностного «Я» с Другим, своеобразную неповторимость их встречи в горизонте божественной бесконечности, таит в себе потенциал «метафизического насилия» и несправедливости, которые приобретают конкретные политические очертания при обращении к реалиям истории и современности. Характеризуя лейтмотив борьбы Левинаса с европейской онтологией, Ж. Деррида писал: «Эта мысль взывает к этическому отношению — ненасильственному отношению к бесконечному как к бесконечно-иной-вещи [infiniment-autre], как к Другому [autrui] — отношение, которое одно могло бы открыть пространство трансцендентности и освободить метафизику»⁷. Критикуя онтологическую доминантную направленность западноевропейской философии, Левинас стремится именно «освободить» метафизику, не отбрасывая ее и придавая ей иную направленность.

Основополагающий вектор подобного «освобождения» метафизики видится ему в горизонте философского осмысления библейской традиции, учащей видеть гуманизм другого человека. Отвечая на вопрос Э. Вебер о значении для него библейского взгляда на мир, Левинас говорил: «Библия обладает особым местом в открытии смысла человечности, она столь же значима, как универсальная судьба Греции. Появление Греции означает появление политического»⁸. Библейская традиция вместе с опытом политического устройства общества греческого мира оказывается необходимым фоном современного осмысления горизонта «освобождения» метафизики в перспективе признания гуманизма другого человека перед ликом бесконечности.

Стремление метафизической рефлексии уйти от поглощения человеческого существования тотальностью бытия должно, по мысли Левинаса, реализоваться в признании изначальности его феноменологически фиксируемого отношения к Другому на фоне бесконечности. Такого рода отношение предполагает понимание нередуцируемости конечного к бесконечному и влечет за собой положение о постоянном стремлении человеческого существа преодолеть, трансцендировать состояние наличного бытия. «Выражение иного, нежели бытие, — иного, чем бытие — притяжает на выражение различия за пределами того, что разделяет бытие и ничто: а именно, различия, простирающегося над ними, различия трансценденции»⁹. Трансцендирование наличного бытия человека оказывается возможным по отношению к Другому в перспективе бесконечности. Такое отношение предполагает установление моей ответственности перед Другим как лицом и одновременно позволяет мне обрести собственное «Я» — личностное начало, обладающее самоидентичностью.

Если понять божественное Благо как превосходящее бытие и изливающееся в своем обилии в область его плюральных проявлений, то тогда, по мысли Левинаса, становится возможной строгая доктрина творения. «Благо по ту сторону Бытия, по ту сторону блаженства Единого — вот что провозглашает строгая идея творения, которое не является ни отрицанием, ни ограничением, ни эманацией Единого. Экстериорность — не отрицание, а чудо»¹⁰. Чудесное непостижимо, но, обладая измерением Блага, трансформирует творение и, прежде всего, присутствующий в нем характер человеческих взаимосвязей. В них Благо торжествует над бытийными проявлениями, множественность над Единым.

Религиозно-этическая перспектива рисуется Левинасом как прямо противоположная любым формам политического диктата, обосновываемым в ключе тотализирующего властного дискурса, который черпает свои истоки в западноевропейских онтологически центрированных метафизических доктринах. «В исторической перспективе, — заявляет он, — мораль сможет противопоставить себя политике и возвыситься над соображениями благоразумия и канонами красоты, чтобы стать безусловной и универсальной, когда эсхатология мессианского мира одержит верх над онтологией войны»¹¹. Фигуры войны и насилия проступают всюду, где отсутствует желание слышать диалогическое многоголосие человеческого мира. Левинас не выстраивал детально проработанной теоретической интерпретации политики, осуществляя критику тех ее форм и проявлений, которые он полагал трагическими порождениями современной ему истории, в свете собственной религиозно-этической доктрины.

