

## СЛОВА И ГРАНИЦЫ

*Опыт странного Дерриды*

ERZSÉBET LAMÁR

В этом кратком докладе я хотел бы подчеркнуть особенность постмодернистской мысли Деррида которое особенно подходящее для демонстрации социальных, коммуникативных и этических проблем, связанных с глобализацией, благодаря совместным стратегий критической метафизической традиции и морали.

Деррида называет наше настоящее как ядерный век, которому угрожают обещанием беспрецедентной войны и, по сути, этот век характеризуется таким образом. Тем не менее, сам ядерный кризис особенно подходит для деконструктивного чтения, даже из-за «не-примерной» природе, поскольку оно фактически только текст.

В радикальных отзывах модернизма и метафизики, Деррида представляет следующие проблемы: 1. История западной цивилизации может быть описана как история «отцовского ума», 2. эта история логотипов и поэтому это направление процесса цивилизации, которая диктуется принципами фаллогоцентризма . То есть приоритет разума против чувств, идеалов и против реальности. С помощью концептуальной триплеты «идентичности- само- власти», я пытаюсь обрисовать контур понимающей сфере, в рамках которой проблемы глобализованного мира, общества, языка и культуры могут быть деконструироваться.

*Ключевые слова:* «разница», «фаллогоцентризм», «странность», «индивидуальность», «ответственность», «гостеприимство »

*Макет Статьи*

1. Понятия и использование термина «странности»
2. Характеристики «ядерного кризиса»
3. Апокалипсис, эсхатология, отказ-речь опыта невероятности
4. Осуществимость и желание
5. "Хора" - прием
6. Вопросы свидетеля, критики «фаллогоцентризма»
7. Прием, индивидуальность и справедливость- интерпретация Дерриды для Лавина
8. Гостеприимство, дружба и политика Дерриды

\*

Деррида, безусловно, должен классифицироваться среди тех мыслителей, которые вряд ли могут быть объяснены. Как правило, три основных периода могут быть названы между его работой. Для меня последний период самый важный, который включает в себя два последних десятилетия его жизни. С конца 80-х годов, Деррида стал ещё больше популярным, он принес огромное влияние на общественную жизнь, как в культуре, так и в политике. Он поддерживал подавленных и профессионалов, которые были вынуждены эмигрировать, он открыто говорил о Балканских войнах и про израильское-палестинский конфликт. В авангарде его мышления был тогда опыт общения с

«другим» и моральных-политических объединений этой встречи. Моя цель, чтобы доказать, что деконструктивный метод, естественно, относится к морально-политическому измерению, в котором Деррида посвятил свои последние десятилетия.

Прежде всего, позвольте мне обратить ваше внимание на то, что термин «странность», который происходит от области критики метафизики, и который играет важную роль в лексике и в конкретной логике деконструкции, может быть повторно передан в морально-политическую сцену. Термин, исходя из самого же Дерриды, накопленный за счет изменения написания французского слова «разница», изменив вторую «е» с «а». Эти два слова фонетически похожи, и пишутся так же, но при записи и чтении, появляется замечательная разница, которая меняет смысл в то же время. Французский термин «разница» означает, в основном, «отличаться от» в смысле «быть кем-то другим», и «являться одинаковыми как разные». Для Дерриды, только слово «различие», написанная с «е» может выразить это использование, в отличие от термина «difference», написанным с «а», который загружается с дополнительными значениями терминов «задержка», «замедление» или «прерывание».

Разница (Differance) является до метафизической разницы между наличием и отсутствием, так как она возможна через разнообразия (Differance). Помимо критики лексики оппозиции, термин «разнообразия» имеет большое значение в другом смысле. Как говорит Деррида, логоцентризм является идеологией, которая объявляет приоритет логотипов и ума, переплетенных с паронтизмом, и принципом чистого и непосредственного присутствия, и эта ассоциация выражается так называемым фоноцентризмом, который провозглашает приоритет непосредственного внутреннего голоса против писания. Однако, это приводит к недооценки не-голосовых, особенно не-западных или не-европейских, писаний, или другими словами к этноцентризму. Если предположить, чистый спуск приводит, во всех случаях, к разделению понятия оппозиции, и в конечном счете к различию. Как показано, в настоящем документе рассматриваются два вопроса, которые, на мой взгляд, суммируют основные социальные и культурные конфликты в нашем глобализованном мире. Одной из таких проблем является нуклеаризация, которую можно наблюдать вместе с глобализацией, а другой является опыт встречи с Другим, различным.

