

ДИСКУРС

БЕСЕДЫ С ФИЛОСОФАМИ

«Деконструкция — это то, что происходит с миром»

Беседа с Аланом Чолоденко

Доктор Алан Чолоденко — профессор Сиднейского университета, занимающийся исследованиями в области масс-медиа, коммуникации и кино. Один из самых известных теоретиков постструктурализма в Австралии, организатор визитов на континент Жака Деррида и Жана Бодрийера.

В настоящем выпуске «Хоры» мы публикуем его статью «Крипт, дом с привидениями кино». Сложность и необычность материала, а также интерес к другим работам профессора Чолоденко побудили нас обратиться к нему с просьбой об интервью, на которую он с готовностью откликнулся.



Расскажите, пожалуйста, о своих научных интересах. Что привлекает вас как философа? Как бы вы описали свой путь в философии?

Как теоретика философии, если позволите, как а-философа, меня привлекает то же, что и Жака Деррида, который стремится и понять, и деконструировать философию как метафизику... и как науку. Деррида стремится определить условия возможности, а в то же самое время и невозможности, — то есть пределы — философии как метафизики и как науки, а заодно всего того, что основывается на метафизике и науке. Так что я испытываю

© А. Cholodenko, 2008.

© А.В. Дьяков, 2008.

не столько научные интересы, сколько интерес к науке. Иначе говоря, я вижу себя не учёным, но, скорее, деконструктором науки, преимущественно классической. Я думаю, следует соблюдать осторожность в приписывании науке всеобщего характера. Например, в своей статье «The Nutty Universe of Animation, the "Discipline" of All "Disciplines"» я свожу вместе теорию анимации и мир квантовой науки с её разрушительным, деконструктивным воздействием на классическую науку и на мир, отображаемый и утверждаемый классической наукой. Это решающий момент: деконструкция не сводится к тому, что субъект делает с текстами и дискурсами, это то, что происходит с миром, включая субъект.

Не могли бы вы пояснить, что вы подразумеваете под выражением а-философ. Мне немедленно вспоминаются слова Жюль Делеза о том, что философия нуждается в понимающей её не-философии...

Насколько я понимаю, Александр, вы вспоминаете последнюю страницу книги Делеза и Гваттари «Что такое философия?», на которой говорится: «План философии префилософичен, поскольку он рассматривается сам по себе, независимо от заполняющих его концептов; там же, где план сталкивается с хаосом, — там находится не-философия. Философии нужна понимающая её не-философия, ей нужно не-философское понимание, подобно тому как искусству нужно не-искусство, а науке — не-наука»¹.

Итак, давайте вернёмся к этой «афилософии». Заметьте: я сказал «афилософия», а не «не-философия».

Когда 12 августа 1999 г. я представлял Деррида двум тысячам человек, собравшимся в сиднейском Таун Холле, я сказал: «"Деконструкция" одновременно и в высшей степени преданна философии, и в той же степени враждебна ей. Действуя в одно и то же время по обе стороны горизонта философии, "деконструкция" есть одновременно и философия, и не-философия, а значит, не просто философия и не просто не-философия. Это фрейм, гимен, фармакон (и т.д.) философии. "Деконструкция" не только "мыслит" предел, зазор, неразрешимое и невозможное в философии, но перформирует их и наоборот. Философия соблазна, соблазн философии заставляет философию "вступить в область метаморфоз" — вот что предлагает нам творчество Деррида, которое открыто для будущего, для того, что может произойти завтра».

Я использую термин «афилософия» для того, чтобы обозначить статус деконструкции одновременно и как философии, и как не-философии, не просто философии и не просто не-философии в одно и то же время.

Я хотел бы обратить ваше внимание на начало эссе Деррида «Насилие и метафизика» из его книги «Письмо и различие», где, говоря о философии и не-философии, он пишет, что философия «насильственно историю открывала, отвоёвывая саму свою возможность у не-философии, своей противоположной основы, своего прошлого или своего дела, своей смерти и своего средства»², и о том, что проблемы, поставленные перед философией, не философичны, не относятся к философии, но сегодня должны быть единственными вопросами для «философов».

