

УДК 101.1

С.В. Комаров

## ПРОГРАММА ФИЛОСОФИИ. КОММЕНТАРИЙ К ОДНОМУ ТЕКСТУ Ж. ДЕРРИДА

В статье анализируется введение «Тимпан» в книге Ж. Деррида «Поля философии», в котором формулируется неявным образом программа философии постструктурализма. Комментарий заключается в анализе замысла выявления действительного смысла базовых положений этой философии, онтологического различия бытия и иного как базового основания метафизики, определившего судьбу западноевропейского мышления вообще, проблемы не-бытия как другого начала философии у М. Хайдеггера и отрицания такой постановки вопроса Ж. Деррида. Наконец, в анализе обоснования Ж. Деррида противоположной классическому мышлению стратегии деконструкции как современного способа философствования.

*Ключевые слова:* тимпан, бытие, иное, собственное, различие, событие, мышление, другое начало (der andere Anfang), текст, письмо, речь, деконструкция.

*«Тимпанализировать – философию».*

*Ж. Деррида*

Речь идет о небольшом тексте «Тимпан», являющемся введением в книге Ж. Деррида «Поля философии». В этой книге представлены тексты о текстах; в соответствии со своей установкой философ хочет выявить то, что осталось за текстом классической философской мысли, несказанное и утаенное в нем. Речь идет о поле философского текста в двойном смысле. Поле есть неотъемлемое всякого текста, его внешняя граница, поскольку, обрамляя текст, она задает контекст его смысла. Поле есть его внутренняя граница, поскольку, заключая в себе текст, она есть его пустота, его иное, его несказанное. Философия как речь и письмо есть одновременно не-сказанное сказанного и умолчание не-писанного [1, с. 20]. Поле философии – это то, в пределах чего лежит сама философия, и то, что лежит за ее пределами и откуда она открывается как таковая. Предъявление философии означает не только явление ее «что», но и обнажение ее «ничто». Программа Ж. Деррида связана как раз с выявлением этого несказанного и утаенного классической философии.

---

© Комаров С.В., 2014

Комаров Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры менеджмента и маркетинга ФГБОУ ВПО «Пермский национальный исследовательский политехнический университет»; e-mail: Komarov@pmc.edu.ru.

Задача данной статьи строго следует установке самого философа. Речь идет не о деконструкции самой философии Ж. Деррида. Комментарий к тексту касается не того, что сказано, а того, что осталось без внимания, того, что было не реализовано в работах самого философа. Короткий текст «Тимпана» намечает сами границы современной философской мысли, которая теперь может разворачиваться только как иное и дополнительное поля классической философии. За прошедшие с момента выхода книги десятилетия поле философии, это скрытое, маргинальное и инверсионное философии обнажилось и наполнилось смыслом в еще большей степени. Так что теперь ясно может быть проговорено то, что еще, может быть, не могло быть проговорено самим философом в полной мере. Речь в конечном счете идет о судьбе самой философии.

**1. «Тимпанизация» философии: открыть негативное.** Мы начинаем с Ж. Деррида, а сам Ж. Деррида начинает с Гегеля. Три цитаты из немецкого философа задают основные темы размышлений Ж. Деррида.

1. Предел есть, но имеет смысл только как снятый (*aufhebene*) предел; переход констатирует предел как таковой, как границу и, тем самым, его отменяет. Тут имеет место *решение* (*die Entscheidung*).

2. Сущность философии не может быть понята из нее самой, не отталиваясь от иного, т.е. от не-философии (разом и целиком).

3. Но это иное философии выступает как ее *преддверье*, т.е. может быть понята как ее иное только из нее самой.

Взятые вместе эти три положения образуют основную область размышлений французского философа: как возможна философия? Это различие (*DifferAnce*) философии в себе обнаруживает ее *основное*. Основное – от слова «основа», то, на чем держится философия, что является ее основанием (*Grund*).

Со времен греческой мысли таковой основой философии рассматривалось простое, непосредственное и очевидное – бытие. Философия есть учение о бытии; бытие суть основание философии и предел мысли как таковой. Однако хайдеггеровская деструкция онтологии разрушает чистоту этой очевидности. Уже здесь обнаруживается не только бесосновность самого бытия, но и внутренняя референция мышления; уже здесь возникает вопрос об ином начале: можно ли мыслить иное само по себе? [2, s. 52]. Однако «упрямство» философской мысли таково, что оно упорно рассматривает тождественное с собой бытие как основу и подлинное начало себя.

Поэтому задача Ж. Деррида тимпанизировать философию [1, с. 9]. Что значит не только показать, «схватить», предъявить, но и высмеять ее, обнаружить ее несовершенство, ее неполноту; тимпан и есть фронтон, поверхность и внешнее, скрывающее задник, глубину и внутреннее здания. Собственно: вы-ставить – *aus-stellen* – и есть показ как раз-отождествление: бытие может быть дано и видимо только из не-бытия. Философ с первых строк ука-

зывает на это: «бытие на пределе» – это решение (начало) философии. «Нужно, чтобы ее собственный предел не остался ей чуждым. Поэтому-то она присвоила его понятие, решила, будто управляет пределом <marge<sup>1</sup>> своего собственного тома и мыслит свое иное» [1, с. 9].

Это иное – двойник бытия – со времен Парменида и Платона преследует философскую мысль. «Философия всегда держалась этого – мыслить свое иное. Свое иное – то, что ограничивает ее и от чего она происходит в своей сущности, в своем определении и в своем производстве» [1, с. 10]. Весь вопрос в том, как мыслить это иное философии, иное бытия. Сам этот переход от бытия к иному является некоторой загадкой, скрывающей тайну их отношений. Иное само по себе немислимо, оно мыслимо только в отношении к бытию. Но если бытие есть первичное, то иное есть его собственное иное, то, следовательно, как его инобытие, оно может быть понято только изнутри самой философии. Но в этом случае мы остаемся внутри самого бытия, а следовательно, не можем схватить философию как целое. Ибо схватывание есть всегда *Aufhebung*, т.е. гегелевский выход на абсолютный предел. Ж. Деррида говорит: если держаться мышления своего собственного иного, то мы попадаем в зеркальную рефлексию в самоотражение, в гримасу. Мысля иное, предел, его тут же и упускают. Ибо не видят различия между *собственным ином* и *иным собственным*.

