



John D. Caputo

For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism

“

The article considers Derrida's deconstruction related to Husserl's phenomenology of "thing itself" and Levinas' philosophy of the other. Unreal approaches of Derrida's philosophy connected to nihilism, relativism and subjectivism, are opposed to its hyper-realistic interpretation. Deconstruction is understood as realism beyond realism associated with imposition of the other through relation beyond relation. Such aspects of hyper-realistic interpretation of deconstruction as proper name and singularity, thing itself eluding and other's inaccessibility, interpretation's undecidability, messianicity of deconstruction and distinction of future and forthcoming are considered.

Key words: real, realism, thing, deconstruction, other, différance, hyper-realism, possible and impossible, singularity, interpretation, undecidability, messianicity, presence and future.

”

© John D. Caputo, 2000.

© перевод Безбородова Н.А., 2011

УДК 141.312

Из любви к самим вещам: гипер-реализм Деррида¹

Джон Д. Капуто

В статье рассматривается деконструкция Деррида в ее связи с феноменологией "самой вещи" Гуссерля и философией другого Левинаса. Нереалистическим подходам к философии Деррида, связывающим ее с нигилизмом, релятивизмом и субъективизмом, противопоставляется ее гипер-реалистическое толкование. Деконструкция понимается как реализм вне реализма, связанный с введением другого через отношение вне отношения. Рассматриваются такие аспекты гипер-реалистического прочтения деконструкции как имя собственное и сингулярность, ускользание вещи и недостижимость другого, неразрешимость интерпретации, мессианство деконструкции и различение будущего и грядущего.

Ключевые слова: реальное, реализм, вещь, деконструкция, другой, *différance*, гипер-реализм, возможное и невозможное, сингулярность, интерпретация, неразрешимость, мессианство, присутствие и будущее.

1 *Деяние Любви.* Если реальное означает то, что присутствует, то, что реально здесь, в полном расцвете и ничем не прикрашенное, тогда деконструкция, как деконструкция метафизики присутствия, — это деконструкция реализма, любого такого реального или полного присутствия, которое всегда может быть показано как конституирующий эффект. Таким же образом, как представление и

¹ Впервые опубликовано в John D. Caputo. For the Love of the Things Themselves: Derrida's Phenomenology of the Hyper-Real / Journal of Cultural and Religious Theory, 1.3 (July, 2000).

не-присутствие предшествуют и делают возможным "эффект" "присутствия" (VP, 58/SP, 52) [1], деконструкция дает чудовищное удовольствие, показывая, каким образом нереальность и вымысел предшествуют и делают "реальность" возможной, делая возможным и невозможным что угодно, осмелившееся представить себя реальностью. Деконструкция никогда не устанет рассказывать реалистам историю Ницше о том, как реальный мир стал мифом.

2. Еще раз, если реализм означает, что доступность знания простирается полностью до "самих вещей", то деконструкция ответит, что, напротив, сама вещь, *la chose même*, всегда "ускользает" (*dérobe*), всегда уклоняется от игры означающих, в силу которой любая так называемая реальная вещь означивается в первую очередь. В конце известного прочтения Гуссерля, после высказывания о том, что тропинка к присутствию всегда проходит путь Икара, на котором военные крылья наших означающих ведут прямо к их таянию от солнца присутствия, Деррида добавляет:

И в противоположность к тому, во что феноменология, – которая всегда есть феноменология восприятия, – пытается заставить нас поверить, в противоположность к тому, во что наше желание не может избежать искушения поверить, сама вещь всегда ускользает (*la chose même se dérobe toujours*). (VP, 117/SP, 104)

3. Сама вещь – это то, что мы любим и чего желаем. Кто пожелает чего-нибудь меньшего? Конечно, мы так любим и желаем саму вещь, что мы не можем позволить себе допустить, что наши желания отвергаются. Но, увы, в соответствии с аргументом деконструкции, сама вещь всегда ускользает от нашего схватывания, всегда мягко перемещается по сети означающих, в которую наше желание надеется ее поймать.

4. Все это правильно, но это еще не вся правда. Это правда, но это *недостаточная* правда, не *вся* правда, которую мы можем сказать, не все то лучшее, что мы можем сделать или сказать о деконструкции. Она оставляет *тему* истории о том, как настоящий мир стал мифом, по крайней мере, тот способ, которым Деррида рассказывает ее, потому что в руках Деррида история Ницше превращается в *любовную историю*. Деконструкция всегда пишет любовные истории, хотя и немного окольными путями. Таким образом, рассказать эту часть истории и ничего больше, сказать, что сама вещь ускользнула, чтобы расти в тишине, означает оставить каждого с ошибочным впечатлением, что деконструкция бросила нас плыть по течению в некогдашнюю страну (как говорится, страну Дерри-дадизма) выдумки и прихоти. Это создает ошибочное впечатление, что деконструкция отрезает нас от мира, как того места, где вещи действительно случаются, где "события" происходят, всегда ускользя. Но это крайне искаженная идея деконструкции, поскольку все в деконструкции происходит как приготовление к событию, к чему-то, что по-настоящему случается, что вырывается и прорывается, что действительно движет нами и зажигает страсть нашей любви.

5. Рассказав только половину истории, можно дать почву критицизму, утверждающему, что деконструкция – это форма нигилизма, релятивизма или субъективизма, что она отрицает референцию и запирает нас изнутри в тюрьме игры различений. Но, как я буду аргументировать, деконструкция реальности и присутствия, настоящего присутствия, – это не плохая новость, а деяние любви и жертвы [2]. Деконструкция – это не путь превращения нашего знания в иллюзию, нашей веры в отчаяние, или нашего языка в место заключения. Деконструкция – это не способ уничтожения истины, но ее действия, *facere veritatem*, цитируя выражение св. Августина, которое обычно Деррида любит упоминать и цитировать. Совсем не ограни-

чивая нас чем-либо изнутри, деконструкция присутствия означает наше освобождение, раскрытие вещей, раскрытие присутствия за пределами себя и предоставление возможности чего-то еще, чего-то большего, чего-то иного и внеположного реальному присутствию, чего-то, чего мы ищем и желаем, чего-то *недеконструируемого*, по сравнению с чем просто реальный и деконструируемый мир недействителен. Реальное всегда деконструируемо, но то, что любит деконструкция, не может быть деконструировано.