Такова природа отношения, или целой сети отношений, между философией и не-философией, которые деконструкция (или, скорее, деконструкции, поскольку Деррида

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. С.П. Зенкина. М: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 279.

² Деррида Ж. Письмо и различие. Пер. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 99.

утверждает, что их всегда много; я отталкиваюсь от этого положения в своих исследованиях) раскрывает или, лучше сказать, рассеивает (во всех смыслах этого термина), даже когда действует в зазоре между ними.

Надеюсь, мне удалось прояснить этот момент.

Кроме того, поскольку Делез и Гваттари определяют отношения между философией и не-философией несколько хаотично, я отсылаю вас к моей статье «Чудная вселенная анимации»¹. В этой статье я свожу Деррида и Бодрийяра со Стивеном Хакингом не только в отношении теории хаоса, но и в квантовой космологической теории. Вы можете сказать, что деконструкция Деррида и соблазн Бодрийяра противоречат не только теории хаоса, но и квантовой космологии, но это противоречие, которое, на мой взгляд, иллюстрируют гомологичную логику, которую применяет в своей работе каждый из них, логику, которая кому-то, но не мне, может показаться неожиданной. Эту логику разделяют мыслители, принадлежащие к различным дисциплинам (гуманитарные и естественные науки), которые и мыслят различно. Эта логика работает как в пределах указанных дисциплин, так и в зазорах между ними, поскольку, как мне кажется, формирует их, предполагает их в тенденции, как классическая физика подразумевает физику квантовую.

Таким образом, в свете вашего замечания моя статья «Чудная вселенная анимации» представляется вполне релевантной. Я бы указал ещё статьи «"Объекты в зеркале ближе, чем кажется": Виртуальная реальность Парка юрского периода и Жан Бодрийяр»² и «Still Photography?»³, в которой я показываю, как Бодрийяр использует термин «странный аттрактор».

Надеюсь, в недалёком будущем наши читатели смогут познакомиться с этими работами. А пока давайте обратимся к Вашей статье, которая выходит в настоящем выпуске «Хоры». Концепция критической инкорпорации, как мне кажется, представляет собой критику в кантовском смысле. Как «Критика чистого разума» определяет пределы возможностей человеческого мышления, так и вы стремитесь определить пределы теоретизирования по поводу фильма.

Концепт «критическая инкорпорация» я заимствую у Деррида, который, в свою очередь, позаимствовал его из книги Николаса Абрахама и Марии Торок «The Wolf Man's Magic Word». Этот концепт действительно имеет отношение к критике в кантовском смысле и в то же время несет совершенно иное значение. С этим непростым вопросом я бы посоветовал обратиться к книге Ирен Харви «Derrida and the Economy of Différance». Отмечу лишь один важнейший момент: она утверждает, что цели деконструкции и кантовской критики радикально различны, поскольку Кант метит в «возможности» метафизики и разума, а Деррида стремится их деконструировать, т.е. сделать одновременно и возможными, и невозможными». В этом отношении, как полагает Харви, деконструкцию можно рассматривать как «критику критики», показывая одновременно возможность и невозможность критики, показывая её пределы.

¹ Cholodenko A. The Nutty Universe of Animation, The «Discipline» of All «Disciplines»; That's Not All, Folks! // International Journal of Baudrillard Studies. 2006. Vol. 3. № 1 (January).

² Cholodenko A. «Objects in Mirror are Closer Than They Appear»: The Virtual Reality of Jurassic Park and Jean Baudrillard // Jean Baudrillard, Art and Artefact. Ed. N. Zurbrugg. L.: 1997. Перепечатано в International Journal of Baudrillard Studies. 2005. Vol. 2. № 1 (January).

³ Cholodenko A. Still Photography? // Afterimage. 2005. Vol. 32. № 5 (March/April), в International Journal of Baudrillard Studies. 2008. Vol. 5. № 1 (January).

Мне представляется, что ваша критика модели «ни... ни» довольно близка к тому, что Ролан Барт разоблачал как буржуазную мифологию той критики, которая может возвыситься над оппозициями, а следовательно, претендовать на «истину».

