

# Глобализация и реальность Жака Деррида

Читатель текста Ж. Деррида «*Глобализация, мир и космополитизм*» будет отчасти удивлен тем, что не найдет у автора ни прямого ответа на вопрос, «за» он или «против» глобализации, ни рассказа о пользе или вреде космополитизма, ни однозначных высказываний относительно современных мировых процессов. Такая уклончивость, характерная и для других работ философа, вдвойне оправдана в тех из них, где речь идет о современности.

Жизнь Деррида (род. в 1930 г.) как общественного деятеля началась почти одновременно с его философской карьерой. В 1972 г. в издательстве «Galilée» вышел первый сборник его интервью на общественные и политические темы. За прошедшие годы им был выработан определенный стиль разговора со слушателем — лишенный, с одной стороны, упрощений и популизма, которым злоупотребляют политики, а с другой — дидактики и морализма, которыми всегда страдала интелли-

\* Выражаю благодарность мадам Арэн де Пре (Издательство Стенфордского университета) за помощь в разрешении вопроса с авторскими правами на издание этого текста в России, а также профессору Элизабет Роттенберг (Нью-Йорк) за помощь в работе. — *Прим. пер.*

генция. В беседах на социальные темы Деррида не преследует узких целей доказать правильность той или иной точки зрения, призвать к чему-то или повлиять на общественное мнение. Самоутверждение на политической арене, кажется, тоже не входит в его планы, хотя оно весьма соблазнительно для интеллектуала, уже сделавшего себе имя в научном мире, но почти неизвестного широкой публике.

Деррида обходит этот соблазн «хождения в народ» и сохраняет свой философский стиль, даже когда говорит о вещах более чем насущных, предпочитая скорее остаться непонятым, чем заигрывать с общественным мнением. Он никогда не отвечает на вопросы «кто виноват» и «что делать», как и на другие вопросы, требующие определенного ответа, прежде всего, потому, что всякий ответ будет неадекватен реальности. Политические высказывания мыслителя не могут сделать сенсации или стать газетным заголовком, он не оставляет журналистам шанса сказать: «Деррида считает так-то». При этом мэтр постструктурализма не боится обвинений в пустословии [Derrida 2002: 89], так как полагает необходимым сегодня не поиск окончательных ответов, а исследование всего многообразия современного мира.

Задачей философа, по мнению Деррида, является осмысление и объяснение того сложного процесса глобализации, который мы переживаем, определение его современных возможностей и будущих последствий. Общественная задача философа — серьезный анализ и открытое обсуждение конкретных проблем, поэтому Деррида призывает оставить сложные научные штудии и со всем вниманием обратиться к анализу социальной реальности. Он напоминает нам о призыве Гегеля к философам читать га-

зеты каждый день [Derrida 2002: 86]. Глобализация для Деррида — необратимый и закономерный процесс, который переживает мир и который должен быть осмыслен со всей серьезностью, какую может позволить себе философ.

Деррида не работает на слушателя, не стремится удовлетворить чьи-то ожидания, но следует своей задаче объяснения проблемы во всем ее многообразии, что само по себе не допускает законченных суждений. Его уклончивость продиктована желанием быть предельно конкретным. В этой конкретности он оказывается не всегда созвучен своим соотечественникам — противникам глобализации. Действительно, у Деррида нет того антиглобалистского задора, который заметен у многих французских интеллектуалов, нынешних политических и общественных деятелей. Пожалуй, это одна из немногих идеологий, которой удалось примирить разные слои французского общества, правых и левых, провинцию и центр.

Можно представить, насколько сложно быть глобалистом на родине антиглобализма, во Франции. Деррида удается обойтись без лозунгов и какой бы то ни было партийности. Такая ситуация для него закономерна отчасти потому, что он никогда не считал себя французом, а своим родным языком язык французских колонизаторов [Derrida 2002: 86], а отчасти еще и потому, что в своих взглядах он вряд ли руководствуется всеобщим — критическим — настроением интеллигенции (хотя нельзя утверждать, что он его никогда не разделял). Может показаться, что Деррида всегда идет против общественного мнения и поступает вопреки здравому смыслу, но это лишь видимость, потому что такая позиция является осознанной. Он сам признается в том, что всякий раз говорит на

заданную тему так, как будто об этом ничего раньше не писали [Derrida, Vattimo 1996]. Его умение не примыкать к школам, мнениям, традициям (как в философии, так и в общественной деятельности) в сочетании с поразительной производительностью его труда позволили создать ряд оригинальных теорий, которые сегодня стали классическими в философии и литературоведении. И в этот раз Деррида не примыкает ни к сторонникам глобализации, ни к антиглобалистам именно потому, что создает новый образ глобализации, точнее, «mondialisation».