Рассматривая различные политические реалии, Левинас считает возможным давать их оценку сквозь призму провозглашаемых им

универсальных ценностных и нормативных стандартов. Этика стремления к Благу, открывающемуся в отношении лица-к-лицу на фоне бесконечности, по Левинасу, всегда предполагает и следование вектору справедливости как универсальной норме, регулирующей общественные отношения. Универсальность ответственности по отношению к Другому, каждому члену человеческого сообщества, то, что Левинас именует «всеобщим заложничеством», лежит в основе принимаемых людьми нормативно значимых и наделяемых универсальностью представлений о справедливости. «Бесконечность этики, — комментирует ход его размышлений Р.А. Коген, — избыточна, но никогда не достаточна: из объединяющей интенсивности бесконечного желания благого возникает более широкое очистительное требование включения всех других, требование справедливости, и, следовательно, сознания, суждения, объективации, честности, то есть одним словом, философии в широком смысле»¹². Этика бесконечного стремления к Благу логически порождает морально-деонтологические размышления о справедливости.

Справедливость как моральная норма возникает в сообществе коммуницирующих людей, стремящихся обнаружить истину. «Истина, — говорит Левинас, — таким образом, связана с социальным отношением — со справедливостью. Справедливость же заключается в том, чтобы признать в другом моего господина»¹³. Другой становится господином справедливо, если он — носитель истины. Справедливо, стало быть, то социальное отношение, где истина в диалоге может быть открываема не только мной, но и Другим, которому я должен отдать главенствующий статус в силу правильности его утверждения. Этим Другим может быть любой носитель истины. Справедливость рисуется, таким образом, универсальным правом любого на производство истины и признание в сообществе свободных коммуницирующих субъектов. Такой взгляд на этот феномен в философской перспективе имеет своей оборотной стороной библейскую веру в божественное основание справедливости и закона, открывающиеся человеку в благодати, исходящей свыше¹⁴.

В построениях Левинаса присутствует убеждение, что религиозно-эсхатологическое начало способно активно подрывать любые тотализирующие идеологически окрашенные конструкции дискурса власти¹⁵. Ему принадлежит тезис о важной роли в такого рода начинаниях «мессианства без мессианизма», которое в свете этики бесконечного Блага обличает все проявления политического зла и насилия¹⁶. Оттого-то, на взгляд Левинаса, в истории человечества и по сей день не утрачивает своего значения библейская оппозиция несоизмеримости идеала «вечного Израиля» — «государства Давида» и земного политического сообщества — «государства Цезаря». «Этот политический мир должен поэтому оставаться в соответствии с идеальным миром. Талмудическая притча удивительно подходит в этой связи: царь Давид ведет войну и

управляет в течение дня, а ночью, когда люди отдыхают, он посвящает себя Закону: двойная жизнь во имя воспроизводства единства жизни. Политическое действие каждого проходящего дня начинается в вечной полночи и вытекает из ночного контакта с Абсолютом»¹⁷. Видение политики в свете присутствия этого мессианского царства в истории, по словам Левинаса, дает шанс надеяться на поражение злых сил, которые зачастую одерживают триумф в конкретных ситуациях средствами властного диктата.

Глобальное эсхатологическое начало представляется Левинасу основанием действенности этического фермента, питающего диалогическое противостояние монологике дискурса политического диктата и насилия. «История современной Европы являет собою постоянное искушение идеологического рационализма и экспериментов, проведенных на базе точности дедукции, администрирования и насилия. Философия истории в духе диалектического движения к миру среди людей — возможно ли такое после Гулага и Освенцима? Свидетельство такой великой книги нашего времени как “Жизнь и судьба” Василия Гроссмана рисует общество, в котором все систематические гарантии справедливости уничтожены и человеческое дегуманизировано, и усматривает надежду на доброту лишь в доброте одной личности по отношению к другой, в “малой доброте”, называемой мною милосердием, *rahamim* Библии, в доброте, непобедимой даже при Сталине, даже при Гитлере»¹⁸. Разрушение веры в просветительские идеи под давлением событий минувшего века, принесшего кровавые кошмары революций, двух мировых войн, тоталитарных и авторитарных режимов, агрессивного национализма, терроризма, углубление человеческого отчуждения на фоне успехов научно-технического разума не способно, на взгляд Левинаса, уничтожить этические основания жизни личности, ее стремление вынести индивидуально окрашенный вердикт неприятия конкретных ликов зла и несправедливости и оказать помощь другим людям. Возрождение духа ответственности за судьбу Другого и человеческого сообщества в целом представляется Левинасу залогом успешной борьбы с тотализирующим политическим дискурсом, легитимирующим патологию власти в современном мире, основанием для утверждения перспектив мира и демократии в сообществе наций.