В своей редуктивной установке по отношению к пропозициям «или/или» (а равно пропозициям «ни...ни», в которых первое инклюзивно, а второе эксклюзивно) в любых формах, которые они могут принимать, я следую Деррида. Он связывает такую установку с бинарными оппозициями, составляющими метафизику, которая всегда ставит один термин выше другого, интериоризирует первый и экстериоризирует второй. По Деррида, ничто не может возвыситься вне этих оппозиций. Один термин оппозиции возвышается над другим, например, начальник над подчинённым, субъект над объектом, внутреннее над внешним, цивилизованное над примитивным, взрослый над ребёнком, нормальный над ненормальным, речь над письмом, присутствие над отсутствием, истинное над ложным, верхнее над нижним... Однако, по Деррида, в этой оппозиции то, что экстериоризируется, исключается, подавляется, никогда не бывает активным, живым, я бы сказал, анимированным, так что два термина никогда не смешиваются; высший термин (подобно любой башне, включая Вавилонскую) не может выстоять сам по себе, обретая и свою возможность, и свою невозможность в экстериоризируемом, исключаемом, подавляемом... Так что простому «или/или» и «ни/ни» Деррида противопоставляет в жесте деконструкции «как... так и».

Что же касается обращения Ролана Барта к «нинизму» в «Мифологиях» (и в статье «Критика "ни — ни"», и в дополнении «Миф сегодня»), на ваше замечание невозможно ответить «да», что казалось бы самым простым. Думаю, Барт не так прост, как это могло бы показаться. Его статьи представляют собой целый комплекс анализов, разбираться во всех тонкостях которого здесь не место. Я ограничусь следующими замечаниями. Речь идёт о ранних работах Барта, написанных между 1954 и 1956 г. под влиянием целого ряда или/илизмов — буржуа или революционер, правый или левый, богатый или бедный, миф или политика, — и трудов Маркса. Этот или/илизм стал лозунгом радикализма 60-х: «вы — или часть решения, или часть проблемы». На мой взгляд, этот или/илизм — не столько деконструкция, сколько диссеминация. Ведь, когда Барт сотворил и увековечил свою собственную мифологию, он оказался творцом мифа о революционной свободе и заговорил об оскудении мифа. По-моему, это оскудение присутствует в повседневной жизни, но только не в повседневности исследователей, изучающих мысль, отмеченную вызовом, который бросает и/изму или/илизм мая 68-го!

Таким образом, Барт как мифолог, чьи анализ и мифологизирование опираются на бинарные оппозиции, подлежит дерридеанской деконструкции, включая, я бы добавил, миф как речь (деполитизированную или нет), как язык, деконструируемый как миф о письме, каковым его считает Деррида.

Далее, хотя в «Мифе сегодня» Барт и замечает, что «миф всегда может сделать так, чтобы им обозначалось оказываемое ему сопротивление»¹, к своему собственному дискурсу как мифу об эссе он, как мне кажется, это не применяет. (Сходное замечание появляется и в «Критике "ни — ни"»: «Можно даже утверждать, что кто заявляет о своей насущной свободе, тот как раз и находится в самой бесспорной зависимости»².)

Или, быть может, к себе он это применяет, но непоследовательно и лишь задним числом. Он утверждает: «...Возможно, лучшее оружие против мифа — в свою очередь

¹ Барт Р. Мифологии. Пер. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 262.

² Там же. С. 187.

мифологизировать его, создавать *искусственный миф*; такой реконструированный миф как раз и оказался бы истинной мифологией¹. Таков бартовский способ отнимать миф у мифа. Но я бы спросил его: а это не случай мифа, каким сам он его описывает? К мифу можно применить то, что Бодрийяр говорил об истории: она не должна повторяться, чтобы не превратиться в фарс.