6. Теперь давайте поговорим о любви. Что еще есть такого, что заслуживает времени и усилий? Что мы любим больше, что пробуждает больше любви в нас, чем что-то неуправляемое и вне нас, что-то *невозможное*, что мы просто не можем иметь? Разве есть лучший способ взрастить любовь до беспокойного накала, чем сказать, что то, что мы любим, невозможно и всегда ускользает? Для любящего едва ли возможно, управляя любовью до средней отметки вероятного, делать мудрые и осторожные вложения энергии в свою любовь, чтобы ожидать разумного возвращения своих усилий, но не есть ли в этом все признаки любящего без страсти, которого Йоханнес Климакус называет "обычным парнем"? [3]. Не является ли реалист вот таким обычным парнем, парнем, который несмотря на все свои смелые разговоры и побивание себя в грудь с бравადой о реальности, не имеет сердца или страсти к ускользающему возлюбленному как к самим вещам? Желание деконструкции не удовлетворяется тем, что любимое ею представляется нам как реальное, оно выходит *за пределы* того, что представляет себя как реальное, к сверх-реальности, о которой мы молимся и тоскуем, к гипер-реальности, к чему-то, что не меньше чем реальность, но больше, не ниже реальности, но вне ее.

7. Так я буду защищать здесь "гипер-реализм" Деррида, его реализм вне реализма или без реализма, в соответствии с

известной логикой *sauf*, которую я предпочту называть деянием любви, и я буду делать это, размечая серии особенностей этой любви и выделяя особенности гипер-реального. Принимая за мою отправную точку то, что Деррида говорит о сингулярности, *tout autre*, невозможном и других особенностях, которые я опишу ниже, я буду аргументировать, что когда Деррида говорит, что сама вещь всегда ускользает, это сказано во имя любви к недеконструируемости совершенно другого. Таким образом, я буду аргументировать, что деконструкция не имеет ничего общего с релятивизмом, что заявляют реалисты и другие критики деконструкции, так как релятивизм всегда нечто меньшее чем реализм, а не большее. Когда Деррида говорит, что сама вещь всегда ускользает, он делает это именно во имя совершенно другого, которого он любит и хочет спасти. Сама вещь спасена в неповрежденности (*sauf*) тогда и только тогда, когда она безопасно и тайно спрятана, когда то, что представляет себя как реальное, есть что-то, что сохраняет (*sauf*) саму вещь, благополучно ускользающую. Деррида говорит, что сама вещь ускользает часто в том же смысле, который подразумевает Левинас, когда он отмечает, что любовь "это отношение с тем, что всегда ускользает" (*une relation avec ce qui dérobe à jamais*) [4]. Поэтому Деррида скажет, что любовь означает "сдаться невозможному," *se rend*, отдать себя вовне, отдать себя обратно невозможному:

Сдаться другому, а это и есть невозможное, будет сводиться к отдаче себя навстречу другому, к приближению к другому, но без пересечения порога, и к уважению, к любви даже той невидимости, которая оставляет другого недостижимым (*Sauf*, 91/ON, 74) [5].

8. "(Возлюбленный) другой," *l'autre (aimé)* должен оставаться другим, должен сохраняться как другой, и мы должны опустить свои руки (*rendre les armes*) и сдаться, и жертвуя или отказываясь от нападения реализма на мир, разрешить самой

вещи ускользнуть – просто чтобы сохранить ее и показать нашу любовь.

9. *Сингулярность*. Деконструкция возникает из любви к сингулярности, из бесконечного и любящего уважения к сингулярности, которая является первой чертой или особенностью того, что я называю гипер-реальным. Деконструкция – это действие отсрочки на требование сингулярности. *Différance* (если оно есть) крайне почтительно к идиоматичности сингулярного, к его неповторимому и идиосинкразическому деланию, перед лицом которого Деррида теряет дар слова (не беспокойтесь).

10. Возьмите имя собственное, которое любит Деррида [6]. Сама идея имени собственного, само его "условие возможности", вырастает из означающего, которое есть просто собственное означающее частного лица, знак лишь того одного человека, того единственного лица и никого больше, является знаком того одного единственного лица. В имени собственном, только то лицо отвечает на то имя, и тот знак указывает только на то лицо. Это то, чего мы желаем, что мы любим, поэтому имя собственное – это деяние любви. Но это невозможно (и потому мы любим и желаем этого более всего), так что само условие, при котором собственное имя возможно, делается невозможным. Там, где знак должен быть полностью собственным, абсолютно уникальным и идиоматическим, никто его не поймет, и мы бы даже не узнали, что это был знак, а не просто шум или скрежет по поверхности. Чтобы быть именем, нужно быть означающим, и чтобы быть означающим, нужно быть значимым, и чтобы быть значимым, нужно быть повторяемым. Мы должны быть способны обозначать это имя вновь и вновь, называть его и называться им, использовать его снова и снова, даже когда его референт отсутствует. Означающее должно быть соткано из повторяемого вещества или быть

обреченным на неразборчивость. Но если это означающее повторяемо, его можно назначить другим, которые могут носить то же имя, и таким образом его уместность подвергается риску. Оно не сможет быть абсолютным именем собственным, даже если это будет имя собственное. Имя собственное – это попытка передать что-то повторяемое о неповторимости.

11. Но задача этой апории – не парализовать нас перед сингулярным и отправить домой угнетенными и в унынии, но вдохновить нас безграничным уважением. Весь этот анализ предложен в попытке справедливого отношения к сингулярности, к поклонению перед ней, как буддийский монах поклоняется сущности Будды в изумлении тому, кто же перед ним. Задача этой апории – вознести нашу любовь и почтение к сингулярности сингулярного, к структурной невозможности назвать другого именем, которое просто имя другого (как третье и самое секретное имя кота), дать нам смысл невозможной ситуации, в которой мы обнаруживаем себя, когда используем имя собственное. Но невозможное – это не просто логическое противоречие, и совсем не вопрос логики, но скорее этики, или этичности этики, или гипер-этики, или самой верхушки души этики (ON, 132-33п3), имеющей дело с такими вещами, которые больше всего удивляют нас и больше всего вызывают наше уважение. Когда мы полностью убеждены, что ситуация, в которой мы оказались, невозможна и есть само *невозможное*, и из нее нет выхода, и мы не можем и пошевелиться, вот тогда и только тогда мы сможем поверить и направиться с осторожностью, со всем должным уважением, со всем должным почтением к требованию, которое эта ситуация раскрывает перед нами. Когда мы убеждены, что нет никакого выхода, тогда и только тогда мы можем быть "в движении".