Ж. Деррида: властный дискурс перед судом философского разума

Тема критики властного дискурса Левинасом в религиозно-этической перспективе, основной формат ее обсуждения, предложенный им, оказались особенно созвучны творчеству Ж. Деррида в поздний период его философской эволюции. Упрекая своего старшего коллегу и друга в том, что он в ходе критики онтологической доминанты западноевропейской философии так и не сумел в своем творчестве уйти от мыслительной установки «метафизики присутствия», Деррида утверждал

преимущества разработанной им радикальной деконструктивистской платформы анализа языка культуры как завершающего аккорда подрыва влияния любых вариантов метафизического теоретизирования. «Структура насилия, — полагает он, — комплексна, и в не меньшей мере такова ее возможность — письмо»¹⁹. Деконструктивизм еще и на раннем этапе представления его как грамματοлогической программы критики фонологизма европейской культуры мыслился Деррида как стратегия обнаружения властных устремлений философского дискурса, питающего политическое мышление. В поздний период творчества французского мыслителя прочтение деконструктивизма как орудия борьбы с патологией властного дискурса эпохи глобализации выходит на передний план его размышлений о значении философии для современного мира. «Неслучайно, — констатирует Н.С. Автономова, — движение его мысли пойдет в сторону других сюжетов, применительно к которым языковая канва (даже при самом широком понимании слова “язык”) не определяет всего, а именно, к вопросам этическим, политическим, связанным с правом, справедливостью и другими ориентирами человеческого общежития»²⁰. Развенчание лжи, зла и насилия, легитимируемых дискурсом власти, машиной пропаганды не только в условиях тоталитарных и авторитарных режимов, но и зачастую во внешне благополучном демократическом обществе западного типа, занимает Деррида, задумывающегося о ресурсах гражданско-демократического действия и питающего его философского мышления в рамках современного глобального мира. Именно в этом контексте в позднем творчестве Деррида, последовательно отстаивающего «право на философию» как средство социальной критики, необходимой для воплощения идеала «грядущей демократии» начинают отчетливо звучать многие идеи Левинаса, неотделимые от эсхатологической платформы этого автора.

Несходство позиций двух мыслителей по проблеме метафизики не мешало Деррида откровенно признать, что глубокая критика онтологии и лингвистическая методология Левинаса сильно повлияли на формирование его собственной деконструктивистской стратегии. В работе «Прощай, Эмманюэль Левинас», отдававшей дань уважения коллеге и другу после его ухода из жизни, Деррида говорил о значении обращения Левинаса к экзистенциальной феноменологии, о важности осуществленной им критики европейской онтологии и утверждения примата этики на основе традиции иудаизма²¹. Идеи этого труда со всей очевидностью свидетельствуют, что, на его взгляд, деконструктивистская платформа вполне совместима с эсхатологической установкой трактовки взаимосвязи этики и политики Левинаса, и даже более того — что они могут рассматриваться как логически взаимодополнительные в контексте развиваемого Деррида в поздний период его творчества видения задач философии как последнего суда разума.