Более того, на мой взгляд, довести миф до его предела — не значит сохранить политику. Ведь Барт убедительно говорит о том, что не одной лишь политике угрожают используемые ею термины. Он пишет о том, что *политическое* следует понимать как описание всех человеческих отношений в их реальной социальной структуре, в их мирозозидающей силе. Иными словами, миф грозит реальному, социальному, человеку, власти и т.д. Поэтому, по Барту, продвижение мифа к его пределам спасает реальное, социальное и т.п. Вслед за Жаном Бодрийяром я бы предложил прямо противоположное: в описываемой Бартом ситуации миф должен дойти до своих пределов, поглотив самого себя, придя к своей чистой и пустой форме как своему пределу, к своей *гиперреальной* форме.

Давайте вернёмся к деконструкции. Если деконструкция — это то, что происходит с миром, закономерно возникают два вопроса. Первый касается этики исследователя, занимающегося деконструкцией (поздний Деррида попытался наметить своего рода этику). Второй же вопрос — вопрос об эстетике, вернее, об эстетизе такого мира. Солидаризуетесь ли вы с Деррида в этих пунктах?

Обратимся к первому вопросу. Он предполагает весьма широкий анализ, слишком большой для формата интервью. Поэтому я попытаюсь сосредоточиться на том, что имеет самое непосредственное отношение ко мне, хотя и это потребует значительного времени.

Начну с того, что вернусь к своему представлению Деррида в сиднейском Таун Холле. «"Деконструкция" одновременно и в высшей степени преданна философии, и в той же степени враждебна ей». Позвольте спросить, разве здесь не содержится «этика»?

Как я отметил в той же речи, деконструкцию я склонен мыслить, обращаясь к английскому выражению «turns on». Буквальное понимание свелось бы к тому, от чего деконструкция «обращается» (в том смысле, что делает возможным), поскольку было бы утрачено двойное движение деконструкции, её инверсивное движение, её «обращение» (в смысле обращения *против*), которое оказывается возможно в то же самое время. Буквальное понимание свело бы её к метафизике наличия, которая, по Деррида, составляет этику классическую, а не «деконструктивную».

Деконструктивная «этика» заключается в следовании и не-следовании одновременно; пользуясь хиазматическим, апоретическим языком Деррида, можно было бы сказать: следование в не-следовании и не-следование в следовании в одно и то же время. Такова «этика» деконструктора. Это «этика» со-присутствия в том, что происходит с миром, а не классическая этика со-присутствия наличию, сущности, логосу, Добру, истине, значению, которую деконструкция и допускает (делает возможной), и не допускает (делает невозможной) в одно и то же время. Другими словами, деконструкция есть одновременно и возможность, и невозможность этики в классическом понимании.

¹ Там же. С. 262.

Это «этика», демонстрирующая и перформирующая то, что делает возможными наличие, сущность, Добро и т.п., но в то же время показывает и перформирует то, что делает их невозможными. Деконструкция делает возможное невозможным, а невозможное возможным в едином жесте. Этику Деррида я бы назвал «ан-этикой».

Это «этика» жизни, анимации или, скорее, «этика» не просто жизни, анимации, мысли как форм наличия, сущности, чистой позитивности, чистой аффирмации, но Деконструктивная и блазнящая форма жизни, анимации, та форма, которую я называю *аниматической*.

Я вынужден вас прервать и попросить объяснить термин «аниматическое».

Позволю себе процитировать свою статью «Смерть аниматора»: «Анимация — как я называю *аниматическое* (ту самую сингулярность анимации, что предшествует анимации и превосходит её, одновременное условие её возможности и невозможности, безжизненность жизненности и жизненность безжизненности, ту не-сущность, которая делает анимацию и возможной, и невозможной в её сущности, вместе жизнь смерти и смерть жизни), — принадлежит к порядку хонтологического, *psyche*, гомеровского *eidolon*, и пребывает в этом мире, и "ненаходима нигде"*... это а-топос криптоической инкорпорации, криптоического Комплекса — мёртвая точка, чёрная дыра, которую Бодрийяр называет "зиянием в самом центре системы", "прожорливым ничто", "тенью, бегущей рядом"***».

Спасибо. Теперь мы можем вернуться к разговору о деконструкции.