Деррида называет наше настоящее как «ядерный век», который угрожает возможностью беспрецедентной войны, которая по своей сути, определяется с этой угрозой. Мы знаем, ядерную войну только как фантазию, которая структурированная по скорости и ускорения. Ядерный кризис, однако, особенно подходит для деструктивного чтения, только потому, что он никогда не существовал раньше, и потому что, имеет беспрецедентную природу, так как он имеет только действительный текст. Ускоренная гонка которая происходит сегодня приносит ядерные стратегии, и в гуманитарных науках, вписывая эту существенно прекрасную и по отношению к тексту ситуацию, для которой мы могли бы только говорить на языке доксы.

Это про гонку скорости, и главной особенностью скорости является постоянное ускорение, следовательно, у ядерного кризиса нет настоящего представителя или легко объяснённой правды. Таким образом, эти технологии соблазнительные, и война происходит в области риторики и главной стратегией ядерной политики является сдерживания и убеждения в одно и тоже время. «Ожидание ядерной войны -говорит Деррида-, которая ставит человечество между риторическими условиями с помощью различных посредников, определяет сущность современного человечества» (Деррида 1993b: 125.). Тем не менее, кошмар полного уничтожения угрожает цели памяти (или термином Дерриды 'файлу') с перерыва. Именно этот момент подходит к ядерному кризису и деградации: бывшее делает возможным абсолютное время, которое является основным условием для возможности следующего, в той мере, когда мы понимаем личную правду откровения при условии «абсолютное знание».

Эссе на тему «С апокалиптического тона недавно усыновленного в философии», как в названии так и в отношении предлагаемых проблем, цитирует Канта, который обвиняет старшие речи, объявив конец философии, которую хотят выиграть любым способом в этом заявлении. Деррида заинтересован в этой конкретной пользе, как, по его словам, за каждым эсхатологическим объявлением скрываются некоторые секретные проекты, которые будут скрыты от апокалиптического движения- так, чтобы польза находилась в самих открытиях. Высокие тона речи всегда относятся к чуду, к тайне скрытой под поверхностью, его стратегией в конечном счете, не будет ничего, кроме криптографии, так сказать, злоупотреблённой тайной. (См Деррида 1993а: 65-70)

Основной характеристикой каждого типа опыта и выступления является выявление, или как Деррида говорит, «открытый туз», стремление к концу, который действительно является высшим выражением тяги к полноте, тяги к самому себе. Изобретение направлено на нас, призывает нас куда то далеко, туда чей приход неизбежен. Разрушение откровения лежит даже в не-реализации. В этом

парадоксе мы можем определить и что та другое: парадокс следов, которые возникают в собственной отмене движения за разнообразие, которое, в соответствии с Деррида, производит внутреннее движение каждого текста- со словом «текст» мы имеем в виду мысль, литературный текст или саму историю. Сочинение, текст ничего не может сделать сам по себе, но, с помощью своих финансов разницы, он держит и задерживает Другое, из которого всегда старается быть о чем-то, и по-этому это всегда о другом (см Деррида 1993b: 138.) Таким образом, если речь всегда эсхатологическая, речь конечных вещей, тогда раскрытие находится в самом названии. Сказав «Это» в данный момент, это как будто говорят про откровение, про то что всегда есть внутри, но не достаточно.