Деррида никогда не отрицал своих еврейских корней, хорошего знания наследия иудаизма, но при этом неустанно подчеркивал свое родство с французской культурой и европейской традицией в целом²². Развиваемый им в поздний период творчества тип религиозности выглядит своеобразным вариантом «философской веры», возникшей в поле размышлений над идеями И. Канта, А. Бергсона, М. Хайдеггера, Э. Левинаса и укорененной в финальной инстанции в библейском мирозерцании. Этот тип «философской веры», во многом сопряженный с восприятием идей Левинаса, способствовал переосмыслению Деррида процедуры деконструкции как диалогических переговоров с культурной традицией под знаком бесконечности, равно как и его пониманию этических оснований критики дискурса власти.

Выражая несогласие с кантовским пониманием религии в пределах только разума, Деррида говорит о присутствии священного (*sacré, saint, heilig*) в поле открытости человеческого опыта. Он видит два предположительно вечных источника религиозности — опыт веры и опыт чистоты, сакрального, или святости. Слово «религия» изначально имеет латинское звучание, и, не замечая этого обстоятельства, невозможно понять этот феномен. Отправляясь от глагола «*religare*», мы, по мысли Деррида, приходим к осознанию сути религии как двойной связи «между людьми как таковыми или между человеком и божественностью Бога»²³. Мессианское начало и феномен «хоры», по Деррида, составляют отличительные черты религии.

Рассматривая вслед за Левинасом «мессианство без мессианизма» как изначальное измерение человеческого опыта, Деррида пишет: «Оно должно быть открытостью будущему или же приходу другого как явлению справедливости, но без горизонта ожидания и пророческого предвосхищения... Речь идет об универсальной “структуре опыта”. Это мессианское измерение не зависит ни от какого мессианизма, оно не следует ни за каким определенным откровением, оно в собственном смысле не принадлежит никакой авраамической религии»²⁴. Мессианское начало понимается Деррида как знак присутствия Другого, постоянно напоминающего о себе субъекту без и вне его желания. Именуя мессианское начало надконфессиональным, Деррида в целом следует его левинасовской трактовке и подчеркивает, что оно не только несет в себе призыв к справедливости, но и должно питать доверие к знанию, ибо еще Паскаль и Монтень увидели в нем неустрашимое «основание авторитета».

Греческое слово «хора», в истолковании Деррида, обозначает присутствующее в настоящем и одновременно ускользающее из царства конкретного столкновение с абсолютно другим, лишенным лица в своей бесконечности²⁵. Он характеризует это явление через постоянную напряженность взаимосвязи потенциально открытого и откровения, в которой угадывается возможность ответственного действия, иной «рефлексивной веры», новой «толерантности».

Надконфессиональная по своей природе религиозность представляется Деррида извечной основой отношения человека к миру, стимулирующей движение теоретического и практического разума по пути совершенствования. В поздних произведениях Деррида разум и вера оказываются взаимодополнительными началами: парадоксальным образом, разум в его сугубо светских завоеваниях укрепляет веру и религию. Новые объективации реальности, стимулируемые поиском разума, ведут к расширению горизонта веры и сакрального, которые в свою очередь вновь стимулируют рациональный поиск.

В поздних произведениях Деррида последовательно развивает тезис о том, что философия должна пониматься как последний суд разума, формулируя предельные основания осмысления событий мира. В этом отношении она выступает как всегда ориентированная на самообоснование разума. «Понятие самообоснования, — замечает Деррида, — является в высшей степени философским»²⁶. Оно связано, по его мнению, с наследием Канта и традицией трансцендентализма, носителем которой в специфическом варианте был и Хайдеггер. Одновременно, комментируя собственный взгляд на феномен самообоснования, представленный в деятельности философа, Деррида добавляет, что эта деятельность по обеспечению самолегитимации мысли устремлена к бесконечности²⁷. Такое понимание философии как самообоснования со всей очевидностью сопряжено с моментом эсхатологизма, идущим от концепции религиозного измерения человеческого существования позднего Деррида и подразумеваемого ею «мессианства без мессианизма»²⁸. Оно реализуется в полной мере в контексте предложенной и всесторонне обоснованной Деррида деконструктивистской платформы критики дискурса власти.