Это различие, по мнению Ж. Деррида, фундаментально для мысли. Во-первых, именно оно указывает на саму возможность философии: предъявить философию можно только из не-философии. Речь идет совсем не об отличии философии от иных видов мысли – науки, искусства, поэзии и т.д., как это обычно делается. В конце концов философия как чистое мышление и есть логос, лежащий в основе любого из этих видов человеческой деятельности. Но мыслить из иного – значит, мыслить не из логоса, ибо иное для мысли – есть не-логос. Если иное бытия есть ничто, то оно *есть*<sup>2</sup> немислимое, не-логос. Но мыслить нелогично – не значит ли вообще не мыслить? «Можно ли со всей строгостью, – вопрошает Ж. Деррида, – указать не-философское место, место внеположенности и инаковости, отправляясь от которого можно было бы обращаться с *философией как таковой*? Не окажется ли это место всегда уже занятым философией?» [1, с. 11]. Ответ напрашивается сам собой. Очевидно, что иное опять «вывернулось» от нас и «закрылось» своим бытием как собственным. А вместе с тем пропала возможность мыслить философию из не-философии.

Но это означает, во-вторых, для Ж. Деррида мыслить не просто различие между иным и бытием во всем спектре онтосемантических различий (*Differenz*, *Unterschied*, *Difference*) и т.д., включая гегелевское абсолютное

---

<sup>1</sup> Marge (фр.) – край страницы.

<sup>2</sup> С этим словечком «*есть*», которое все «путает» и «смешивает» в этом предложении, мы разберемся далее.

снятие (Aufhebung). Иное всегда мыслится из бытия. В этом обнаруживается безнадежность дела философии как дела мысли. Всякая попытка мыслить иное бытия будет мыслить его оппозиционность внутри самого бытия. И тем не менее что значит собственное иное? Не значит ли это попытку помыслить иное бытия само по себе?

Это значит, что можно поставить вопрос о различии между иным и бытием в модусе их не-отношения (Bezug) друг с другом. Иначе говоря, схватывать иное само по себе, как бы «забывая» о его бытии, как бы «подвешивая» вопрос о бытии для второго шага мысли. Мы не можем мыслить иное без бытия, в качестве такового оно немислимо. Но мы можем мыслить его в различии от бытия перспективно и ретроспективно, рассматривая иное как *возможность* бытия. Перспективно – на первом шаге мысли, когда для схватывания бытия иное полагается как таковое, как собственно иное, а затем уже – на втором шаге – обнаруживается оно как собственное бытия. Ретроспективно, когда вопрос об основе бытия выводит нас – на первом шаге – на не-бытие как предтечу бытия, то затем – на втором шаге – обнаруживается, что это иное бытия, еще не обретшего свой смысл. Эта попытка мыслить иное само по себе есть попытка мыслить отсутствие присутствия или присутствие отсутствия.

Ж. Деррида, сохраняя вопрос об отношении бытия и не-бытия как его иного, ставит вопрос о мышлении не-бытия в модусе не-отношения. Это отнюдь не хайдеггеровский вопрос об отношении бытия и сущего, которое может быть маркировано как Difference. Скорее в такой постановке вопроса он ближе к проблематике отношения бытия и небытия как Ereignis'a, которая может быть обозначена как вопрос об Unterschied [2, s. 68–82]. Постановка вопроса Ж. Деррида как будто бы выводит на то, чтобы мыслить не просто различие между ними, но чтобы мыслить различие как не-отношение (keine-Beziehung). Иначе говоря, дело не столько в том, чтобы мыслить не иное того же, а иное как таковое (andere-an-sich), сколько мыслить саму возможность философской мысли. Или еще точнее – иную возможность философии, иное начало.

Только в рамках такого различия можно отстраниться от философии как таковой к иной ее возможности, от логоса как такового к иной его возможности. Нужно отстраниться от философии в сторону абсолютной внеположенности иного места, чтобы иметь возможность обрести ее. Однако не только это здесь важно. Философ пишет: «...внеположенность, инаковость – это понятия, которые сами по себе никогда не могли заставить философскую речь врасплох. *Последняя всегда занималась ими.* Никогда не удастся в этих терминах выйти за ее границы, поскольку выход является ее предметом. Вместо того чтобы определять некое описывание, признавать его, практиковать его, выводить на свет, формировать, представлять, – одним словом, *производить...*, речь должна идти – в движении, для нее неслышанном, – об ином, которое больше бы не было ее *иным*» [1, с. 12].

По сути дела в этих словах Ж. Деррида оформляет основную установку своей философии: не только мыслить иное философии, но и мыслить различие как возможность такого иного. Еще Платон показал, что различие между бытием и иным есть выявление предела философемы бытия как таковой (Парменид, 137c-166c) [3, С. 358–412]. Как возможно такое различие?

Это должны быть *другое* мышление и *другая* речь. Не понятийное мышление и не образная речь. Привычные логические средства не могут схватить немислимое, предметный язык не дает возможности выразить отношение, письмо оставляет за пределом не-писанное. Речь идет о первофеномене бытия, о становлении самого логоса, которого он сам не может высказать; речь идет о том, что иное бытия и мышления есть обратная сторона света разума, тень, которая все время ускользает от света разума. Здесь не поможет ни путь истины, ни путь доксы; необходимо, чтобы само мышление слетело «с петель» (Парменид). Необходимо «косое мышление» или вице-дикция (Ж. Делез), чтобы в привычных логических формах мысли и речи возникал люфт между означенным и произнесенным, высказанным и понятым. Необходимы «фигуры косвенного», чтобы возникало смещение значения и образа. Различие не показывает себя, оно всегда есть след, но благодаря ему возникает сама возможность нечто мыслить. Это зазор между сделанным и понятым, между жестом и результатом, между чувственным и интеллигибельным, между немислимым и логосом, наконец, между иным и самим бытием. Удержание этого пробела, паузы, прочерка само выступает как немислимое, поскольку *есть* судорожная дрожь и вибрация, спазм мысли в попытках родиться, потуга выразиться в слове, двоение-троение образа бытия. Различие (DifferAnce) есть сама работа различения<sup>3</sup>.