12. Эта апория не решается, не разрешается, и не раскрывается путем хитрого анализа или искусного упражне-

ния семантических навыков; она охватывается и взламывается прагматическим прыжком, *использованием* имени в контексте, который, мы надеемся, достаточно определен, чтобы позволить "действовать" или быть "успешным", чтобы достичь своей цели. Мы держим пальцы скрещенными, чтобы не запутаться, как это иногда бывает, и, более того, всегда структурно возможно. Конечно, возможность путаницы, которая является условием повторяемости, также и условие возможности успеха. Контекст закрепляет референцию достаточно долго и поддерживает ее достаточно устойчивой, даже всего лишь на мгновение, которое, в конечном итоге, есть все, что нам нужно. Идея не в том, чтобы найти правильную идею истины, но исполнить истину, *facere veritatem*, поместить истину имени собственного в действие, действовать истиной в структуре лингвистической жизни. Деконструкция отгалкивается от репрезентативной идеи истины, не опускаясь к ее ногам в благоговейном страхе и изумлении от глубины греческой *aletheia*, при звуке которой должно преклониться каждое германское колено, но заменяя ее любовью, смещаясь в Августинианско-латинскую землю *regio dissimilitudinis* и в состояние *facere*, с резким звуком, при котором все Греко-Хайдеггерианцы прижмут руки к своим ушам (они могут слышать войска *Gestell*, марширующие на Фрибург), осуществляя истину в чем-то, близком иудейскому Августинству.

13. Следовательно, совсем не пытаюсь создать некую неаргументированную софистику, которая вконец запутает нас, или попытку игры с серьезной работой обычного языка, дерридианская игривая апория имени собственного является деянием любви, деянием справедливости, действием исполнения сингулярного должным образом, а именно подаваясь ему и опуская руки. Не отрицая или размывая сингулярность, деконструкция осуществляет этическое или гипер-этическое утверждение сингулярности другого. Деррида старается показать, как работают имена собственные, как они выполняют свою рабо-

ту, предлагая целительный и предупреждающий небольшой совет о ненужности преувеличения нашего успеха или гордости о результатах. Сингулярное – это берег, к которому мы отправились, но никогда не достигнем, она – порог, которого мы не отважимся перешагнуть. Использовать имя собственное – это сделать шаг, но не более, *le pas au-delà*, шаг, который мы всегда предпринимаем, но никогда не завершаем. Имя собственное – это как палец буддиста, указывающий на луну; нам нужно смотреть на луну, не на палец, признавая, даже более того, утверждая, да, да, *oui, oui*, что этот палец не достает до луны, что намеренное указание на это имя не достигает цели, или, достигая, не ранит ее. Неспособность указания коснуться цели – это условие его успеха. Несвоевременность пропуска имени собственного сохраняет сингулярное *safe –sauf le nom* – защищая имя собственное от света имени, которое может открыть его секрет, что вынесет его на резкий и убивающий свет, как если бы сингулярное было нежным цветком, что может цвести только в укрытии или в тени, при непрямом и северном свете.

14. *Недостигаемость*. Деконструкция, говорит Деррида, составляет акт "уважения, любви даже к невидимости, которая хранит другого недостижимым" (*Sauf*, 91/ON, 74). Нужно уважать порог другого. Другой может исчезнуть под прямым пристальным взглядом интуиции, и поэтому Деррида уделяет огромное внимание *Пятой картезианской медитации* Гуссерля. Ведь если я могу интуитивно почувствовать другого именно в этой инаковости другого, войти в течение этого иного потока жизни, как сказал бы Гуссерль, тогда эта инаковость исчезнет и станет мной и моей, моей болью, скажем, а не другого. Итак, как Деррида говорит в дискуссии за Круглым столом в Дублине 1997 г., он получил "хороший урок" от Гуссерля:

Гуссерль настаивает, что нет никакой ясной интуиции другого *как такового*, то есть, у меня нет изначального доступа к

альтер-эго *как таковому*... Вот поэтому он/она – другой/ая. Это разделение, это разобшение – это не только ограничение, но также и условие отношения с другим, отсутствие отношения как отношение... не-интуитивное отношение – я не знаю, кем является другой, я не могу быть на другой стороне. (QE, 71)[7]

15. Другой *конституируется*, как сказал бы Гуссерль, из его или ее недостижимости или неинтуитивности, порогом, который нельзя пересечь. Это значит, что на пике или вершине феноменологии – точке установки интер-субъективности, которая является ключом наиболее ясного смысла феноменологической объективности – находится то, что Деррида называет прерывание феноменологической интуиции. Но это прерывание, этот "разрыв внутри феноменологии с принципом феноменологии", как пирамида с незавершенной вершиной, точно занимает место во имя бесконечной задачи феноменологии. Феноменология может быть истинной в ее бесконечном призвании тогда и только тогда, когда она есть это само-прерывание, тогда и только тогда, когда восприятие альтер-эго отделяется как апперцепция. Это само-прерывание, это структурное затемнение глаза интуиции, не означает, что эго находит себя в ловушке внутри границ *solus ipse*, но как раз напротив, что эго находит себя вывернутым наружу и поставленным в отношении с чужестранцем (*fremd*), с "иным". Этот разрыв в интуиции – условие возможности (и невозможности) отношения с другим, сохранения другого целым в его инаковости, выполнения этого отношения возможным как вид не – отношения или не – интуитивного отношения или отношения без отношения.

16. Но за пределами феноменологии Гуссерля, продолжает Деррида, "как раз внутри этого разрыва Левинас нашел свой путь" (QE, 71), и соответственно Деррида, для которого этика инаковости Левинаса является также хорошим уроком.