Аниматическое принадлежит к порядку не просто жизни, но жизнесмерти, и её «этика» познаёт и перформирует диссеминативные, блазнящие, дисперсивные процессы, *différance*, исчезновение, смерть, абъекцию, остранение и т.д., которые никогда не имеют дело с жизнью, как и жизнь, анимация, никогда не имеет дела с ними.

Деррида в своей «Грамматологии» пишет по этому поводу: «Не существует этики без присутствия другого и, следовательно, без отсутствия, сокрытия, обхода, различания, письма. Прото-письмо есть (перво)начало как нравственности, так и безнравственности. Неэтическое начало этики. Насильственное начало»¹. Он развивает «этику» жизни и смерти, но не просто жизни или просто смерти. Это «этика» аниматического аниматора. Это «этика» зазора. Зазор — это (не)место/пространство неразрешимого, апоретического, аниматического.

Такую этику, которую я связываю с аниматическим, мыслится в терминах призрака, криптоической инкорпорации, которые я развиваю в своей статье «Склеп, дом с привидениями кино».

Здесь уместно вспомнить то, что говорил об этосе Гераклит.

Если мы обратимся к словарному значению греческого слова *этос*, от которого происходит *этика*, мы обнаружим, что оно связано с образом жизни, характеризующим «дух» культуры, эпохи или сообщества, который проявляется в его верованиях и стремлениях, так что этика оказывается набором моральных принципов, характеризующих данную группу, область или форму поведения, или же связанную с ними отрасль знания. Такова классическая этика (*ethike (tekhne)*) — «(наука о) нравственности», основанная на этосе.

* Vernant J.-P. *Mortals and Immortals*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991. P. 187.

** Baudrillard J. *Impossible Exchange*. L: Verso, 2001. P. 149.

¹ Деррида Ж. О грамматологии. Пер. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 289-290.

Гераклит же сказал: «*Этос* человека — это его *даймон*».

Для меня *даймон* — это призрак, о котором говорил Деррида и о котором я вслед за ним говорю в своей статье. Этот призрак присутствует в текстах Деррида по крайней мере последние двадцать лет. О нём он говорит в «Призраках Маркса»: «Логика призрачности... неотделимая от самого мотива... деконструкции, работает, зачастую эксплицитно, во всех эссе, опубликованных за последние двадцать лет»¹.

На мой взгляд, призрак следа и след призрака позволяют Деррида избавиться не только от всевозможных идеализмов, но и от материализма и от бинарных оппозиций.

Я бы сказал, что призрак поглощает душу, как гомеровская *psyché* поглощает платоническую душу и её аватары, как хонтологическое поглощает онтологическое, как я замечал в своих статьях «Крипт, дом с привидениями кино», «Still Photography?», а позже в «Смерти аниматора»². *Я* бы сказал также, что *даймон* Гераклита поглощает «дух» и классическую этику. Аниматическое поглощает мысль как наличие, как чистую позитивность.

Метафизика для меня — частный случай, редуцированная форма деконструкции. Она редуцирует «как... так и», «ни... ни», тогда как деконструкция редуцирует «или... или». Но деконструкция никогда не поглощает метафизику. Деконструкция — призрак метафизики.

В своём вопросе вы упомянули о том, что «поздний Деррида попытался наметить своего рода этику». Этим замечанием, заключённым в скобки, вы открываете для меня такое количество вопросов и проблем, которое способно поместиться разве что в ящик Пандоры. Что ж, давайте поговорим о них.

Как я понимаю, в ваших скобках заключается мысль Деррида примерно с 1990 года, говорящая о таких предметах, как дар, ответственность, дружба, справедливость, приятие и т.п., т.е. о том, что получило название «аффирмативная деконструкция». С этого и начнём.