Иное, немислимое, несказанное есть преддверье бытия, логоса, выражения, а потому здесь речь идет о необходимости «философствовать молотом» или «слышать глазами». Необходимо «...выкрутить философское ухо, заставить работать *loxōs* в *logos* – значит, избежать лобового и симметричного оспаривания, противопоставления во всех формах "анти"» [1, с. 14]. Эффект различия возникает только тогда, когда мы мыслим метафорическим

---

<sup>3</sup> «...Различие, отмеченное в «различ( )и» <differ( )nce> между «е» и «а», ускользает от взора и слуха, наводит, быть может удачно, на ту мысль, что здесь надо позволить себе перейти к порядку ..., преодолевающему основополагающее для философии противопоставление чувственного и интеллигибельного. Порядок, который сопротивляется этому противопоставлению и делает это потому, что несет его, заявляет о себе в движении различая... Различие не может быть *выставлено напоказ* <exposée>. Показать всегда можно лишь то, что в некоторой степени может стать *присутствующим*, явным, что способно проявить себя, предстать в качестве присутствующего, сущего-присутствующего <étant-présent> в своей истине, истине присутствующего или присутствии присутствующего. Но если различие есть (я зачеркиваю также и само это есть) то, что делает возможным представление сущего-присутствующего, оно никогда не представляет себя в качестве самого себя. Оно никогда не дается в настоящем-присутствующем <au présent>. ...В любом выставлении напоказ оно было бы подвержено риску исчезнуть как исчезновение. Оно рискнуло бы появиться, т.е. исчезнуть» [1, с. 26–27].

образом, когда в нарушении логической связи понятий высказывается что-то небывалое, когда оговорки в речи и описки на письме выражают непривычное. Тогда в различии между произносимым и понимаемым, написанным и прочитываемым возникает *иной* смысл.

Но что означает то, что иное, негативное, небытие ухватывается только *косвенным* способом? Ответ Ж. Деррида звучит так: «...при каких условиях можно было бы *отменить предел* для философии вообще, отменить поле <marge>, которое она не могла бесконечно присваивать, *постигать* <concevoir> как свое, порождая и заранее интернируя процесс своей экспроприации (и снова тот же Гегель), самостоятельно приступая к собственному обращению? ...Как интерпретировать – но интерпретация не может оставаться здесь теорией или дискурсивной практикой философии – столь странную и уникальную особенность речи, которая организует закон своего представления... так, чтобы *ее* внешнее не было *ее* *внешним*. ...Ведь именно так понимается <s'entend> *бытие* – *ее* собственное. Оно безостановочно обеспечивает снимающее движение повторного присвоения» [1, с. 14].

Иное само по себе, вне отношения с бытием для всей западноевропейской философии есть невысказанное, а потому философствование к нему выступает как обнаружение ее предела. Заявление об отмене философии есть попытка парадоксализовать сам способ онтологического мышления, сделать так, чтобы сама способность мыслить логически «слетела с петель». Так, чтобы было возможно *иное* понимание бытия, чем это было во всей европейской традиции референтной теории истины и онтологической. Вся трудность в том, что пределом этой философии является само бытие; это первый и последний предел всякого мыслимого, а потому всякий раз попытка мышления иного оборачивается пониманием его как своего иного и его «снятием» в понятии абсолютного бытия. Гегель доводит это отношение бытия к самому себе всей европейской традиции до предельной ясности. Вырваться из этой тотальности присутствия невозможно: бытие все время обращается на самое себя (*sich wenden an sich*). То, что полагается внешним бытия – иное, – всякий раз оборачивается ее собственным, т.е. не настоящим, не действительным, не истинным внешним; оно всякий раз *собственное* иное. Это философский аутизм.

Этим и определяется программа философии Ж. Деррида: мыслить *негативное*. Вся история западноевропейской философии – а иной Ж. Деррида не знает – есть онтологическая, есть история бытия, история мышления и понимания бытия. От Парменида до Гегеля философия имела дело с бытием, упуская из виду его иное, негативное, ничто и изгоняя его за пределы мышления в невысказанное. Задача теперь заключается в том, чтобы выявить эту теневую сторону логоса, предъявить ее в ее попытках косвенным способом проявиться. Обнаружить ее в классических текстах как несказанное и нена-

писанное, которое неявно определяло мышление философа. Обнаружить ее во всем корпусе культуры, включая и ее маргинальные формы. Во всех описках и оговорках, в почтовых открытках и новых моделях автомобилей, в «Джоконде» и банке пепси-колы, в тюрьмах и психиатрических лечебницах так же, как в театрах и университетах, в томах книг, так же, как в сообщениях в Twitter'e и т.д. Однако выявить это негативное бытия, эту теневую сторону логоса можно только через различие и повторение, парадоксализуя их различные формы, доводя их до гротескного выражения, высмеивая их. Смех глупости есть обратная сторона серьезности логоса.

Поэтому неверным является существующее представление о том, что современная философия это философия декаданса. Безусловно, восхваление негативного, эпатаж рационального, пародирование и осмеяние серьезного, жонглирование понятиями и перемигивание смыслами, софистика глупого, даже смакование отвратительного имеет место в современной философии. Однако, по-видимому, суть дела постмодернистской мысли иная. За свою двухтысячелетнюю историю европейская философия дошла до своего предела: мышление (философствование) теперь возможно только через различие, через имитацию бытия, поскольку тотальность существования стирает все различия. Если мы хотим быть философиями, если философия имеет место, если она претендует на истину, то она может быть только комментарием к тексту бытия, комментарием как различием между бытием и иным как его повторением, точнее – повторением повторения. В этом и заключается намечаемая Ж. Деррида программа философии. *Тимпанизация философии и есть ее предъявление как завершение.*

Но «...правильно ли сформулирован сам вопрос? Можно ли иметь дело с философией *как таковой* (с метафизикой *как таковой* или даже с онтологией), не поддаваясь уже в самой своей претензии на единство...? Если существует *много* полей, существует ли одна философия, философия *как таковая*? ...Быть может, нет даже и вопроса в конечном счете» [1, с. 14].