В отличие от Левинаса, Деррида не довольствуется обнаружением метафизических оснований дискурса насилия, хотя эта тема присутствует в качестве стержневой в его критике фонологизма европейской культуры. В поздних произведениях его внимание сфокусировано на подробном философском осмыслении возможностей деконструктивизма как метода раскрытия оснований существования и смыслового содержания разнопорядковых феноменов культуры и политики на фоне становления глобального сообщества, культурной полифонии и открытости будущего. Деконструкция трактуется Деррида как «институциональная практика, для которой понятие института остается проблемой»²⁹. Притязая на критическое осмысление культурных реалий мирового сообщества в прошлом и настоящем, фонологизма европейской культуры, машинерии производства ее текстов, деконструкция предстает в качестве инструмента делегитимации того, что зачастую кажется общезначимым и очевидным, санкционируемым групповыми властными интересами и государственной политикой.

Деконструкция трактуется в поздних работах Деррида как важное средство генеалогического анализа культурно-исторической традиции.

В качестве преимущественного предмета деконструктивно-генеалогической интерпретации им избирается соотношение культурно-политических реалий европейского модерна и современности. Особое внимание уделяется при этом специфике информационной эры и глобализации³⁰. Деррида предлагает достаточно оригинальный анализ экономических, социально-политических и культурных противоречий глобализации, подчеркивая порождаемые ей дисбалансы взаимосвязей развитых стран Запада и остальных регионов мира. Сегодня, как подчеркивает он, властный механизм даже не только авторитарных и тоталитарных, но и вполне демократических государств всецело использует для укрепления своего статуса ресурсы виртуальной реальности СМИ, электронной архивации событий и управления социальной памятью. Опираясь на идеи Х. Арендт, Дж. Остина, П. де Мана и других теоретиков, Деррида обращается к теме лингвистических оснований заведомо иллюзорно-ложных интерпретаций мира, производимых в границах машин дискурса. Его интересует внутренний лингвистический механизм порождения текста, предлагающего превратный образ происходящего. Такого рода исследования проводятся им на базе обширного историко-культурного и политического материала прошлого и современности.

Обращаясь к инструментарию деконструкции, философия, как представлялось Деррида в поздний период его творчества, не только является делегитимирующим процессом, но и несет в себе пафос утверждения, легитимации тех положений, которые рисуются философскому мышлению универсально значимыми в конкретный момент времени³¹. Философия, в его понимании, ищет универсальные стратегии осмысления избираемых ею предметных реалий в определенной ситуации и одновременно перед лицом бесконечности обращена к множественности дискурсивных практик, существующих в различных языках. В силу этого обстоятельства, она является переводческой активностью, которая одновременно возвышается над конкретными культурными и языковыми реалиями, деконструктивно превосходя их в универсально ориентированном и открытом поиске. По сути, в контексте своих размышлений Деррида ставит очень важный вопрос о переводе как рефлексивном ресурсе развития философского знания³². Слышать голос Другого, соглашается Деррида с Левинасом, означает испытывать его воздействие, но одновременно такого рода отношение порождает ответственную реакцию по отношению к партнеру. Именно поэтому деконструкция, разворачивающаяся перед лицом абсолютно другого, оказывается одновременно нескончаемыми переговорами.

Переговоры, без которых, по Деррида, невозможно представить универсалистски ориентированное и одновременно внимательное к Другому философское мышление, имеют в себе изначально диалогическое этико-политическое измерение. В силу этого обстоятельства, переговоры рисуются как процесс никогда не просчитываемой до конца рисков

деятельности. «В переговорах присутствует момент абсолютного «да», абсолютной неопределенности, риска, присутствует неприсчитываемое»³³. Ответственное отношение к Другому, как полагает Деррида, вполне следуя в этом плане логике Левинаса, означает видение связи с ним под знаком Благого и справедливого, но поскольку оно ситуативно и открыто бесконечности, оно содержит в себе момент риска. Риск возможного действия по отношению к Другому может определяться в наших суждениях о той или иной ситуации в категориях этики и морали, но в равной мере он характерен и для рефлексивного постижения политики, в сфере которой люди борются за властный статус и ресурс. Как хорошо понимает Деррида, переговоры могут содержать в себе не только гармонию, но и возможный конфликт этики и морали с политико-властным дискурсом.