Мы прибыли к проблемам именованию и идентичности, последний из которых движется больше и больше к теме личности, наряду с открытием поля между этическим аспектом и деградации. Деррида утверждает, что «открытый туз» раскрывает врожденное желание в каждом опыте и речи, которые в конечном счете есть не что иное, чем желание сказать свое имя, желание рассказать про себя. Желание, в основном, назначение субъекта-объекта, но в такой двойной степени, что происхождение и цель не определены. Если голос желания указывает то же желание, то должен быть тот, кто слушает эти показания, должен быть участник в речи. Отрицание, которое является голос негативной теологии, всегда проявляет невидимое другое, которое было всегда там. В отрицательной структуре мы можем признать снова функцию следов, которая следует за движением «вперед-очередь». След, который присутствует, всегда относится к чему-то, которое отсутствует, и состоит даже из этого движения «вперед-очередь», «назад- наклонение». В апофатической речи, сценарий должен быть произведен и вещество одно и то же: рождение и изменение, жизнь и смерть, идентичность и разнообразие утолщаются в то же беспрецедентное время. Деррида схватывает существенное сходство между обнаружением и деградации в это время: «обзор заявления, которое критика «этого», и конкретнее, деградация это, он говорит, сталкивание с возможностью слабого» (Деррида 2005b: 63) Каждый сценарий, каждый язык следует за движением преувеличения, которое является движением трансцендентности, которая выводит нас за пределы бытия. Напряжение всегда дает чувство незавершенного повелевая достижение невозможного. Позиция невозможного это «не место», и чрезмерное движение дискредитирует присутствие, имя и личность. Только через отказ от чувства власти, связанных с именем и в самом названии, мы можем сохранить все, что носит его имя, а именно бесконечное. Отказ это любовь, которая проявляется через переход к Другому, который заставляет меня остановиться, уважая не-доступность Другого.

Так, куда могло бы это «не место» поместиться? Место, говорит Деррида, которое место всех, интерьер сделан из времени которое, в то же время является «здесь», больше чем любой другой «здесь». (Деррида 2005c: 76) Деррида заимствует термин «страна» Платоновского «Тимей», которое выражает различия между этими двумя типами вариации (ни...ни, как...и) между двумя типами существительных (логичный, предосудительный, узнаваемый). Следовательно, термин «страна» это третий тип, который по сравнению с другими двумя типами существования, нарушает, таким образом, количество полярности, в то время как сама «страна» находится вне полярности. «Страна», как «не место» и «не-пространство», является очень неопределенной, давая место для каждого определения. Таким образом, мы показали, пол слова «страна»: она является бенефициантом, как сама мать. «Страна» означает место населенное или занято кем-то, однако, отличается от всего, что находится внутри неё. По этой причине, речь о ней, это речь о политике и политических позиций.

«Тимей» поднимает вопрос отцовства, когда проецирует изображение идеального государства с помощью воображения. В то время как поэты и софисты обрабатывают миф, как «речь без правового отца» как реальность, реальные философы учат логотипы, имеющие ответственного отца для них. Отец является символом справедливого происхождения, центра памяти, по сравнению с памятью Другого. Согласно с Дерридой, вся европейская мысль носит эту фаллоцентрическую стигматизацию платонизма. С того момента как, философия Платона уже не в состоянии говорить о матери, но только об отце и сыне, она ничего не говорит о необходимости за философии, которая на самом деле принимает и осуществляет философию. Таким образом, деградация намерена быть разговором о предварительном прототипе, но не со смыслом приоритета времени. Речь о «стране» или о «не месте» не профилактическая, по сравнению с речами в времени, но дает им место, без её присутствия. (Деррида 2005D: 116-150.)

Давайте остановимся на минуту на вопросах матери и отца, вопросах об их отношениях. Критикуя метафизику и современность, Деррида предлагает следующее: 1) история западной цивилизации могла быть описана как история «отцовской логики», 2) это история логики, также история логотипов. Культурный процесс руководствуется принципами «фаллоцентризма», приоритет разума против смысла, отца против матери, идеального против реального. Исследуя вопросы доказательств, секретов и ответственности, Деррида начинает с фрейдистской гипотезы, которая имеет как эффект,

что ход человеческого прогресса определяется путем превращения патриархата к матриархату. Предпочитая гипотезу, как предполагалось, показания отца вместо чувственных доказательств, вместо матери в качестве свидетеля, является структурная- богословская культура, которая делает прыжок вперед. Кроме того, этот шаг вперед является самой цивилизацией. История человечества направляется к истории откровения через это преобразования, говорит Фрейд, так как отцовство всегда гипотетическое, и всегда вызывает размеры контроля и ответственности за жизнь, всегда подчеркивая ключевое отличия между разумом и заметным. Деррида критикует фаллоцентрическую веру эволюции, которая коренится в платонической традиции. В своей концепции, мать является проявлением жизни и живого, она и есть «этот свидетель» идентичности и подлинности, так как присутствует во время рождения. Давая приоритетное внимание отцовскими или гипотетическими показаниями, мы признаем превосходство воспроизводства и замещения. Революция искусства также революция «мульти- матери», так как в этот момент «свидетель» заменяет «свидетеля, который присутствует» и мать теряет специфичность, играя только «дистрибутивную» роль, лишаясь опыта свидетельствования и ответственности. Но Деррида говорит, так как «идея живого и настоящего изживает таким образом, деконструктивная родословная «становится» необходимой, которая должна быть продлена еще к концепции происхождения" (Деррида 2005d: 43.)