**2. Верчение бытия: другое начало.** Ж. Деррида вопрошает: правильно ли сформулирован сам вопрос о понимании иного как собственного бытия? Правильно ли мы поняли, что иное само по себе, собственное иное может быть дано только через бытие, в его различии от бытия? Действительно ли собственное иное «дано» нам только в забвении о самом бытии, в забвении о том, что в действительности оно есть снятое бытие, иное собственного? Быть может, в конечном счете нет даже и вопроса об этом, ибо сам вопрос/ответ уже расположен в определенной структуре, в некоторой полости восприятия и понимания. Мы можем выйти на край философии только изнутри самой философии, на границу мышления изнутри самого мышления, на горизонт логоса изнутри самого логоса, к окоему бытия изнутри самого бытия. Всякая попытка заглянуть за край, границу, горизонт и окоем отбрасывает нас об-

ратно. Или дает не-философию как другое самой философии, немислимое как другое мышление, нелогичное как дополнительное к логосу, ничто как снятое бытие. А потому остается только, как было сказано, философствовать в различии, повторяясь и комментируя уже наличное.

Ставя вопрос о пределе философского мышления, мы остаемся внутри самого этого мышления. Задача заключается в том, чтобы «...узнать, как оно сделано, как оно сформировалось, как оно функционирует. И если тимпан является пределом, речь, возможно, шла бы не столько о смещении *такого* определенного предела, сколько о работе над понятием предела и на пределе понятия. О том, чтобы под множеством ударов сорвать его с его петель <gonds>» [1, с. 14].

И, однако, повторимся: может ли быть *иное начало* философии помимо бытия? Ж. Деррида пишет: «*Это есть* – иной тимпан. Если бытие в самом деле является процессом повторного присвоения, нельзя будет простучать «вопрос о бытии» некоего **нового типа** (выделено мной – С.К.), не соизмеряя его с абсолютно равным ему по объему вопросом собственного. А последний невозможно отделить от идеализирующего значения *самого-близкого*, которое само получает свои обескураживающие возможности только от структуры слышания-своей-речи <s'entendre-parler>. *Proprius*<sup>4</sup>, предполагаемое во всех этих обсуждениях..., усиливая, повторяет <repercute> свой абсолютный предел только в звуковом представлении» [1, с. 16–17].

Такая постановка вопроса Ж. Деррида о самой возможности/невозможности вопроса об ином бытия предельно радикальна. Это вполне хайдеггеровский вопрос о бытии. Он говорит: «...Какое специфическое сопротивление философский дискурс оказывает деконструкции? Оно состоит в бесконечном господстве, которым ...его обеспечивает инстанция бытия (и) собственного; она позволяет ему интериоризировать любой предел как *сущее* и как сущее в качестве *его собственного*» [1, с. 17]. Вопрос об ином бытия есть вопрос о начале европейской философии.

Коротко суть проблемы можно изложить следующим образом. С самого *начала* мышления оно направляется фактической наличностью сущего. Бытие предстает в своей наличности как сущее (das Seiende). Инфинитив бытия («быть») есть наклонение глагола, т.е. когда он выступает в модальности некоего сущего («делать-что?») [4, с. 146–147]. Мышление и есть фактическая констатация наличия сущего, его при-сутствия.

Все дело в том, что бытие понимается как то, что мыслится через сущее, как нечто отличное *от* сущего, хотя и присущее ему. Все дело в этом отношении (Bezug) между бытием и его сущим. Взятые в-месте они «отсы-

<sup>4</sup> Proprius (лат.) – своеобразное, отличительное, собственное, подлинное, постоянное, особое, подходящее.



лают» друг к другу: сущее есть то, что *есть*, «*есть*» сущего суть его бытие. Всякая попытка мыслить сущее как таковое есть констатация его присутствия, его бытия как того, благодаря которому оно собственно «есть». Это «есть» и выступает как его иное. Всякая попытка схватить (*be-greifen*) само бытие как есть сущего заставляет мыслить само сущее как иное бытия. Онтологическое различие бытия и сущего поэтому есть также вопрос об отношении сущего и иного и вопрос об отношении бытия и ничто.

Только при условии удерживания этого различия совместного, возможен ведущий вопрос философии: что делает сущее сущим? Действительно, ведь только в просвете (различии) сущего и его бытия открывается сущее само по себе как нечто присутствующее. Как оно присутствует? Оно становится: возникает и умирает, приходит и уходит, оно длится. И его бытие суть становление. Со-бытие (*Ereignis*).

Всякая попытка разотождествиться и уловить их различие означает обнаружить их отношение друг к другу как одно отношение – отношение единого к иному (своему пределу). Это различие выглядит (*aus-sehen*) и выступает (*aus-steigen*) как свое иное, как собственное иное, как то же самое второй раз, как повторение. И, однако, оно всякий раз не просто выступает, но устанавливается (*auf-stellen sich*) заново. Являясь повторением, оно всякий раз не гарантировано; оно есть – событие (*das Ereignis*). В повторении его событийность, бесосновность и негарантированность скрыта. Что это значит? Это значит, что именно в событийности сущего скрывается его иное; повторяясь, бытие, всякий раз оставаясь самим собой, является как иное своего сущего. Бытие и есть иное сущего.

Тут-то и разворачивается основная драма философии. Согласно М. Хайдеггеру, отношение сущего и бытия уже в Античности было осмысленно неверно. Если бытие трактуется как простая наличность сущего («есть»), то оно становится его неотъемлемым атрибутом, его общим свойством. Завлечение бытия основано на том, что бытие стало пониматься как общее сущего. Ведущим вопросом философии становится вопрос о сущности сущего, который понимается теперь как вопрос о самом общем сущего, точнее – об общем сущем, о едином как общем. Само же бытие как таковое перестает со временем пониматься даже как реальный предикат сущего (Кант) и понимается теперь как общее понятие (Гегель) или даже как простая грамматическая связка (позитивизм и лингвистическая философия). На такой редукции бытия и основано господство философского дискурса, основана *философская власть* [1, с. 17].