Подобно Левинасу, Деррида полагал, что политика как способ устройства социальной жизни должна опираться на этику бесконечного стремления к Благу и моральный идеал справедливости. Если следовать этой перспективе, то первым шагом к установлению желательного баланса между ними в варианте эсхатологии «мессианства без мессианизма» окажется отвержение видения политического как отношения «друг — враг», предложенного К. Шмиттом³⁴. В книгах «Политики дружбы», «Прощай, Эмманюэль Левинас», в докладе «Сила закона. Мистическое основание авторитета» и в ряде других произведений Деррида намечает иную линию этики отношения к Другому как к существу, достойному дружбы и приятия, несмотря на его инаковость. «Политика дружбы», по Деррида, начиная с построений Аристотеля, подразумевала в Другом равного и самоценного партнера по совместному поиску истины в диалоге и созиданию общественной жизни на основе Блага. «Ответственный за себя перед другим, я прежде всего и также ответствен за другого перед другим»³⁵. Поэтому моральная рефлексия предполагает, что совместное устройство общественной жизни невозможно без обнаружения идеального ориентира справедливости³⁶. Философия формулирует под знаком бесконечности притязующее на универсальность представление о справедливом, правовом и демократически ориентированном устройстве общества.

Именно бесконечная устремленность к реализации Блага и справедливости в человеческом сообществе и является, по Деррида, вечной позитивной целью философского разума, парадоксальным образом стимулируемого мессианским порывом. Она задает основание философской критики любых патологических явлений мира политики и одновременно позволяет выработать некоторые позитивные контуры грядущих всеобщих оснований становления во всемирном масштабе гражданского общества, основанного на соблюдении прав человека и демократии. Такого рода задача, как полагал Деррида, была поставлена еще Кантом в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и других его произведениях.

Любые конструктивные варианты критики дискурса власти должны опираться, по Деррида, на питаемый эсхатологической надеждой идеал грядущей демократии. «Отношение к другому, которое в свою очередь предопределяет все, что я говорю о грядущей демократии, — пишет он, — не обладает горизонтом. Это то, что я называю мессианским началом; мессианское может прийти в любой момент, никто не может видеть его наступления, узреть, как оно должно явиться или же предупредить о нем. Отношение к другому есть отсутствие горизонта, ожидания, это отношение к будущему, которое парадоксальным образом не предполагает ожидания там, где инаковость другого является абсолютным сюрпризом»³⁷. Мессианское начало, питаемое эсхатологической устремленностью к бесконечности, видится Деррида основой того, другого образа демократии, который несовместим ни с каким ее конкретным воплощением, а потому и вызывает к ее бесконечной трансформации в границах существующих здесь и теперь человеческих сообществ. И в этом смысле грядущая демократия оказывается бесконечным приближением к Благу и справедливости в принципиально основанных на признании инаковости Другого сообществах людей, исключая вражду и насилие как основу человеческого единения.

Несмотря на значительные различия в понимании Левинасом и Деррида специфики и задач философии, в их построениях прослеживается существенное родство подходов к проблеме критики властно-политического дискурса. Выступая за очищение европейской метафизики от тотализирующих онтологических конструкций, Левинас верил в возможность построения на базе библейского миропонимания, диалогического мышления этических и моральных стратегий, ведущих к отказу от дискурса политического насилия и диктата. С этой целью в его экзистенциально-феноменологическом учении формируется доктрина «мессианства без мессианизма». Деконструктивистская программа Деррида изначально складывалась как альтернатива любым формам метафизики, которая сопряжена с критикой фонологизма европейской культуры, составляющего основание дискурса власти. В поздний период своего творчества Деррида создал специфический надконфессиональный вариант философского осмысления феномена религии, органической составляющей которого стала переосмысленная им доктрина «мессианства без мессианизма» Левинаса. Предложив оригинальное истолкование деконструкции как не только негативного, но и позитивно утверждающего звена переговорного процесса с традицией, Деррида подчеркивал ценность поиска новых форм демократического взаимодействия людей в горизонте единения этики и морали, идеалов Блага и справедливости, предполагающих значимость эффективного противостояния любым вариантам политического дискурса лжи и насилия эпохи глобализации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Вдовина И.С. Феноменология во Франции. – М.: Канон+, 2009. С. 236–245.