Вся идея совершенно другого (*tout autre*), "бесконечного другого", в том, что совершенно другой, в своей основе, в принципе недостижим, так что даже бесконечное количество времени, потраченное на контакт с другим эго, не будет мостом через эту пропасть. По Левинасу, эта пропасть – не эпистемическая, которую нужно каким-то образом пересечь, но этическая бездна, которая требует утверждения и уважения, и это конечно, как мы видели, условие любви. Но все те самые священные вещи, что Левинас говорит о совершенно другом, *tout autre*, под которым Левинас подразумевает другую личность, взятую в качестве модели божественной трансцендентности, которая есть то, что действительно совершенно другое, распространяется Деррида на *всякого* другого. По соображениям Деррида, которые можно рассматривать как вид обобщенного левинасианства, каждый другой – это совершенно другой, *tout autre est tout autre*, от инаковости другого человека до инаковости кота Деррида [8] и всех других котов в мире, и от всех этих котов все время "вниз" к наиболее безжизненным материальным вещам, и это все лишь из-за их конкретного существования, их включенности в их сингулярность, которые Скот называет их *haecceitas*:

Другой есть Бог, или неважно кто, а точнее, неважно какая сингулярность, поскольку всякий другой – есть совершенно другой. (*Sauf*, 92/ON, 74)

17. Во всем этом Деррида подчиняется критике средневековой аксиомы, *sola individua existunt*, существуют только индивидуальности, которую мы можем переписать от его имени – *sola singularia existunt*. То есть, *il y a*, только сингулярности, неповторимые, а потому свободно уворачивающиеся от наших имен собственных, которые являются повторяющимися универсалиями, даже если они – имена собственные. Как только мы открываем рот, мы уже втянуты в посредничество универсальности и повторяемости. Первое слово, которое произ-

носит ребенок, если это уже слово, представляет собой мгновение его или ее входа в сферу идеальности. Теперь, хотя много оправданного волнения сопровождает это лингвистическое событие, мы не должны забывать об опасности, которая добавилась в связи с этим, опасности, что мы забудем или оставим позади то, что Йоханнес Климакус называет "бедной существующей индивидуальностью", которая, в конечном итоге, есть все, что существует. Опасность в том, что язык является идеализирующим и абстрактным, в то время как бедная существующая личность конкретна. Когда Гуссерль написал, что "отдельный факт иррационален", и что это должно быть дополнено тем, что Деррида, комментируя этот отрывок, называет "дикой сингулярностью", и когда Гуссерль говорит, что оставленный этой иррациональной сингулярности, отдельный факт – это "*apeiron*", если только и пока не будет смягчен гибкими линиями "эйдетической абстракции", Гуссерль подчеркивает то, что философия всегда мыслит, но колеблется в столь прямом утверждении, "собирая вместе всю значительность собственного предприятия", как комментирует Деррида [9]. Встречаясь с концентрацией сингулярного, первый инстинкт философии – поспешно удалиться и оставить нас для встречи с худшим. Вот поэтому Йоханнес Климакус предостерегает нас:

В языке абстракции, то, что является трудностью существования и существующей личности, никогда по-настоящему не появляется; тем более эта трудность не объясняется... Если абстрактное мышление считается наивысшим, отсюда следует, что научное исследование и мыслители гордо оставили существование и оставили всех нас с наихудшим [10].

18. В лучших традициях реалистов Католических Средних Веков, хороших протестантов, подобных Йоханнесу Климакусу, и хороших иудеев, подобных Левинасу, Деррида предостерегает нас о деконструируемости имен собственных как

раз во имя недеконструируемости сингулярности. Но поскольку сингулярное – это единственное, что существует, и поскольку вещи, которые существуют, находят себя в сингулярных ситуациях, то, что говорит Деррида, – все в соответствии с принятой предусмотрительностью, – заключается в подтверждении недеконструируемости *гипер-реальности* сингулярного. Отвечая на вопрос другого дублинца о том, не бросает ли нас *différance* в бездну галлюцинаций, Деррида сначала отвечает констатацией того, что деконструктивистское мышление "очень далеко от галлюцинаторного мышления, хотя я очень интересуюсь галлюцинациями", и что определенные галлюцинации и призрачное качество в наших мыслях могут быть нередуцируемыми. Но потом он добавляет:

Но есть ли лучший способ преодоления галлюцинаций, чем обратить внимание на другого? Для меня этот другой является 'реальной вещью', и ссыла на другого есть то, что порывает с галлюцинацией, если такой разрыв возможен. Для того, чтобы проявить уважение к трансцендентности или гетерогенности другого, нам нужно обратить на это внимание. (QE, 77).

19. "Реальная вещь" – это выражение, которое не играет никакой утверждающей роли в работе деконструкции, потому что оно почти всегда означало бы настоящее присутствие, а деконструкция – это деконструкция того, что намеревается быть реальным присутствием. Но в контексте возражения, что деконструкция ограничивает нас галлюцинациями, иллюзиями, или тюрьмой субъективности, тому, что классическая философия называет "реальностью" или "реальной вещью" (как противопоставление галлюцинации), соответствовал бы *tout autre*, любовь и уважение к которому есть все, о чем говорит деконструкция. Любить *tout autre*, которого феноменология называет "трансцендентность," – значит любить и уважать его недости-

жимость. Давайте на минутку вернемся к этому феноменологическому пункту. Наш доступ к тому, что есть трансцендентное, всегда ограничен, не по причине ограниченности наших способностей, но из-за трансцендентности другого, из-за рессивности или структурного удаления трансцендентного от нас. Трансцендентность *tout autre* – это не функция наших ограничений; скорее, наш доступ к *tout autre* ограничен, потому что это превосходит нас. Это отсутствие или не-данность в том, что дано, и свидетельствует об этой трансцендентности, вот почему сама вещь всегда ускользает.

20. *Реализм без Реализма*. Если, по Деррида, дискурс об инаковости, о "другом", выполняет действие "реальной вещи", или говорения о "реальности", тогда, поскольку все в деконструкции организовано вокруг любви и уважения к *tout autre*, деконструкция ясно приходит к *определенному* реализму, реализму за пределами или без реализма, что я называю *гипер-реализмом*.