Деррида рассчитывает изначальный опыт свидетельствования, которое проявляется через опыт отсутствующего родителя, и который приносит не-присутствие в настоящее живое открывая место для общих сомнений и деградации. Тем не менее, возникает вопрос, если через отставку опыта откровения, мы поставим под угрозу возможность личности и идентичности. Кажется, наконец, что проблема происхождения завершается вопросом воспроизведения не- воспроизведённого, которое, в абсолютном смысле, основанный на контрасте между логическим и узнаваемым. Однако, как только мы начинаем использовать темы доказательств и подотчетности, когда исследуем эту эпистемологическую проблему, мы уже находимся в области этики и политики. Давая внушительную сумму этого пересечения границы, Деррида говорит: «Не существует постоянный национализм, который способен сопротивляться деконструктивному понятию «распределительной» матери, если только побег из самого национализма не является реакционным . ответом на невыносимую возможность распространенной матери» (Деррида 2005d: 43.)

Тогда, я хотел бы связать вопрос о происхождении с вопросом об иностранных, и частое повторение слова «вопрос» не является случайным вообще на данном этапе. В соответствии с подходом Дерриды, вопрос всегда об иностранном, так как такой вопрос задают всегда для него. На конференции, состоявшейся на празднование ежегодной годовщины смерти Эммануэля Левинаса, Деррида в своей речи воздал должное учениям «приема» и «гостеприимства» из Левинаса. Прием Левинаса всегда означает «педагогическую прием»: обращая друг к другу, говорить друг с другом, получая друг друга, что приходит снаружи, принося внутрь новое. Для того, чтобы получить Другое придется быть дома, но это только будущий прием Другого, делает возможным для меня, чтобы быть самим собой. По оценкам Левина, речь является проявлением справедливости, причем последний третий свидетель на заседании двух человек. Откровение юстиции превращает мою ответственность за Другого от морально к политико-правый характер, так как приход нарушает моральную непосредственность. Как мы можем видеть, перед каждым приемом, хозяин принимает в его / ее собственном доме, и так чтобы быть хозяином, нужно, в первую очередь, иметь место, чтобы открыть. Поэтому, гостеприимство приходит до порядочности, так как хозяин, в первую очередь, гость и он должен быть принят. Однако такое оригинальное гостеприимство находится за морально-политическом измерении, так как условия возможности это амбиции для Другого, и радикальный отрыв от него, когда хозяин дома. Политика злоупотребляя это разделение меняет «я» с «Другое» в «Мы» и расплавляет уникальность в общность. Основная проблема здесь в том, как может этика гостеприимства стать политикой? И ответ: когда третий прибывает при рождении вопроса, во время юстиции. Этот момент является не кто иной, чем минутой молчания своего решения только тогда, когда обещание ответа можно было услышать, когда я тот, кто должен реагировать на обращения Другого. Возможность говорит на языке морали, и само- прерывание проявляется во время открытия и отступления к Другому, которое открывает пространство для прибытия третьей стороны, чтобы выполнять свои обязанности.

Деррида говорил про другой аспект гостеприимства во время лекций в 1995 году, когда рассматривал вопрос о личности хозяина. «Я» состоит из различных движений к другому, но это не личности или сознание, но само. Эта самостоятельность становится своей через склона к и от себя» (Деррида 2005e: 61.). «Предлагать гостеприимство лежит в моей власти, я хозяин в такой возможности, но Я бы не мог быть дома один без посетителя.» Деррида клянётся: «Эти два понятия

гостеприимства и силы, взаимно включают друг с другом; оба являются предметами, и переводчиками, и интерпретациями с одной и с другой стороны, в то же время» (Деррида 2005e: 73.). Таким образом, способность существования не даётся без возможности гостеприимства, и нет власти без ответственности- ни над собой, ни над Другим.