К чему это ведет? В своем господстве власть философского дискурса соединяет два типа отношений сущего и его иного (бытия). «С одной стороны – *иерархия*: частные науки и региональные онтологии подчинены общей онтологии, а через нее и фундаментальной онтологии». Весь окружающий

мир, вся действительность, начиная с Аристотеля и заканчивая современным материализмом и философией науки, понимается как иерархическая система порядков сущего. При всех исходных различиях это отождествление бытия и сущего становится основанием, безусловным началом, логосом, лежащим в основе любых, совершенно противоположных течений философии – материалистической, позитивистской, религиозной. «С другой стороны – *включение*: все включено в каждую часть – в спекулятивном модусе рефлексии и выражения» [1, с. 17]. Речь идет об абсолютном господстве данного логоса, не только не различающем различие, но принципиально устраняющем его из всякой мысли. Мысль как тождество понятия и его предмета, субъекта и объекта есть только дубль тождества сущего и его бытия; если сущее есть предмет мысли, то мысль и есть его бытие; если сущее есть реальное бытие, то мысль есть его инобытие, идеальное существование. Никакого различия в таком случае допущено быть не может.

Это судьба европейской философии: присвоение и приватизация бытия. «Хотя в одном случае (у Аристотеля, Декарта, Канта, Гуссерля, Хайдеггера) более сильным оказывается один тип, а в другом (у Спинозы, Лейбница, Гегеля) другой, они подчиняются движению одного и того же колеса, идет ли в конечном счете речь о герменевтическом круге Хайдеггера или об онто-теологическом круге Гегеля... Пока не будет разрушен этот тимпан, что не может быть выполнено в чисто дискурсивном или теоретическом жесте, пока не будут разрушены два этих типа господства *фаллоцентризма* и *логоцентризма*, пока не будет разрушено и само философское понятие господства, все вольности по отношению к философскому порядку будут, как и ранее, раскачиваться *a tergo* не распознанными философскими машинами» [1, С. 18–19].

Это важнейшее признание Ж. Деррида. Оно фактически тождественно приговору западной философии, вынесенному М. Хайдеггером. Почти тождественно, но все-таки отлично.

Дело в том, что *верчение* бытия (*werden*), блестяще проанализированное Платоном, скрывало нечто другое, нечто важное, какую-то иную возможность философии. Отношение бытия и сущего (*Bezug*) скрывает не только их взаимную «отсылку» друг к другу как к иному себя самого. В этом событии в-месте с бытием присутствует неакцентируемое *его* иное: *бытие и есть и не-есть*. Бытие не просто иное сущего, оно есть и иное в самом себе, иное самого себя. Суть дела в том, что не-есть тоже *есть*, хотя это есть и невозможно выразить словесно. Речь идет о бытии как таковом, в отличии и различии от его сущего. Как таковое бытие есть и присутствие, и есть одно-моментно и отсутствие. Не-есть и «*есть*» добавка к существованию, его дополнение и его возможность стать в качестве бытия (сущего). Это *не-бытие*, это иное бытия суть то, что присутствует как его возможность, т.е. как присутствующее *отсутствие*.

Сведение бытия к сущему означает изначальное понимание бытия только как *присутствия*. Предметность мышления всякий раз поглощает эту инаковость бытия, всякий раз выставляя бытие как бытие, от-ставляет (*wegstellen*) его не-бытие как его иное. Всякий раз, указывая на событийность бытия, подчеркивает его тождественность в повторении, не замечая его инаковость. Чему сопротивляется такое предметное мышление? Тому, что немислится и не-выражается в мысли, ибо мысль есть мысль о бытии как сущем. Бытие как не-присутствующее не может быть выражено мыслью.

Поэтому М.Хайдеггер говорит о том, что если ведущим вопросом философии (*Leitfrage*) был вопрос о сущности сущего как его общего свойства, то основным вопросом (*Grundfrage*) теперь должен стать вопрос об истине бытия (*über Wahrheit des Seyns*) [5, s. 7]. Поэтому он ставит вопрос о *другом начале* философии (*der andere Anfang*) [2, s. 52–57]. Пока мы кружимся внутри отношения бытия и сущего, пока мы пытаемся определить бытие, хотя и в различении от сущего, но внутри самой данности бытия через сущее, мы обречены кружиться в мороке опредмечивающей бытие мысли. Ж. Деррида очень точно говорит здесь о господстве машин мышления, выстроенных на таком понимании бытия. Именно это определило всю историю западноевропейской философии как *Seynsgeschichte*. Ведущий вопрос философии со времен греков состоял именно в выяснении сущности сущего, ибо сам факт наличия этого сущего для философского мышления является безусловным. Вопрос «почему есть сущее, а не ничто?» вытесняется фактичностью наличного, а затем – после Аристотеля и благодаря ему<sup>5</sup> – подлечит забвению.

Между тем истина бытия лежит не в его сущем, а в его *ничто*: бытие есть как бытие в просвете того, чего нет. Бытие есть то, что есть, и то, чего нет. Для того, чтобы отделить этот момент, этот смысл бытия, М.Хайдеггер использует его старонемецкое написание – *Seyn*. Как и у Ж.Деррида, такое письмо должно различить и выразить смысл не-есть бытия. Поэтому выходом из круга отношения бытия и сущего в их не-отношение будет вопрос об открытости ничто бытия. *Ἀλήθεια* и есть несокрытость *Seyn*, которое суть одновременно *Nichts* и *Sein* сущего (*das Seiende*). Сущее присутствует как становление, т.е. в своей истине и есть, и не-есть. Поэтому его бытие и есть, и не-есть. Не-есть *суть* иное бытия. Парменид здесь, по мнению М.Хайдеггера, не прав, ибо отсутствие *столь же присутствует, как и его противоположность*. *Не-есть* и «*есть*» – *то* начало, которое со времен до-

---

<sup>5</sup> Для Аристотеля вопрос «почему?» может быть только по отношению в форме: «Почему А есть В?». Здесь «есть» означает не факт присутствия самого по себе, а факт атрибуции некоего предиката В к субъекту А. Но само А, об определении которого спрашивают, должно непосредственно наличествовать, иначе сам вопрос лишается смысла. «...Ведь «что» и «есть» (*τό τί καί τό εἶναι*) должны быть налицо как очевидные» (*Μεταφυσικά*, 1041a15). *Бессмыслица* возникает, когда задают вопрос абсолютно: «Почему А есть?». «...Бытие надлежит уже иметь, и оно должно быть налицо» (*Μεταφυσικά*, 1041b5) [6, с. 220–221].