21. Говоря о "гипер-реальном", я подразумеваю возвращение к присутствию или реальному присутствию, которое деконструирует деконструкция, овеществленную вещь, будь она частью материи или даже духовной вещью (*res extensa, res cogitans*). Я имею в виду нечто, что вторгается в меня, удивляет и превосходит мой кругозор, что даже шокирует и травмирует меня, что обрушивается и поднимает меня против того, что *не я*, что является *иным*, чем я, или даже иным, чем бытие в левинасовском смысле, все, что остается вне интуитивного схватывания. Такой гипер-реализм идет за пределы овеществляющего усологического реализма классической онтологии, где нечто *ens et res convertuntur*, где бытие – овеществлено, а реальное – онтологично. Разве есть лучший способ преодолеть галлюцинацию, с одной стороны, и преодолеть овеществляющий реализм, с другой, чем обратить внимание на другого, стучащего в мою дверь? Качество "гипер-" этого гипер-реализма лежит

в трансцендентности другого, другого, который *au-delà*, с другой стороны, не здесь, противостоит мне обращением ко мне, обращением, которому я не являюсь началом, которое даже не зависит от моего одобрения или принятия, но утверждает, что пришло ко мне от того, что Левинас называет *kath'auto, secundum se*, само по себе.

22. Вот поэтому Левинас говорит, что быть соотнесенным с *kath'auto* – значит войти в отношение, где соотносимые стремятся уклониться от отношения [11]. Отношение к другому – это отношение к совершенно другому, или бесконечно другому, или абсолютно другому, не в смысле абсолютной несоотнесенности с ним, что разрушило бы отношение, но в смысле бытия, соотносимого с чем-то, что абсолютно сопротивляется поглощению или втягиванию в это отношение без остатка. В этом отношении, другой *дан* точно таким же образом, как отказ от вступления в отношение, от того, чтобы дать себя поглотить, потому что он есть *kath'auto*. Это то, что дает отношению его силу, его напряжение и зубы, это нечто или некто, к кому я постоянно приближаюсь, и кто отталкивается от моего приближения, кто сопротивляется попаданию в мои упреждающие горизонты.

23. Классический реализм – без "супер" (или "гипер-") – действует внутри горизонта *adequatio* или соответствия, предполагая определенное конгениальное соответствие между *intellectus* и *res*, соответствующую пропорциональность, такую, где *res* в принципе познаваемо разумом, познаваемо, как если бы все время было здесь и не ускользало. Но в гипер-реализме инаковость получается из-за чрезмерности, избегая достижения себя абсолютно и нередуцируемо, что позволяет другому благополучно спрятаться от стрел интенциональности. Та модель, в которой, в конце концов, Левинас, а за ним Деррида помыслили другого, который немислимо другой, есть Бог, совершенно

другой, который является *ens realissimum* классической онтологии. Бог – самый реальный, поскольку является наивысшим, а наивысший, потому что наиболее нередуцируемый к моему горизонту, потому что самый другой, бесконечно другой. *Tout autre* действует как *ontos on* или *hyperousios*, не в смысле сферы абсолютно и вечного бытия вне временного тварного бытия, которое Деррида считает основой отрицательного богословия, но в смысле того, чего я не вижу приходящим, о чем я не могу вообразить или помыслить, что разбивает, опрокидывает и приводит в беспорядок мой горизонт ожиданий.

24. Гипер-реальное в действии у Деррида не есть ни реальное, ни нереальное в классическом смысле, ни галлюцинация, ни доместичированное *res* онтологического реализма. Но это также и не гипер-реальное в бодрийяровском смысле ослепительной и притягательной демонстрации симулякра, который заменяет и вытесняет обычную реальность и для которого всемирная паутина – это не просто пример, но воплощение, апофеоз. Гипер-реальность Бодрийяра соответствует чему-то, в чем глубоко заинтересован Деррида, эффектам, производимым передовыми информационными технологиями, которые Деррида анализирует в качестве феномена "призрачности" ("spectrality"). Но это не то, что я называю "гипер-реальным", что я приписываю Деррида, которое, наоборот, как раз уходит из видимости и ускользает, не дает себя увидеть, укрывается и прячется на другом берегу, спасая феноменальность как обычной феноменологической данности, так и призрачную гипер-данность "виртуальной реальности" [12].

25. Гипер-реализм Деррида нужно понимать как реализм вне реализма, "реализм без реализма", согласно логике *sans*, как в его "религии без религии". В самом деле, в этом гипер-реализме есть немного от религии без религии, так как он поддерживает этико-религиозную верность сингулярнос-

ти и инаковости. Так как *sans* – это никогда не просто отрицание, но определенное вычеркивание чего-то, что продолжает быть вычеркнутым, что возвращается как призрак (*revenant*), и в этом смысле – который не является бодрийеровским – есть немного от призрачного реализма. Его гипер-релятивизм, если он есть, должен тщательно воздерживаться от того, что до сих пор называлось "реальным", что до сих пор предьявляло права на то, чтобы говорить от имени реальности.

26. Если реализм означает эпистемологическую попытку доказать существование реального мира, тогда, как говорит Хайдеггер в "Бытии и Времени" (§43а), такой проект, предпринятый бытием, чье бытие – это бытие-в-мире, не имеет никакого смысла. Как только *Dasein* появляется, мир уже здесь. Как только мы открываем рот, мы уже отвечаем в адрес другого. По Деррида, наши слова ответственны еще до того, как мы примем ответственность за них, потому что они появились в ответ на подстрекательство, из-за которого всякое говорение наполнено, которое делает все разговоры ответом другому. Для Деррида, мы начинаем там, где мы есть, в тексте, что значит в контексте, среди разнообразных контекстов, которым мы не авторы, и для нас нет никакой надежды ни насытиться ими, ни сделать их прозрачными.

27. Если реализм означает эссенциализм, утверждение, что наши универсалии и эйдетические типы соответствуют реальным онтологическим порядкам, тогда гипер-реализм Деррида идет по своему пути без такого реализма, и каждый такой универсальный *eidōs* или идеальность для Деррида – конструкция, образование, выкованное из повторяемости и различания (*différance*), которое деконструируется как раз потому, что прежде было сконструировано. Все в деконструкции организовано вокруг той идеи, что мы не имеем доступа к сущностной природе вещей, что работе интерпретации никогда не остановиться-

ся, что мы никогда окончательно не дотянемся до сущностной природы вещей.