Русское слово «глобализация» — не слишком удачное название того процесса, с которым мы сегодня имеем дело. Для русского человека в этом слове скорее чудится образ некоего обобщающего, гигантского, уравнивающего и даже потустороннего процесса, весьма далекого от мира, в котором мы живем. Процесс «глобализации» не соразмерен нашей повседневной жизни, он выше конкретных миров, которые объемлет, и стремится унифицировать все разнообразие форм социальных организаций. В этом смысле «глобализация» представляет собой не мировой, а всемировой, то есть касающийся всех миров, процесс.

Это значение очевидно для француза (*monde* — *mondialisation*), тогда как в русском слове акцентируется обобщение, космическое значение глобализации, подобно тому, как это слышит англичанин (*globe* — *globalization*). Поэтому каждый раз, используя этот термин, Деррида уточняет, что он говорит именно о «mondialisation», в котором ясно слышится создание мира, а не о «globalization», под которым подразумевается всемирный и надмирный процесс. Конечно, Деррида не

исключает коннотаций, связанных с «globalization», подчеркивая, что формирование всеобщих правовых, экономических и политических принципов — необходимый этап глобализации. Вместе с тем она не сводится исключительно к обобщению и не ориентируется на всемирное пространство как конечную цель.

Деррида противопоставляет «mondialisation» процессу «гомогенизации», который может проявляться как в прикрытой высокими словами военной агрессии, так и в навязывании своей системы ценностей, а значит, и своих правил. Это влечет за собой «неоколониализм» или «неоимпериализм» — прежние системы господства и подчинения под видом формирования единого правового, экономического, информационного пространства. Подобные рассуждения вряд ли вызваны пристрастием к словообразованию или любовью к изысканным терминам (чего никогда нельзя было сказать о Деррида), тем более — стремлением заменить английское слово французским эквивалентом. Проблема определения понятий представляется Деррида достаточно серьезной. Именно поэтому он не только посвящает данной проблеме солидную часть своего монолога, но и делает ее основным предметом исследований, лекций и статей.

Что касается поиска русского эквивалента и проблемы перевода, которая очевидна для всякого русскоязычного читателя, то слово «*monde*» ближе к русскому понятию «мир», чем к английскому «*globe*», так как в числе прочих значений имеет «род людской», «народ», «общество», равно как и в русском языке слово «мир» имеет не только пространственное, но и социальное измерение (в таких выражениях как «всем миром» или «пойти по миру»). В качестве англоязычного перево-

да уместнее использовать слово «*world*», обозначающее «общество», «человечество» или «царство» (растительное, животное и т.п.). Выражение «пойти по миру» (разориться) переводится на английский язык почти дословно: «come down in the world». Поэтому понятие «mondialisation» ясно указывает на свою нетождественность слову «глобализация», и его перевод в принципе требует введения неологизма, образованного от слова «мир» (что-то вроде «становления мира»).

Слово «глобализация» отсылает русского человека к пространственному (древнегреческому) пониманию мира как космоса, что весьма далеко от того процесса, который Деррида называет «становлением мира миром» («*mondialisation du monde*») и в котором мы принимаем самое деятельное участие. Поэтому не удивительно, что на обложке русско-английской энциклопедии «Глобалистика» (М., 2003) изображен вовсе не тот мир, в котором живет каждый из нас, а нечто предельно исключительное и редкое для жизненного мира человека: край планеты Земля на фоне звездного неба. В этой абстракции всемирного процесса обобщения просматриваются античные представления о мире, а не христианская идея братства людей, сформулированная апостолом Павлом.

Деррида выступает против подобного абстрагирования, а также против идеализированного образа глобализации как взаимного открытия границ. Взаимности в этом процессе наблюдается крайне мало, так как, во-первых, Европа привыкла диктовать свои правила, а, во-вторых, языком международного общения (в силу объективных причин) оказывается английский, поэтому глобализация нередко обобщается локальным, а не всеобщим диалогом.

В своих лекциях и интервью Деррида не раз указывал на христианское происхождение понятия «мир» и всех этно-политико-юридических концепций, которые призваны регулировать процесс глобализации («mondialisation»), «миростановления мира». В совместной с Дж. Ваттимо книге «*Религия*» Деррида также поднимает тему mondialisation и снова обращает внимание на христианские корни понятия «мир», а значит, и на религиозное содержание процесса глобализации. Здесь он вводит еще одно гибридное понятие «mondialatinisation» («миролатинизация») как один из возможных сценариев глобализации, «чтобы сделать акцент на влиянии римского христианства, которое определяет сегодня весь язык права, политики и даже толкование “возвращения религиозного”» [Derrida, Vattimo 1996].