сократиков было упущено и подвергнуто забвению в еще большей степени, чем само бытие («есть»).

«Выход» на это не-бытие как другое начало есть «переход» (Übergang) от сущностного, рассудочного мышления к тому, чтобы мыслить иначе. Рассудок в своем представляющем качестве есть препятствие для этого. Seyn должно быть удерживаемо его как бытие (сущего) и как ничто (сущего) одновременно. Бытие вообще не «есть», оно *существует* (Seyn west). Оно поэтому дано (es gibt) как событие; когда мы говорим о существовании бытия, мы имеем в виду именно его событийность. Событие есть *er-eigen*, т.е. мгновенная данность бытия в его истине присутствия и мгновенный переход в сущее (в иное). Поэтому *Er-eigene* есть событие «перехода» «не-есть» в «есть», а «есть» в его «не-есть» (в его иное), присутствия в отсутствие или отсутствия в присутствие (в виде сущего). Бытие существует как событие. «Das Seyn west als Ereignis» [7, s. 256]. Бытие в своей событийности двойится: и есть, и не-есть; оно есть аутентичное усмотрение [2, s. 117–120]<sup>6</sup>.

Вопрос о другом начале у М.Хайдеггера связан с его *Seynsgeschichte*: иное начало есть завершение всей западноевропейской метафизики и открытие ее иной возможности. Для М. Хайдеггера эта судьба бытия носит исключительно *исторический* характер. Событие само есть момент истории бытия: то, что случилось в Античности, что определило судьбу западного мышления, должно само еще свершиться в качестве *другого начала*. Сам М. Хайдеггер, рассматривая все события истории в свете *Seynsgeschichte*, констатирует, что вопрос о другом начале есть необходимое, но недостаточное условие. Историчность констатирует момент завершения истории западноевропейской философии как метафизики бытия и необходимость нового начала, но само свершение этого начала как события должно осуществиться также исторически. *Übergang* совершается в самом бытии, а не в наших представлениях; и, по-видимому, момент для этого «все еще не настал» [8, s. 298–299].

Мысль Ж. Деррида здесь и близка к мысли М.Хайдеггера, и расходится с ней. Слова о том, что господство философского дискурса не может быть разрушено теоретически, а есть практическое дело, указывает, что дело мысли есть дело самого бытия. Ж. Деррида не ставит вопрос о другом начале, ибо целиком остается в рамках отношения сущего и бытия как различия. «Слушать глазами», собственно говоря, это и есть различение бытия и его иного как события. В отличие от пафоса М. Хайдеггера бытие для Ж. Деррида есть опыт непосредственного переживания – как слово, жест, письмо. Бы-

<sup>6</sup> Хайдеггер рассматривает структуру события Seyn как четверицу (Geviert); рассматривая структуру другого начала Seyn, он выделяет вопрос о последнем Боге, о *Zeitige* этого другого начала; наконец, он мыслит другое начало бытия через связь с *Dasein*, которое само теперь мыслится как событие, и т.д. Но самое главное, что судьба бытия связывается им с *другим началом* – событийностью и историчностью бытия.

тие вообще есть просто чувственное, плоть переживания. Как открывается нам бытие? – Как непосредственное событие присутствия сущего. В этой непосредственности события различие и раскрывает отношение бытия и иного, присутствия и отсутствия. Он говорит: «... Структура события тут исследуется исходя из структур экспроприации, названных *тембром (tutranuit)*, *стилем и подписью*. Тембр, стиль и подпись – это одно и то же погашающее разделение собственного. Они делают любое событие возможным, необходимым и неуловимым» [1, с. 17]. Всякое слово, жест и письмо есть фактическое событие превращения бытия в свое иное, присутствия в отсутствие. Как это звучит у поэта: «...Скрипи, перо, черней, бумага, лети, минута» [9, с. 431]. Жест, осуществляясь, исчезает в своем движении, не оставляя следа; слово, звуча, несет смысл, в котором оно как звуковое присутствие гаснет; движение пера, воплощаясь в написанном тексте, умирает как живое движение. Короче говоря, всякое событие есть превращение бытия в иное, переход присутствия в свое отсутствие и осуществление отсутствующего. Различие и может выразить эту истину события бытия, истину его превращения в иное, отношения-перехода бытия и не-бытия.

Но хайдеггеровский вопрос о другом начале бытия совсем не близок Ж. Деррида; фактически он его вообще не знает и не ставит. Всякие вольности по отношению к сложившейся машине приватизации бытия, по его мнению, невозможны. Машина опредмечивающего логоса сильнее деконструирующего различия. Можно многократно пытаться проводить понятийные захваты, метафорические обороты и языковые маневры, в любом случае выражение различия и ход демаркации будет проходить здесь между отрицанием во множестве модусов различия бытия и сущего и деконструкцией их отношения. Почему? Потому, что «...никогда не удастся доказать *философски, что нужно изменить* такое положение и приступить к действительной деконструкции, чтобы оставить необратимые места» [1, с. 19].

Дело бытия не есть дело человека, оно есть дело *Seynsgeschichte*. Философски никогда не удастся доказать необходимость мыслить по-другому, мыслить другое начало бытия, мыслить не-бытие бытия, мыслить различие. Это есть не дело теории, а практическое дело. А потому программой философии Ж. Деррида является завершение классического западного мышления путем открытия его скрытых оснований, а стратегией современного философского мышления – деконструкция.