Это выражение представляется мне довольно запутанным, тем более что связано оно, по-видимому, с представлением о повороте в творчестве Деррида: от того, как он представлял себе деконструкцию до 1990 г., к тому, какой она виделась ему после 1990 г. *Я* бы сказал, что деконструкция одновременно подвергает и аффирмации, и негации, но не просто аффирмации и не просто негации. Таким образом, говоря об «аффирмативной деконструкции», приходится вести речь о чём-то, что не является деконструкцией, поскольку «аффирмативное» предполагает негацию негативного момента деконструкции. Чистая аффирмация, чистая позитивность и есть то, что Деррида стремится деконструировать! Поэтому термин «аффирмативная деконструкция» представляется мне весьма проблематичным.

Проблематичной представляется мне и позиция приверженцев «аффирмативной деконструкции», которые хотят, чтобы деконструкция стала чистой аффирмацией, чистой позитивностью, позицией деконструкции предшествующего «аффирмативной деконструкции» бытия чистой негативности, изобретая, таким образом, муляж, который можно уничтожить.

¹ См. также ответ Деррида на мой вопрос о применимости термина «призрак» не только к его работе, но и к искусству, масс-медиа (включая кино) и литературе: *Specters of Media// Jacques Derrida: Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*. Eds. P. Patton and T. Smith. Sydney: Power Publications, 2001.

² Cholodenko A. (The) Death (of) the Animator, or: The Felicity of Felix. Часть II опубликована в *Animation Studies*. 2007. Vol. 2, онлайн-журнале Общества по изучению анимации (Society for Animation Studies); часть I вскоре последует.

Как я уже говорил, Деррида обращается к обсуждению этики уже в «Грамматологии». Он делает это и в другой ранней работе, о которой я упоминал, — «Насилие и метафизика», — обращаясь к идеям Эммануэля Левинаса, взгляды которого на этику дает Деррида возможность «различно» сформулировать собственное представление об этике. К этому я ещё вернусь.

Я полагаю, что с этого времени в тексты Деррида проник призрак, о котором я говорил, которого прежде там не было и который дал Деррида одновременно и возможность, и невозможность обращения к этике, невозможность планировать её и невозможность для неё стать наукой, во всяком случае, в классическом понимании.

Речь у него идёт не об этике души, духа, «духа» культуры, эпохи или сообщества, проявляющейся в верованиях или стремлениях, этике, происходящей из метафизики, из онто-теологии. Скорее, он говорит об «этике» призрака или призраков (их всегда много), криптически инкорпорированных в человека, о тех призраках, которые поселяются одновременно внутри наружи и в наруже внутри инкрипированного индивида. Это этика, которая удерживает другого другого в криптической инкорпорации, а не в интроспекции, ассимиляции другого в себя, как часть себя, как это бывает в «нормальной» скорби. Таким образом, это этика радикально иного, а не этика другого в системе того же самого.

Точно так же спланированная, предумышленная, программируемая этика дара для Деррида — никакая не этика. Это лишь автоматика, повторение, механика, капкулируемость.

Насколько я понимаю, в текстах Деррида это становится очень сложным вопросом.

Если этика — это то, что породила метафизика со своей онто-теологией, то дерридеанская этика должна стать некалькулируемой, итеральной этикой сингулярных событий, вскрывающей противоречия классической этики, основывающейся на традиции и привычке, общепринятом и обыденном.

Деррида говорил: «Всякий раз, когда необходимо взять на себя ответственность (этическую или политическую), человеку приходится двигаться путём антиномических инъюнкций, имеющих апоретическую форму, пройти через своего рода опыт невозможного; в противном случае аппликация закона сознательным субъектом, тождественным себе, объективно подводящего свой случай под категорию всеобщего закона, сводится к безответственности или, по меньшей мере, упускает всегда-присутствующую сингулярность решения, которое следует принять»¹.

Подвергая сомнению способность философии обосновать этику, ответственность, деконструкция Деррида не стремится поставить себя выше неё, но «при необходимости, я уверен, в большей мере способна... к ответу и ответственности. Без этой необходимости, на мой взгляд, никакой этико-политический вопрос сегодня не может быть поставлен»².

«Этика» Деррида, таким образом, должна быть парадоксальной, апоретической, не программируемой, не подчиняющейся традиции, привычке, нормам и нормативности, тому, что заведомо диктуется как этическое, ответственное поведение (иными словами, этическое не сводится к тому, что заранее объявляется этическим), не имея ко всему этому никакого отношения. Это этика неразрешимости, апории.