² Fagan M. Ethics and Politics after Poststructuralism. Levinas, Derrida and Nancy. – Edinburg: Edinburg University Press, 2013. P. 47.

³ См.: Levinas E. Dieu, la mort et le temps. – Paris: Grasset, 1993. P. 149–150.

⁴ См.: Ямпольская А.В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 406–407.

⁵ Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 83–84.

⁶ Там же. С. 84.

⁷ Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 371.

⁸ Vidal-Naquet P., Derrida J., Talmann R., Levinas E., Poliakov L., Lyotard J.-F., Rozenzweig L. Questions au judaïsme. Entretiens avec E. Weber. – Paris: Desclée de Brouwer, 1996. P. 143.

⁹ Levinas E. Autrement qu' être ou au-delà de l'essence. – Paris: Kluwer Academic, 1978. P. 14.

¹⁰ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 275.

¹¹ Там же. С. 67.

¹² Cohen R.A. Elevations. The Height of Good in Rozenzweig and Levinas. – Chicago; L.: University of Chicago Press, 1994. P. 193.

¹³ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С.105.

¹⁴ Cohen R.A. Elevations. The Height of Good in Rozenzweig and Levinas. P. 192.

¹⁵ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 67.

¹⁶ Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. – М.: РОСПЭН, 2004. С. 392–395.

¹⁷ Levinas E. Beyond the Verse. – L.: Athlone Press, 1994. P. 181.

¹⁸ Levinas E. In the Time of the Nations. – Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994. P. 135.

¹⁹ Derrida J. Of Grammatology. – Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976. P. 112.

²⁰ Автономова Н.С. Философский язык Ж. Деррида. – М.: РОСПЭН, 2011. С. 29.

²¹ Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas. – Paris: Galilée, 1997. P. 23–25.

²² Derrida J. Learning to Live Finally. – Houndmills; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 39.

²³ Derrida J. Foi et savoir // Derrida J. Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Pardon. – Paris: Éditions du Seuil, 2000. P. 29.

²⁴ Ibid. P. 30–31.

²⁵ Ibid. P. 35.

²⁶ Derrida J. Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I. – Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 21.

²⁷ Ibid. P. 22.

- ²⁸ См.: *Srajek M.C.* In the Margins of Deconstruction. – Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 1998. P. 189.
- ²⁹ *Derrida J.* Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I. P. 53.
- ³⁰ См.: *Derrida J.* Negotiations. – Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 372–373.
- ³¹ *Derrida J.* Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I. P. 59.
- ³² *Автономова Н.С.* Познание и перевод. – М.: РОСПЭН, 2008. С. 495.
- ³³ *Derrida J.* Negotiations. P. 31.
- ³⁴ *Derrida J.* Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger. – Paris: Galilée, 1994. P. 104.
- ³⁵ Ibid. P. 87–88.
- ³⁶ *Derrida J.* Acts of Religion. – L.; N. Y.: Routledge, 2002. P. 293.
- ³⁷ *Derrida J.* Negotiations. P. 242.