28. Если реализм означает подтверждение трансцендентального означаемого, некоторой *Ding an sich*, которая остается, когда игра означаемых сваливается в кучу, если реализм означает то, что мы безмолвно присоединились к "реальному бытию", не проследив знака во взгляде, тогда в реализме нет никакого смысла. Сама вещь всегда ускользает, просто потому что она – сама вещь. Беззнаковая тишина такого реализма – это для четвероногих, которые, будучи свободными от препятствий, возводимых языком между ними и их миром, свободны повернуться от деревьев реальности и вырыть нору под землей реальности, чтобы укрыться. По весьма критикуемым наблюдениям Деррида, *il n'y a pas de hors-texte* не означают, что нет референции, но что нет референции без различения, без *difference*, без операций текстуальности, а именно различающего опространствования и контекстуальности. "Когда я говорю, что здесь нет ничего за текстом", говорит он дублинцам – "я имею ввиду, что нет ничего вне контекста" (QE, 79). Это значит не то, что здесь нет референции, но то, что референция – это не то, что преподадено, не то, что само по себе происходит, не простое действие автономного субъекта-лучника, выбирающего объекты с безошибочной аккуратностью по значениям знаков, полностью подходящим его интенциональным целям. Референция – это намного более скользкое дело, подхваченное в скольжении означающих, которые постоянно скользят друг в друга, производя эффекты в предустановленных цепочках различающего опространствования, которое делает референцию возможной. Нам нужно научиться справляться с неизбежностью этих дифференциальных цепочек, которые обладают нами так же, и даже больше, чем мы обладаем ими, как лучник, пытающийся справиться с сильным ветром, угрожающим не только сдуть его, но и в первую очередь унести его стрелы. Нам нужно нау-

читься уважать недосыгаемость референта, который в силу своей трансцендентности, всегда ускользает.

29. Гипер-реализм Деррида – это реализм без этих стандартных форм реализма, конечно, я бы сказал, без чего-либо, что до сих пор называлось реализмом. Но он – без них не потому, что он меньше их, но потому что больше, потому что вне их. Сама идея деконструкции не запирает нас изнутри в тюрьме языка – сколько раз еще нужно сказать это? – или не заключает нас внутри игры означающих, а наши носы не прижаты к темному стеклу нашей лингвистической камеры в попытке увидеть мир за ее пределами. Идея в том, чтобы поклониться как пост-структуралистский буддист с безграничным уважением перед инаковостью того, что есть *tout autre*, того, что иное, чем я и мое, того *tout autre*, который "всегда ускользает" (*dérobé*) и спасается от наших попыток так или иначе схватить его. Деконструктивистский лучник, таким образом, это не лучник-интенционалист, полностью зависящий от поражения тщательно выбранной цели, но скорее дзен-лучник, зависящий от действия анонимного "оно стреляет". Еще лучше просто сложить руки и сдаться тому, что вызывает.

30. То, что окончательно делает гипер-реализм Деррида реализмом без реализма, что бы то ни было или не было бы названо реализмом Деррида, не может быть предметом знания и доказательства, эпистемологии и легитимации. Оно не просачивается в середину знания или интуиции, но – любви, действуя и делая истинное, *facere veritatem*. Реализм без реализма Деррида вполне соответствует его этике без этики, его этике вне этики, той самой этичности этики (ON, 132-33n3), которая должна иметь дело не с доказательством, но со свидетельством и гостеприимством, не с демонстрацией реальности другого, но с уважением и любовью к другому, не с доказательством реальности в соответствии с моими представлениями, но

с приветствием к другому и принесением свидетельства другому, который обращается ко мне и прерывает мою самоуспокоенность. Я уже сам всегда обращен к другому, который стучится в мою дверь, чьи требования я могу принять или отвергнуть, осмеять или игнорировать, но чье приближение я не могу игнорировать. Даже отказ, пренебрежение или игнорирование другого – это уже ответ другому, признание приближения другого. Как только я открываю свой рот, я уже признал другого и ответил.

31. То, что делает гипер-реализм Деррида настолько отличным, есть то, что он является реализмом против реализма, против того, что обычно аргументирует реализм, во что реализм обычно "пытается заставить нас поверить", чего он "желает" (VP, 117/SP, 104). Вместо исповедования недостижимости реализм обычно ищет "привилегированного доступа", и обычно утверждает, что мы соединены с Реальностью настолько, что когда мы говорим, мы просто отражаем, не более того, как чистое зеркало, категории и структуры реальности. Но сама идея в деконструкции состоит в действии без такой иллюзии, которая является галлюцинацией *par excellence*, галлюцинацией, которая, я думаю, стремится более или менее определить стандартные формы реализма [13]. Стремление говорить от имени того, что является Реально Реальным, быть зеркалом, в котором отражается Сама Реальность, безусловно опасно, – в религии, политике, или онтологии, – везде, где оно регулярно доказывает свою опасность для здоровья каждого, кто хочет отличаться от самозванных защитников Реальности.

32. *Секретность*. Что касается идеи Реальности, Деррида – адвокат *secret*, тайны, защищающий идею такой Реальности, Реальности с большой буквы, как если бы она одна (Одна), благополучно спряталась вне нашей досягаемости [14]. Тайна в том, что нет никакой Тайны, нет Большого Секрета с боль-

шой буквы (такого, о котором нам бы было известно). То, с точки зрения Деррида, что сохраняет вещи в безопасности, сохраняет всех нас в безопасности. Весь секрет – в его собственной рецессивности. У нас нет доступа к этому отступающему, которое структурно, и которое соответственно ввергает нас знакам, вынуждает нас интерпретировать, предписывает нам интерпретировать снова и снова (и даже тогда мы только начинаем), в процессе, который был бы коротким замыканием, если бы нас поразила молния Реально Реальной Реальности. Но идея тайны Деррида выражена не во имя утверждения свободной бесконечности и беспричинного свободного хода означающих, освобождения нас от требований чего-то иного, чем мы сами, таким образом, что мы можем свободно резвиться среди наших собственных фантазий. Напротив, она появляется из любви и безграничного уважения к инаковости, которую Деррида (следую за Гуссерлем и Левинасом) характеризует как раз в терминах ее отступления и рецессивности, ее нахождения на другом берегу. Можно ли еще лучше преодолеть фантазии, чем сказать, что совершенно другой благополучно спрятан? Не будет ли настоящей галлюцинацией, если я могу сказать или подумать, что мы знаем Тайну?