**3. Стратегия деконструкции: тимпан философии.** Иногда сильно сближают хайдеггеровскую деструкцию и деконструкцию Ж. Деррида. Задачей деструкции М. Хайдеггера был демонтаж основ метафизического мышления и поиск другого начала философии. Задачей деконструкции Ж. Деррида является выворачивание наизнанку этих основ, обнаружение границ самой возможности метафизически мыслить. Верчение бытия не допускает другого

начала; деконструкция возможна только относительно того, что *есть*. Но относительно этого она фиксирует не только имеющееся в наличии, но и его изнанку – то, что отсутствует. Онтологическое различие, как уже говорилось, и есть различие между бытием и его собственным иным (не-бытием). И для того чтобы обнаружить эту изнанку бытия, надо вопрошать философию за пределами ее желания-сказать.

Вопрос об изнанке философии ставит вопрос о ее поле. Ведь философия как текст сама «вписана» и ограничена каким-то полем. Любой текст мышления дает и воспроизводит не только себя, но и свои края. Это «...обязывает не только учитывать всю логику поля, но учитывать ее совершенно иначе: напоминать..., что за пределами философского текста существует не какое-то белое, девственно-чистое, пустое поле, но иной текст, ткань силовых различий без какого бы то ни было наличного центра референции..., но и то, что письменный текст философии выходит за пределы и взламывает свой смысл» [1, с. 20].

Это *сильно спрессованное* замечание само является *складкой* философского мышления Ж.Деррида (выделено мной. – С.К.). Что остается за пределами философского текста? Что является его полем и его изнанкой? Классическое линейное мышление читает в тексте только сказанное; деконструкция должна позволить вы-читать в нем не-сказанное, точнее – сказанное помимо самого желания-сказать философии. Это не-сказанное, не-акцентируемое есть то, что сказалось помимо воли автора, сказалось само по себе. Чтобы его прочесть, необходимо вы-честь его из текста. Но для этого необходимо следить не за мыслью автора, но за тем, что возбуждает само желание мыслить. Необходимо различие между текстом и его полем, между кадром и закадровым голосом, между сказанным и не-сказанным. Надо быть не просто внимательным, но *подозрительным*, чтобы видеть текст, но зреть «сквозь» (*durchsichtig*) написанное и читаемое не-написанное и сказываемое помимо воли автора текста. Держание такого «завора» – одновременное держание просвета между мыслимым и не-мыслимым, – вообще говоря, есть философствование «сломя голову» (<à corps perdu>), то самое мышление, когда мысль «сорвалась с петель»<sup>7</sup>.

За пределами писаного текста мышления-речи есть бытие, которое в этом тексте и сказывается. И, собственно, это бытие (Dasein) и является действительный полем, контекстом, краем и основанием этого текста-речи-мышления, который его держит, которым и на котором он сам держится. Этот

<sup>7</sup> Как теперь становится ясным, *петля* мышления и есть ее самообоснование за счет тождества мышления и бытия. Мышление относится только к сущему; это *очевидное* для мысли. Признав обратное – сущего нет, мы разрушаем сам механизм мышления, прекращаем опыт бытия мыслящего существа. Различие между бытием и иным как иным есть петля мысли, которая тут же затягивается (*aufheben*) в *узел* иного как своего собственного. А узел – это особая форма складки: мысль держится на своем собственном бытии.

опыт есть такой *Dasein*, в котором нет отношения Да к *Sein*, поскольку само бытие и есть отношение к себе, чистое движение или произведение. В отличие от М. Хайдеггера Ж. Деррида не испытывает никакого пиетета перед этим здесь-бытием; в силу простоты, чувственности и обыденности этого бытия хайдеггеровский пафос оборачивается у него *бафосом*, снижением поэтически возвышенного стиля, упрощением и примитивизацией бытия, обнаружением его банальности. Это здесь-бытие и остается «за полем» (*aus*) мысли, ее обратной стороной. Но главное, сказываясь в тексте-речи-мысли, – бытие (*Dasein*) становится всякий раз иным; как событие, оно все время ускользает, различаясь от самого себя. Событие выворачивания изнанки, делает внутреннее внешним, но сама складка (отношение бытия и иного) остается. Пониманием этого и определяется в конечном счете *решимость* (*Entscheidung*) Ж. Деррида мыслить *по-иному*. Дело мысли есть практическое дело.

Ж. Деррида задает вопрос: куда девается корпус текста, когда его поле становится предметом внимания (подозрения)? Двойное видение меняет местами сам текст и его поле, они становятся иными самих себя, меняясь местами. Теперь текст является полем невысказанного и оставшегося за пределами написанного. А бывшее поле текста, до сих пор не акцентируемое и не рассматриваемое, становится неисчерпаемым запасом смыслов. «...Это не означает, что надо просто признать, что поле удерживается и снаружи, и внутри. Философия тоже это говорит: *внутри*, потому что философский дискурс стремится знать свое поле и владеть им, определять линию, кадрировать страницу. *Снаружи* – потому что поле, *ее* поле, *ее* внешнее пусты, потому что они вовне: негатив без последствий в тексте или негативное, работающее на службе смысла...» [1, с. 20]. Смена позиции в различии позволяет негативному играть позитивную роль, выявляя дополнительные смыслы сказанного, т.е. дополнять запечатленные в сказанном смыслы до их полноты несказанным, делая их действительно наличными. Наличность и есть *полнота* сущего, полнота смысла. Поэтому Ж. Деррида с полным правом добавляет, что эта работа негативного, состоящая и заключающаяся в «снятии» (гегелевское *Aufhebung*) положительного (положенного в тексте) смысла, есть его дополнение и наполнение, доведение до полноты и совершенства.

Границы между негативным и позитивным, между внешним и внутренним философии рассекают пространственным и временным образом сам философский текст. Написанное (и сказанное) *пространственно* являются таковым *внешним* только по отношению к своему иному (негативному) – белым краям страницы (паузам между словами и тишине в конце сказанного). Но в качестве наполненного смыслом оно является *внутренним* по отношению к своим краям и паузам, ибо только на этих краях и в этих паузах происходит становление самого смысла этого написанного (сказанного). Мы читаем не буквы и слышим не отдельные звуки, но целостные смыслы – значи-

мый текст и осмысленную речь. Края и паузы, белое поле страниц и тишина речи являются внутренним текста – и потому, что они дифференцируют смыслы написанного и сказанного, и потому, что они завершают, доводят до полноты, совершенства *пространство* текста.