Библейские, или, как говорит Деррида, авраамические, корни «mondialisation» очевидны, и об этом нельзя забывать, но в то же время глобализация не должна превращаться в экспансию этих (главным образом, христианских) правовых, политических и экономических ценностей. С одной стороны, нужно всегда помнить о европейских корнях права, а с другой — не следует хранить упрямую верность этой исторической традиции. Согласно Деррида, нельзя соглашаться на релятивизм и отказываться от необходимости формулировки всеобщих принципов, но, вместе с тем, нельзя допускать, чтобы за этим обобщением стояли те или иные частные государственные интересы. Процесс глобализации делает возможным и необходимым не только универсализацию, но и освобождение от исторических корней и географических границ.

Задачу философа, работающего по социальному заказу, Деррида видит в том,

чтобы, во-первых, обосновать необходимость типизации, без нивелирования особенностей, и отказа от исторических корней права, во-вторых, поддержать память об этой традиции, которая породила различные формы господства и центризма и все еще продолжает делать это в более завуалированной форме.

Деррида обращает внимание на эйфорию по поводу глобализации, за которой, как правило, нет ясного представления о сути процесса и его перспективах. Поэтому увлеченность глобализацией, которая требует нового отношения к государственному суверенитету и главенства международного права над национально-государственным, нередко сталкивается с национальными и региональными интересами, с нежеланием отказываться от частной политики. Конфликт между государственным и мировым, по мнению Деррида, вызван неясностью используемых понятий, таких как «глобализация», «мир» и «космополитизм», о которых он размышляет в своей речи. Эту же мысль философ высказывал и раньше, в интервью «*Де-конструкция действительности*» (1993): «Временами “национальное” сопротивление может, таким образом, направляться против очевидных международных процессов гомогенизации» [Derrida 2002: 87]. Он не говорит прямо о конце национальных государств и не призывает отказаться от национального (что означало бы отказ от языка и истории), хотя частными интересами вряд ли можно руководствоваться, когда речь идет о закономерном и неизбежном обобщении. Странность глобализации состоит в том, что все выступают за взаимное открытие границ до тех пор, пока это не касается частных государственных амбиций, ибо открытие границ неизбежно сопряжено с ограничением го-

сударственного суверенитета и делегированием части полномочий международным организациям.

Естественно, каждое государство стремится сохранить свою неповторимость, но как можно выступать против глобализации в тех случаях, когда лишь она способна дать странам «третьего мира» возможность войти в международное сообщество? Ситуация порой складывается так, что человек может заявить о своих правах только на английском языке. Очень важный для Деррида вопрос о культурной идентичности отступает для него на второй план по отношению к проблемам повышения уровня жизни, улучшения здравоохранения и образования в этих странах.

Формирование нового единого мирового пространства обязательно влечет за собой изменения в области права, которым Деррида уделяет особое внимание. Христианское представление о мире связано со взглядом на человечество как на всемирное братство, и именно в этом контексте он ставит проблему всеобщих прав человека и публичного покаяния. Покаяние, всегда имеющее религиозный смысл, определяется еще и новым устройством мира, представлениями о правах человека и гражданина, которым мы во многом обязаны глобализации.

Рассуждая о прощении, Деррида находится под влиянием двух книг В. Янкевича (Jankélévitch) — «Неотъемлемое» («L'imprescriptible»), посвященной допустимости прощения преступлений против человечества, и «Прощение» («Le Pardon»), где высказывается идея о возможности абсолютного прощения. Деррида не скрывает этой преемственности и ссылается на работы Янкевича и книгу Х. Арндт «Состояние человека» [Arendt 1958] в своей

статье «*Век и прощение*» [Derrida 1999]. Как и Гегель, которого Янкелевич считает «великим теоретиком прощения и примирения», готовым простить любые преступления, кроме преступлений против духа, сам автор «*L'imprescriptible*» признается в том, что не рассматривает вопрос прощения преступлений против человечности, насилия по отношению к врагам политическим, религиозным, идеологическим, а обращается к проблеме преступления против человеческого в человеке, насилия над тем, что делает человека человеком. Не менее важное значение, по мнению Янкелевича, имеет проблема власти прощения, которое превращается в орудие политической борьбы. Читая текст Деррида «*Глобализация, миф и космополитизм*», можно не только ощутить влияние идей Янкелевича и Арндт, но и обнаружить прямое заимствование из их трудов.