Но кто бы мог он быть этот незнакомец, Другое, которому мы должны открыться, в котором мы не могли сделать ничего, кроме открыта, прочее, чем поставить под угрозу наше существование? Что существует внутри этого Другого, которое, даже перед приходом, заставляет нас предложить наше гостеприимство? Согласно Дерридой, тема гостеприимства является главной темой вопроса, потому что мы можем видеть, что вопрос всегда приходит с Другим. Это незнакомец, который ставит все под вопрос, что вызывает к жизни, и что является причиной, почему ксенофобия основанная на чувстве, которое ставит под угрозу наше существование. Тем не менее, необходимо, чтобы незнакомец не был совсем чужим, который, как Эдип, говорит, как незнакомец о неизвестном в чужой стране. Выражение «право гостеприимства» парадоксально, потому что, так как гостеприимство становится правом, оно включает в себя исключение, и это несправедливо, а ещё, мы не можем даже пригласить к себе гостя как «гость», которого мы должны принять без права гостеприимства. Так что же это, что определяет, кто является посетителем и кого мы должны принять? Деррида пишет: «гостеприимство приходит к чужим, конечно, но гостеприимство, а также право, остается условное, и зависит от абсолютизма, что определяет право(...) Отношения с незнакомцем зависит от права, когда справедливость восторжествовала над правом» (Деррида 2004: 29).

Справедливость, кажется, безусловным основанием, на котором Другое могло бы обратиться при запросе принятия, и через которое мы сами могли быть в безопасности у себя дома. Тем не менее, мы все еще не можем видеть откуда справедливость принимает меры принуждения. Где приобретает власть, чтобы давать право? Ответ здесь заключается в следующем: без откликов от Другого, у нас есть только неподвижность без молчания, и с точки зрения Дерриды, есть только «необоснованная основа одиночества», но это является необоснованной основой, которая вызывает эту реакцию и может услышать себя с обещаниям ответа. (См Деррида 2000:.. 42-43) В своих лекциях по «Политике дружбы» 1993 года, Деррида говорит о том, что вопросы ответственности и реакции могут появиться вместе. Он говорит что мы можем ответить Другому, когда ответ указывает на личность корреспондента; мы способны реагировать перед властью Другого, признавая его / ее как Другое. Но что самое важное это ответ направлены на Другое: приложение, адрес, молитва или вопрос о Другом. Как поёт Заратустра Ницце, друг всегда третья сторона, которая защищает почву от погружения в глубину, в необоснованное. Друг, говорит Деррида, является третьим, кто смотрит глазами Другого, свидетельствуя свою ответственность над Другим. (См Деррида 1988:.. 638-644) Справедливость свидетельствует ответственность с чувством долга: задача, которая принесла во имя Мое, как имя Другого. (Деррида 2005a: 19)

Когда дело доходит до вопроса о встречи Другим, мы должны упомянуть, хотя бы кратко, вопрос о переводе. В одной из своих лекций, проводимых в рамках празднования Поль де Мана, Деррида показал: если бы мы хотели дать точное, экономичное, парольное определения деконструкции, мы могли бы сказать без преувеличения, что есть «более чем один язык, не больше, чем один язык». Мысль Дерриды фокусируется на проблеме перевода во многом, например, в начале его работы, он определяет логоцентризм как мечту о создании универсального языка. Тем не менее, такой язык проявляется даже в его многообразии, через множество языков. Метафизическая традиция понимает перевод как вторичную функцию по сравнению с оригиналом, в то время как деградация начинается с такого немислимого понятия «оригинального перевода», который предшествует любого спора между оригиналом и переводом. Тем не менее, это не только означает, что перевод следует понимать по-другому, в смысле думать о переводе на другом языке. Мы должны обратить внимание на значение префикса «переход» (транс): движение мысли от оригинала, до достижения между двумя точками, которые всегда отличаются и дифференцируются друг с другом. Поэтому деградация является использованием теории перевода, которое приносит проблемы в философии, а ещё является практикой перевода, которая проявляет и не скрывает ее пределы. (См КАМУФ 1991:.. 241-242) Вавилонская башня была божественным наказанием застрявших людей, и смешение языков, не только изменило порядок рациональности и понимания, но и сломало языковой империализм. Бог осудил человечество к переводу, когда обеспечил общность логики через переводимое и непередаваемое имя Своё, однако, в то же время, это ограниченная общность: его имя «запрещенная прозрачность» и «невозможная уникальность». «Перевод становится законом и обязанность- говорит Деррида- но то, что больше не может быть отклонено» (Деррида 1991: 253.).