Аналогичным образом, написанное (и сказанное) *временно* являются таковым внешним только по отношению к своему иному – отсутствующему – уже-сказанному или еще-не-сказанному в тексте. Но в качестве имеющего смысл оно является внутренним именно по отношению к этому отсутствующему. Написанное есть наличествующий смысл по отношению к прошлому или к будущему письму-речи. По отношению к прошлому наличное письмо или говоримое есть отношение «снятия» уже-сказанного в говоримом или описываемом сейчас. В этом случае прошлое сказанное есть или его «внутреннее», если нынешнее воспроизводит в себе это «прошлое» как свое содержание и является как бы выявлением смысла этого прошлого; оно несет его в себе и получает от него свой действительный смысл. Или, наоборот, настоящее его «внешнее» по отношению к этому прошлому, если само говоримое сейчас есть отрицающее и отталкивающееся от этого прошлого содержания и утверждающее в настоящем иное; в этом случае прошлое также «снимается» в настоящем, но уже как его внешнее иное. В настоящем или обнажается смысл прошлого как прошлого, или приобретает смысл настоящее именно как наличное, отличное от прошлого. Также и по отношению к будущему наличное сказанное имеет смысл как то, что будет иметь продолжение. Оно будет его «внутренним», если оно «снимется» в содержании будущего предложения, т.е. если будущее предложение обнажит, выявит действительный смысл настоящего как настоящего. Или окажется только его «внешним», от которого смысл будущей речи будет отличаться, а потому отталкиваться при осуществлении этой будущей речи; в этом случае настоящая речь получит свой действительный смысл только как то, что не имеет будущего. В настоящем или предвосхищается смысл будущего как будущего, или настоящее приобретает смысл только прошлого.

Эта пространственность (*Raumlichkeit*) и временность (*Zeitlichkeit*) текста, речи, мысли указывает, что «...ничего нельзя сказать или, по крайней мере, сделать, заявляя «против» философии или «о» философии, что ее поле внутри или снаружи, внутри и снаружи... Нужно было бы одновременно посредством строгих понятийных анализов, *невыполнимых* по-философски, ... сместить кадрирование философией ее собственных типов» [1, с. 21].

Это и есть программа философии в рамках деконструкции ее оснований согласно Ж. Деррида, которую он осуществляет в этой книге, выделяя различные поля философии. Например, собственно поле «различАя» как базовой конструкции произведения живого движения, темпорализации речи, мысли, субъекта, а не метафизического различия философских понятий. Или неакцен-



тируемое поле конституции инфинитива настоящего (*Gegenwärtigkeit*), лежащего в основе самого понятия бытия как сущности и управляющего самим горизонтом понимания существующего во всей западноевропейской мысли. Или поле различия между конечным здесь-бытием (*Dasein*), из которого понимается существо человека, и существом человека как отношением к бытию (*Da-sein*), из которого само здесь-бытие обретает смысл. Или поле различия между метафорой как иносказанием и метафорой как высказыванием несказуемого вообще и т.д.

Эти поля философии, на которых осуществляется праздник деконструкции, выявляют не просто эти множественные различия. Философия здесь только имя и толос для свершения события мышления, а эти разные различия есть общие места или тимпаны философии. «Возможно, именно об этой множественности философия, будучи расположенной вне ее, вписанной в нее и в нее включенной, никогда не могла рассуждать...» – пишет Ж. Деррида. Почему? Да потому, что само это *различие между бытием и иным является конститутивным для философской мысли*. А потому она будет все равно искать основу полисемии бытия и, найдя иное, будет трактовать его как свое *собственное*, оставляя его как «внешнее» вовне без противопоставления, только в первый момент готовое «...как материя, матрица, кхōра принять и распространить любые типы. И эта интерпретация будет истинной, самой историей истины» [1, с. 23].

И вместе с тем действительная проблема заключается в том, что различие ускользает от этого отождествления. «Но что, несомненно, не может представляться в пространстве этой истины, что не может быть в нем услышано, прочитано или увидено...», для чего, добавим, и необходимо выкрутить философское ухо и мыслить «сломя голову», «...это как раз то, что тимпан лопается» [1, с. 23]. Различие между бытием и иным, всякий раз устраняясь, сопротивляется такому устранению.

### Список литературы

1. Деррида Ж. Поля философии. – М., 2012.
2. Heidegger M. Über den Anfang. Gesamtausgabe. Bd.70. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2005.
3. Платон. Собр. соч. Т.2. – М., 1993.
4. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб., 1997.
5. Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. Bd.69. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1998.
6. Аристотель. Собр. соч. Т.1. – М., 1976.
7. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd.65. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2003.

8. Heidegger M. Wozu Dichter? / Heidegger M. Holzwege. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2003.

9. Бродский И. Стихотворения. Эссе. – Екатеринбург: У-Фактория, 2001.

Получено 15.01.2014

**S.V. Komarov**

**THE PROGRAM OF PHILOSOPHY.  
COMMENTARY ON ONE OF ZH. DERRIDA'S TEXTS**

*The introduction in “The Fields of Philosophy”, written by Zh.Derrida, named as “Timpanum” has been analysed in the article. It has been formulated implicitly the program of post structuralism philosophy there. Commentary includes the analysis of intention to identify real sense of basic points of this philosophy, of ontological difference between objective reality and other reality as the fundamentals of metaphysics defining the fortune of West European thinking in general, the problems of nonexistence as another principle of philosophy of M.Haidegger and negation of such interpretation by Zh. Derrida. And finally, the commentary includes the analysis of substantiation of the opposite to classical thinking the strategy of deconstruction as the modern way of phlilosophizing, proposed by Zh.Derrida.*

*Keywords: tympanum, objective reality, other, difference, event, thinking, another principle (der andere Anfang), text, writing, speech, deconstruction.*