Читателю не стоит надеяться на то, что ему удастся избежать трудностей в прочтении Деррида, которые столь очевидны в его философских работах. При переводе я удержался от соблазна разбить длинные фразы на множество коротких, завершенных по смыслу. Мне следовало бы попросить прощения у русскоязычного читателя за то, что ему придется столкнуться с нагромождением слов и смысловыми заторами, которые позволяют себе Деррида, но такой стиль сам по себе симптоматичен. Устная речь Деррида опровергает выводы психологов о том, что мы говорим всегда проще, чем пишем, и что мы не можем удержать в сознании более шести слов одновременно. В то же время она соответствует теоретическим принципам самого философа, который считает, что язык говорит больше, чем того хочет говорящий: «Язык всегда вызывает гетерологическую открытость, которая по-

зволяет ему говорить о чем-то другом и быть обращенным на другое» [Derrida 1996: 69]. На одном дыхании Деррида умудряется произнести несколько предложений, встроенных друг в друга, передать несколько сообщений, при этом никогда не знаешь, какое из них окажется центральным и получит развитие в дальнейшем повествовании. От этого может появиться ощущение, что Деррида хочет сказать сразу обо всем, воплощая это желание в неуклюжих и громоздких фразах. Но за этой видимостью, скорее всего, стоит авторская стратегия. Ведь о современном мире, где нет вертикалей, хотя и остаются системы господства, где нет плановости, хотя существует прозрачность, вряд ли можно говорить линейно, однозначно, завершено.

На авторскую стратегию указывает и то, что Деррида затрагивает тему космополитизма лишь в связи с христианским пониманием мира, но специально ничего не говорит о проблеме государственного и мирового гражданства. Эти вопросы он рассматривает в своих следующих выступлениях, организованных Международным парламентом писателей, по материалам которых была опубликована отдельная книга «*О космополитизме и прощении*» [Derrida 2001]. Как следует из названия, Деррида продолжает тему прощения и связывает ее с феноменом космополитизма в современном мире, обращаясь к традиционному пониманию гражданства как принадлежности к городу. Сегодня же мы имеем дело с «концом города» в том смысле, что город перестал быть убежищем, и гражданство города, в отличие от гражданства страны, не несет более защитной функции. В связи с этим изменились как юридические, так и обычные представления об иностранце,

иммигранте, депортированном, беженце, которые также должны быть проанализированы с философской точки зрения.

В заключение хотелось бы еще раз обратить внимание на то, что публикуемый текст был произнесен, а не написан Деррида, поэтому его в некотором смысле надо слушать, а не читать. Издержки, которые имеет письмо, указывают на его доступность и, вместе с тем, ограниченность по сравнению с речью. Голос обладает непрерывностью, поэтому слушатель оказывается в более выгодном положении: он не может остановиться в своем слушании на одном месте, не может перечитать написанное, не может узнать, о чем пойдет речь в конце, что, казалось бы, должно сделать письменный текст более прозрачным для понимания. Слушатель всегда присутствует при произнесении речи и включается

в этот акт принудительной силой голоса, поэтому неизбежно оказывается внутри смысла. Он находится вместе с автором внутри истины, как сказал бы сам Деррида. Смысл всегда наличествует в голосе, но сокрыт в письме именно благодаря его нелинейности и податливости для анализа. Записанная речь исключает наличие автора и тем самым лишает нас эффекта присутствия, выводит читателя за скобки очевидного, она лишь передает, но не звучит сама.

Стараться в письме расслышать речь — задача неблагодарная. Поэтому единственный выход — прочесть публикуемый текст как стенограмму или конспект лекции, делая при этом все возможные скидки на издержки письма, которым все же не удается «издержать» автора полностью.

**Дмитрий Ольшанский**

## примечания

Arendt H. 1958. *The Human Condition*. Chicago; L.

Derrida J. 1996. *Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*. P.: Éditions Galilée.

Derrida J. 1999. *Le siècle et le pardon* // «Le Monde des Débats», Décembre.

Derrida J. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness (Thinking in Action)*. N.Y.; L.: Routledge.

Derrida J. 2002. *Deconstruction of Actuality* // Derrida J. *Negotiations. Interventions and Interviews,*

1971–2001 / Ed., transl. and introd. by E. Rottenberg. Stanford: Stanford Univ. Press.

Derrida J., Vattimo G. 1996. *Foi et savoir, Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison* // *La Religion*. P.: Éditions de Seuil.