В другом месте Деррида декларирует: «Рискну сказать, что этика, политика и ответственность, *если они вообще существуют*, всегда будут исходить из переживания и

¹ 1 Derrida J. A «Madness» Must Watch Over Thinking // Points: Interviews, 1974-1994. P. 359.

² Ibid. P. 364.

опыта апории... Возможность того, что называют ответственностью, заключается в некоем переживании и опыте возможности невозможного: испытание апории, из которой только и можно вывести возможное и невозможное решения»¹.

Возможность невозможного и в то же самое время невозможность возможного.

Мне представляется, что введение новых топик и тем, к которым Деррида обращается с 1990 г., представляет собой продолжение тех логик, которые работали у него и до 1990 г. Это значит, что, насколько я могу об этом судить, не существует никакого радикального разрыва с его работами, написанными до 1990 г., никакой принципиально новой «аффирмативной деконструкции», учитывая саму логику деконструкции, и быть не могло.

Во всяком случае, не было никакой аффирмации деконструкции или аффирмативной фазы, все аффирмации которой были бы всегда уже заранее деконструированы, фазы тех же самых деконструктивных логик, но с другим акцентом. Следовательно, и та фаза, в которой Деррида сблизился с Левинасом, постольку, поскольку это уводило его от метафизики наличия, хотя и подвергая творчество Левинаса критике, была деконструкцией Левинаса.

Кое-кто солидарен со мной, например, Гайятри Чакраворти Спивак, разглядевшая их принципиальное различие; в своей «Пост-колониальной критике» она рассказывает о том, как на конференции 1980 г. сам Деррида заявил, что его деятельность сместилась от того, что волновало его прежде, «к совершенно иным суждениям»². Она замечает, что если прежде он всегда говорил «нет», то теперь он всегда говорит «да»; но, если я верно понял её замечание, деконструкция никогда не может свестись ни к простому «нет», ни к простому «да», даже в отношении самой себя. Деконструкция, насколько я понимаю, никогда не сможет стать ни позитивной наукой (Спивак говорит то же самое), ни негативной наукой, ни наукой вообще, во всяком случае, в классическом понимании науки. Ведь, что касается позитивности, сам Деррида заявил: «...Аффирмативная деконструкция является... является аффирмативной в своём движении, а не в смысле позитивности...»³.

Конечно, можно было бы предпринять более основательное исследование того, что говорит Спивак по поводу «аффирмативной деконструкции» Деррида. Можно было бы обратиться к тому, как соотносятся «прежнее» и «новое», чтобы выяснить, действительно ли они различны, и если различны, то насколько радикально, или, скорее, если каждое из них не содержится в другом апоретически, то как новое связано со старым (даже самое новое с самым старым), поскольку деконструкция должна деконструировать и себя саму. Ведь деконструкция отрицает то, что утверждает, и в то же время утверждает то, что отрицает. В этом отношении становится ясно высказывание Деррида о том, что «деконструкция всегда некоторым образом становится жертвой своей собственной деятельности»⁴.

Что же касается вашего вопроса об эстетике, я хотел бы отставить его до новой беседы, потому что здесь нужно обращаться не только к Деррида, но и к Бодрийяру.

Когда Деррида впервые приехал в Россию в начале 1990-х гг., он шокировал наших философов своими заявлениями. Во-первых, он сказал: «Я люблю метафизику». Во-

¹ Derrida J. The Other Heading. P. 41.

² Spivak G.Ch. The Post-Colonial Critic. P. 46.

³ Villanova University, October 3, 1994.

⁴ Spivak G.Ch. The Post-Colonial Critic. P. 44.

вторых, заявил, что, поскольку русской метафизики не существует (русский марксизм не в счёт), нам необходимо её создать, чтобы потом деконструировать. В самом деле, что мы будем деконструировать, если не станет метафизики?

Я полагаю, вы сами уже ответили на свой вопрос.

Благодарю вас за интереснейшую беседу. Надеюсь, мы продолжим её в ближайшем будущем.