33. Все это не для того, чтобы сказать, что тайна отсылает к неистолковываемому факту сущности, как кантианский *postempon*, непостижимая *Ding an sich*, где все знание должно бы было иметь дело с внешними проявлениями. Недостижимость тайны, по Деррида, указывает скорее на неизбывность и неугасимость интерпретации, на продолжающуюся и непрестанную нужду интерпретировать еще раз. Здесь нет "конца" интерпретации, ни *telosa*, ни *terminusa*, в которых мы могли бы угодить в объятия *Ding an sich* и быстро уснуть, все наши ограниченные перспективы тают в присутствии самих вещей. И наоборот, эффект тайны – в увеличении интерпретаций, в интерпретировании без конца, так что этот конец бу-

дет без конца, и это ради любви к самим вещам, которые всегда ускользают. На месте идеи некоего неистолковываемого факта сущности, неизбежная необходимость интерпретаций, которую я также называю радикальной герменевтикой [15], и которая мыслится в рамках итоговой суммы всех возможных интерпретаций, которую классическая традиция называет потенциальной бесконечностью, что значит, что она не может кончиться, и вы в принципе не можете попасть отсюда туда. Все, что вы можете сделать, это попытаться пойти туда, куда вы не можете пойти, пойти за увеличивающимися интерпретациями, которые должны перемещаться вместе с зыбким песком ситуации, и справиться со стремительными и порывистыми потоками изменяющихся исторических условий.

34. Интерпретация всегда происходит при условии неразрешимости. Это значит, что мы не можем успокоить ту игру, то напряжение, и то многообразие, что осаждает тексты и ситуации, убеждения и практики. Но неразрешимость не значит неопределенность, она не значит, что мы потерялись в тумане неразберихи, недоопределенности и "все позволенного" релятивизма. Это то, к чему возвращается Деррида в дублинском интервью:

Неразрешимость не есть неопределенность. Неразрешимость – это соревнование между двумя определенными возможностями или альтернативами, двумя определенными обязательствами... Теперь, потому что есть контексты и сингулярности, есть движения, процессы и трансформации, и чтобы что-то произошло при трансформации, это что-то должно быть определенным, определяемым... Однако, есть будущее, которое должно прийти, и я бы сказал, есть неопределенность прихода будущего. Но это не относительность значения (QE, 79).

35. Неразрешимость значит, что мы оказались между несколькими хорошо определенными возможностями, и что мы должны разрешить этот конфликт, но у нас нет алгоритма того, как способствовать разрешению неразрешимости. Это значит, что для того, чтобы принять допущение, мы должны пройти через мешанину убеждений, озарений, инстинктов, удачи, прошлого опыта и нашего предвкушения будущего. Мы не можем пробежать возможности по программе. У нас нет процедуры принятия решения, которая точно выдаст правильный результат. Наоборот, мы должны принять ответственность, обдумать, сделать выбор, и надеяться на лучшее. Это не потому, что мы безнадежно отрезаны от реальности и оставлены своим фантазиям, но потому, что реальная вещь, по Деррида, всегда контекстуализирована и идиоматична, потому что мы всегда оказываемся лицом к лицу с сингулярностью, с человеком или ситуацией уникальной неповторимости, чье появление не было предусмотрено нашими учебниками. И мы должны решить, что делать в этой конкретной, этой единственной ситуации, требования которой теперь довлеют над нами.

36. *Мессианство*. Если деконструкция, так как я ее описал, есть деяние любви, тогда знаменитое "а" в *différance* – буква любви, не alpha-privative, но alpha-amorous. Теперь каждый знает, что это "а" значило для определения двойного сложного действия пространственного различения и временной отсрочки. До этого момента я больше думал о пространственной динамике *tout autre*, о способе его ухода в недостижимость, о его безопасном укрытии на другом берегу вне досягаемости интуиции и имени собственного. Но говоря об этой известной орфографической ошибке, *différance* нужно понимать не только в терминах любовного уважения к (пространственному) ускользающему совершенно другому, но также в терминах временной отсрочки, которую Деррида теперь, не сомневаясь, относит к "мессианскому" появлению. Насколько истинно то, что любви

мое деконструкцией находится не здесь, но там, на другом берегу, также истинно и то, что оно не в настоящем, но всегда грядет, *à venir*. Все, что бы ни было здесь и сейчас, деконструируемо, но деконструкция неистово любит то, что недеконструируемо. Поскольку было бы ошибкой пропустить это временное измерение, я сделаю резюме этих замечаний, по крайней мере, указав на структурную отсрочку появления *tout autre*, "мессианскую" структуру этого гипер-реализма [16].

37. Деррида различает между "изобретением того же самого и возможного" (*l'invention du même et du possible*), которое означает опыт чего-то, чье появление мы можем планировать, представлять и предвидеть, и *l'invention de l'autre*, сближение или встречу с которым мы не планировали, и конечно, чье появление мы не можем представить и предусмотреть, появление "абсолютного сюрприза", непрограммируемого *tout autre*. В конце концов, изобретение того же самого, которое подтверждает или заполняет наличный горизонт, происходит менее утомительно (*nous sommes fatigués*) – больше работы для обычного парня Климакуса, которому требуется ежедневный сон. Это значит, что мы должны переизобрести изобретение и позволить сбыться чему-то совершенно другому, чему-то удивительному, которое разрушает наши горизонты. Об этом приготовлении к появлению совершенно другого Деррида говорит, "это то, что мы называем деконструкцией" [17].

38. В конце, то, чего желают реалисты, когда они говорят о реальной вещи, идущей у Деррида под именем *tout autre*, всегда будет грядущим (*à venir*), всегда лежит за пределами нашего достижения, будет принадлежать структурному будущему, которое держит настоящее открытым. Конечно, я бы сказал, что гипер-реальное для Деррида, *tout autre*, требует самого твердого и окончательного смысла в структуре грядущего (*à venir*), которое является самым важным значением *невозможного*.

Невозможное означает не простое логическое противоречие, но то, чье появление ломает наличные горизонты интеллигибельности и возможности, то, чье появление застигает нас внезапно и оставляет нас в замешательстве, недоумевающими, как это было возможно, как невозможное стало также возможным, как можно было попасть туда, куда мы не могли попасть.