REFERENCES

- Avtonomova N.S. *Knowledge and Translation*. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2008. 704 p. (in Russian).
- Avtonomova N.S. *The Philosophical Language of Jacques Derrida*. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2008. 510 p. (in Russian).
- Cohen R.A. *Elevations. The Height of Good in Rozenzweig and Levinas*. Chicago, London, University of Chicago Press. 1994. 342 p.
- Derrida J. *Acts of Religion*. London, New York, Routledge, 2002. 436 p.
- Derrida J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997. 211 p.
- Derrida J. Foi et savoir. In : Derrida J. Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Par-don. Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp. 7-100.
- Derrida J. *Learning to Live Finally*. Houndmills, New York, Palgrave Macmillan, 2007. 96 p. Derrida J. *Negotiations*. Stanford, Stanford University Press, 2002. 407 p.
- Derrida J. *Of Grammatology*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1976. 354 p.
- Derrida J. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée, 1994. 419 p.
- Derrida J. Violence et Métaphysique. In : Levinas E. Œuvres choisies: Totalité et Infini. Moscow, Saint Petersburg, University Book, 2000, pp. 367-403 (in Russian).
- Derrida J. *Who's Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I*. Stanford, Stanford University Press, 2002. 212 p.
- Fagan M. *Ethics and Politics after Poststructuralism. Levinas, Derrida and Nancy*. Edinburg, Edinburg University Press, 2013. 199 p.
- Levinas E. *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic, 1978. 221 p.
- Levinas E. *Beyond the Verbe*. London, Athlone Press, 1994. 221 p.
- Levinas E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris, Grasset, 1993. 285 p.
- Levinas E. Difficile Liberté. In : Levinas E. Œuvres choisies: Difficile Liberté. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2004, pp. 319-590 (in Russian).
- Levinas E. *In the Time of the Nations*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994. 195 p.

Levinas E. *Totalité et Infini*. In: Levinas E. *Œuvres choisies: Totalité et Infini*. Moscow, Saint Petersburg, University Book, 2000, pp. 66-291 (in Russian).

Srajek M.C. *In the Margins of Deconstruction*. Dordrecht; Boston; London, Kluwer Academic Publishers, 1998. 286 p.

Vdovina I.S. *Phenomenology in France*. Moscow, Canon+, 2009. 400 p. (in Russian).

Vidal-Naquet P., Derrida J., Talmann R., Levinas E., Poliakov L., Lyotard J.-F., Rozenzweig L. *Questions au judaïsme. Entretiens avec E. Weber*. Paris, Desclée de Brouwer, 1996. 211 p.

Yampol'skaya A.V. Immensité des mesures mondiales. In: Levinas E. *Œuvres choisies: Totalité et Infini*. Moscow, Saint Petersburg, University Book, 2000, pp. 404-408 (in Russian).

Аннотация

В статье показано, что несмотря на полярность своих взглядов на проблему метафизики, Э. Левинас и Ж. Деррида видят в сопротивлении дискурсу власти и защите свободы человека одну из основных задач философии. Развивая свою антиметафизическую деконструктивистскую программу, Деррида воспринял критику Левинасом онтологии, его интерес к этическим проблемам и лингвистической методологии. На последнем этапе философской карьеры, на базе развиваемой им философской трактовки религиозного опыта Деррида следовал Левинасу, подчеркивая важность этической и политической ответственности, а также значение мессианского элемента для критики властного дискурса и политического насилия в эпоху глобализации.

Ключевые слова: метафизика, онтология, мессианское без мессианизма, критика, дискурс власти, политика, деконструкция, грядущая демократия, политическое насилие.

Summary

The article reveals that despite the polarity of Levinas' and J. Derrida's views on the problem of metaphysics, both authors saw one of the main tasks of philosophy in the resistance to power discourse and support of human freedom. Developing his anti-metaphysical deconstruction program, Derrida was highly attentive to Levinas' critique of ontology, his preoccupation with ethical problems and linguistic methodology. In the last stage of his career, on the basis of his philosophical interpretation of religious experience, Derrida followed Levinas emphasizing the importance of the ethical and political responsibility, as well as the value of the messianic element for the criticism of power discourse and political violence in the globalization age.

Keywords: metaphysics, ontology, messianic without messiahism, criticism, power discourse, politics, deconstruction, democracy to come, political violence.