В ноябре 1993 года в Янус Паннониус Университете Печа, Деррида выступил по случаю его дискриминации под названием «Почетный профессор». Он говорил как «иностранец», в качестве

гостя, которому обращались и который был принят, как незнакомец, во имя тысяч и миллионов иностранцев, которые не были так удачливы. Он сказал, что для него деградация, в конце концов, не означает ничего, кроме подтверждения за пределами критики, «Уважительная и бережная преданность к ответственности, что понимается по-разному.» (См Деррида 2005f:.. 97-99) Приблизившись к ней таким образом, деградация включает ответственность, поворачиваясь respectable и позитивным способом к традиции. Как говорит Деррида: «наследовать, это иметь одно или другое- средства повышения толкования и развитие серии с активным, критическим и избирательным способом, которые всегда новые, будто это закон кого то другого, с которым мы никогда не будем современные» (Деррида 2005f: 99)

### Заклучение

*Главный вопрос Дерриды, это когда этика гостеприимства может стать политикой. И ответ: в момент когда третий приходит, когда возникает вопрос, во время справедливости. Возможность уже говорит на языке морали, даже если мы открываем и подвергаем себя Другому. Это делает нас само-переключателей, и это прерывание открывает пространство для прибытия третьей стороны, выполнения своих обязанностей, которые и дают возможность справедливости стать законом.*

### Отобранная Библиография

Derrida, Jacques: „The Politics of Friendship” In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 11, 1988. pp. 632-644.

Derrida, Jacques: . „Des Tours de Babel” In.: *A DerridaReader. Between The Blinds*. (ed. PeggyKamuf) Columbia University Press, 1991. pp. 244-253.

Derrida, Jacques: „A filozófiában újabb megthonosodott apokaliptikus hangnembről”In: *Minden dolgok vége*. Századvég – Gond, Budapest, 1993a

Derrida, Jacques: „Noapocalypse, notnow”In: *Minden dolgok vége*. Századvég – Gond, Budapest, 1993b

Derrida, Jacques: *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. Jelenkor, Pécs, 2000

Derrida, Jacques: „Az idegen kérdése: az idegentől jött” In: *Az idegen: variációk SimmeltőlDerridáig*. Jelenkor, Pécs, 2004

Derrida, Jacques: „Szenvedések” In: U. ő: *Esszé a névről*. Jelenkor, Pécs, 2005a

Derrida, Jacques: „Kivéve a név” In: U. ő: *Esszé a névről*. Jelenkor, Pécs, 2005b

Derrida, Jacques: „Khóra”In: u. ő: *Esszé a névről*. Jelenkor, Pécs, 2005c

Derrida, Jacques: „Ki az anya?”In: U. ő: *Ki az anya?* Jelenkor, Pécs, 2005d

Derrida, Jacques: „Vendégszeretetgyűlölet”In: U. ő: *Ki az anya?* Jelenkor, Pécs, 2005e

Derrida, Jacques: „... mégis túlcsap és túlmutat rajtam” In: U. ő: *Ki az anya?* Jelenkor, Pécs, 2005f

*A DerridaReader. Between The Blinds*. (ed. Kamuf, Peggy) Columbia University Press, 1991

### Перевила с англиского Δεσποίνα Σιχίδου

© DKE 2013.

<http://www.southeast-europe.org>

Свяжитесь с нами: [dke\[at\]southeast-europe.org](mailto:dke[at]southeast-europe.org)

Внимание! Если Вы ссылаетесь на данную статью или приводите цитату из неё, просим отправить нам e-mail на адрес: [dke\[at\]southeast-europe.org](mailto:dke[at]southeast-europe.org) . Ссылаться на статью следует следующим образом:

Erzsébet Lamár: Слова и границы. Опыт странного Дерриды. (Перевод: Δεσποίνα Σιχίδου) *International Relations Quarterly*, Том 4. No.1 (Весна 2013/1) стр. 6.