39. Гипер-реальное, реальное вне реального, то что более всего за пределами нашей досягаемости, в наибольшей степени за пределами всего, это то, что должно прийти, то, на что мы надеемся, и молимся, и просим, чтобы пришло, с беспокойным сердцем иудейского Августина. То, что приходит, всегда *структурно* должно прийти, таким образом, это пришествие (*venue*) другого не нужно путать с будущим присутствием (*présence*). В гипер-реальном реальность всегда больше ожиданий. Мир – это объект не столько нашего восприятия, сколько наших молитв и слез. Это то, что сохраняет мир, каким он есть сейчас, от ожесточения, сохраняет его бесконечным и изменяемым, его трещины и расколы дают возможность для нового роста. Это не нарушает и не разрушает мир, но раскрывает его к риску будущего, позволяя миру волноваться и беспокоиться ожиданием того, что придет – справедливости и гостеприимства, мессианского мира и дара, демократии, которая придет. То, что *ontos on* и *epekeina tes onsiias* для Деррида – это не настоящее, но приходящее, для настоящего это слишком неутешительно. Конечно, если только Мессия появится во плоти в настоящем, первое, что мы ему скажем (или ей, так как Мессия всегда будет "сюрпризом") это "Когда ты придешь?"[18]. Идея за этим мессианским гипер-реальным не в том, чтобы оставить нас в отчаянии и страданиях о перспективе, что мы никогда не попадем туда, куда мы хотим попасть, но как раз напротив, убедить нас, что мы никогда не будем довольны тем, где мы есть, что мы всегда будем взволнованы желанием попасть туда, куда не можем, что мы никогда не ошибемся между настоящим по-

ложением вещей, и тем, что грядет, что означает, например, что мы никогда не спутаем наличную демократию с той, которая грядет.

40. Гипер-реальное – никогда не данное, потому что данного никогда не бывает достаточно. То, что обнаруживается в настоящем, *in re*, не выполняет наших ожиданий, не насыщает горизонта возможностей, включая первую и самую главную возможность невозможного. То, чего мы ждем и желаем – это появление того, чего мы не можем предвидеть, чтобы, предвидев, мы не подвергли риску его инаковость. Мы любим *le pas au-delà*, шаг за пределы того, чего мы не можем сделать. Структурная будущность, мессианство *tout autre* не отнимает его от реальности, они просто забирают то, что сейчас претендует на реальность с любой претензией о завершенности. *Tout autre* это определенная ультра-реальность вне настоящего, гипер-реальное, которое избегает нашей досягаемости и заставляет нас двигаться дальше.

41. Сама вещь всегда ускользает – оставляя нас молиться и просить, надеяться и ждать ее появления. Это и есть само невозможное, и мы выступаем, мы начинаем с помощью невозможного. Это и есть то, что мы любим.

42. "*Inquietum est cor nostrum*" (Наше сердце не знает покоя) – таков девиз этого иудейского августинианского мессианского гипер-реализма, чье "*Circumfession*" начинается с молитвы: *viens, oui, oui* [19].

ЛИТЕРАТУРА

1. VP: *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967); SP: *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. David Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).
2. В качестве предисловия к настоящему чтению деконструкции как

- философии любви, см. мою книгу *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana Series in the Philosophy of Religion (Bloomington: Indiana University Press, 1997); и *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, edited with a commentary by John D. Caputo (New York: Fordham University Press, 1997).
3. Soren Kierkegaard, *Kierkegaard's Works*, Vol. VII, Philosophical Fragments, ed. and trans. H. Hong and E. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 37.
 4. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini* (Paris: Fayard, 1982), p. 59; Eng. Trans. *Ethics and Infinity*, trans. Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), p. 67.
 5. *Sauf: Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993). Eng. Trans. "Sauf le nom (Post-Scriptum)," trans. John Leavey, Jr., in *ON: On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 33-85.
 6. См. Анализ в "Signature Event Context" in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 309-330.
 7. QE: Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility," in *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney and Mark Dooley (New York: Routledge, 1999).
 8. См. Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 70-81.
 9. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. Dorian Cairns (The Hague: M. Nijhoff, 1960), §39, p. 81. Derrida, *Edmund Husserl's "Origin of Geometry"*, trans. John Leavey (Boulder: John Hays Co., 1978), pp. 151-52n184.
 10. *Kierkegaard's Writings*, XII.1, *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, trans. Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 301.
 11. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), pp. 64, 102, 180, 195, 208, 220.
 12. *Baudrillard Live: Selected Interviews*, ed. M. Kane (London: Routledge, 1993), p. 75; по Деррида о призрачном эффекте продвинутых теле-технологий, см. Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994).
 13. Эта идея особенно опасна в религии, когда мы разрешаем верить и надеяться, что Бог говорит с нами в Писании, превращенном в знание, которое затем абсолютизировано и позволяет тер-

роризировать всех, кто не разделяет нашей веры. Это не случайно, что догмат о папской непогрешимости впервые был провозглашен в девятнадцатом столетии, в то же время, когда суровые "нео-схоласты" защищали появление реализма; они оба обнаруживали ту же самую тревогу, что Настоящий Мир не будет там же, где мы проснемся утром.

14. См. отличную статью о тайне у Деррида, Derrida, "Passions: 'An Oblique Offering,'" перев. David Wood, in ON, pp. 3-34.
15. См. мою книги *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project* (Bloomington: Indiana University Press, 1987) and *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (Bloomington: Indiana University Press, 2000).
16. По мессианству, см. Деррида, Derrida, *Specters of Marx*, pp. 167-69 et passim, and compare "The Force of Law: 'The Mystical Foundation of Authority,'" перев. Mary Quaintance, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, eds. Drucilla Cornell et al. (New York: Routledge, 1992), p. 25 with Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994), p. 56. Я анализировал вопрос мессианства у Деррида в *Prayers and Tears*, ch. III, pp. 117 ff.
17. Derrida, *Psyché: L'invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987); перевод на англ. "Psyche: Inventions of the Other," перев. Catherine Porter, in *Reading DeMan Reading*, eds. Lindsay Waters and Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 53, 59-60.
18. Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, trans. George Collins (London & New York: Verso, 1997), pp. 7, 46n14, 173-74.
19. Augustine, *Confessiones*, I, 1; см. Derrida's *Circumfession: Fifty-nine Periods and Periphrases*, in Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). *Viens, oui, oui*: Derrida, *Parages* (Paris: Galilée, 1986), p. 116.