Беседу провёл А. В. Дьяков

Основные публикации А. Чолоденко

1. FUTUROFALL: Excursions into Post-Modernity. Ed. A. Cholodenko (et al.). Sydney: Power Institute Publication 4, 1986.
2. Baudrillard J. The Evil Demon of Images. Ed. A. Cholodenko. Sydney: Power Institute Publication 3, 1987.
3. Jean Baudrillard. Interviewers A. Cholodenko, E. Colless and D. Kelly // The Evil Demon of Images, Sydney: Power Institute Publication 3, 1987. (Reprint: L.: Routledge, 1993.)
4. Cholodenko A., Colless E. Introduction // Baudrillard J. Revenge of the Crystal. Eds. P. Foss and J. Peñafís. Sydney: Power Publications in association with Pluto Press, 1990.
5. The Illusion of Life: Essays on Animation. Ed. A. Cholodenko. Sydney: Power Publications in association with the Australian Film Commission, 1991.
6. Cholodenko A. «Who Framed Roger Rabbit», or The Framing of Animation // The Illusion of Life: Essays on Animation.
7. Weber S. Mass Mediauras: Form, Technics, Media. Ed. And Postface by A. Cholodenko. Sydney and Stanford: Power Publications and Stanford University Press, 1996.
8. Cholodenko A. «Objects in Mirror are Closer Than They Appear»: The Virtual Reality of Jurassic Park and Jean Baudrillard // Jean Baudrillard, Art and Artefact. Ed. N. Zurbrugg. L.: 1997. (Reprint: International Journal of Baudrillard Studies. 2005. Vol. 2. № 1 (January).)
9. Cholodenko A. The Illusion of The Beginning: A Theory of Drawing and Animation // Afterimage. 2000. Vol. 28. № 1 (July/August).
10. Cholodenko A. The Logic of Delirium, or The Fatal Strategies of Antonin Artaud and Jean Baudrillard // 100 YEARS OF CRUELTY: Essays on Artaud. Ed. E. Scheer. Sydney: Power Publications and ARTSPACE, 2000.
11. Cholodenko A. Apocalyptic Animation: In the Wake of Hiroshima, Nagasaki, Godzilla and Baudrillard // Baudrillard West of the Dateline. Eds. V. Grace, H. Worth and L. Simmons. Palmerston North (New Zealand): Dunmore Press, 2003.
12. Cholodenko A. The Crypt, the Haunted House, of Cinema // Cultural Studies Review. 2004. Vol. 10. № 2.
13. Cholodenko A. «The Borders of Our Lives»: Frederick Wiseman, Jean Baudrillard, and The Question of The Documentary // International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. № 2.
14. Cholodenko A. Still Photography? // Afterimage. 2005. Vol. 32. № 5 (March/April).
15. Cholodenko A. The Nutty Universe of Animation, The «Discipline» of All «Disciplines»; That's Not All, Folks! // International Journal of Baudrillard Studies. 2006. Vol. 3. № 1 (January).
16. The Illusion of Life 2: More Essays on Animation. Ed. and Introduction by A. Cholodenko. Sydney: Power Publications, 2007.
17. Cholodenko A. Speculations on the Animatic Automaton // The Illusion of Life 2.
18. Cholodenko A. De la photographie immobile? (Still Photography?) // CinèMAnimationS (a special issue on animation of the French film journal CinèMAction, № 123.). Ed. P. Floquet. Conde-sur-Noireau: Corlet Publications, 2007.
19. Cholodenko A. Animation-Film and Media Studies' «Blind Spot» // Society for Animation Studies Newsletter. 2007. Vol. 20. № 1. P. 14-18.
20. Cholodenko A. Jean Rouch's Les Maitres Fous: Documentary of Seduction, Seduction of Documentary // Jean Rouch: A Celebration of Life and Film. Ed. W. Rothman. Fasano (Italy): Schena Editore, 2007.
21. Cholodenko A. (The) Death (of) the Animator, or: The Felicity of Felix. Part II // Animation Studies. 2007. Vol. 2.