



Таким образом, здесь мы уже от психофизического параллелизма переходим к «дуализму» – теории психофизического взаимодействия (так называемого «интеракционизма»). Точнее говоря, оба эти принципа: «параллелизм» и «интеракционизм» – должны совместно использоваться для объяснения отношения между материей и сознанием. С одной стороны, необходимо продолжить исследование психофизических корреляций, т.е. необходимо во всех деталях проследить связи между психикой и процессами в мозге. С другой – мы должны ожидать, что рано или поздно мы подойдем к границам применимости концепции параллелизма. Из ска-

занного следует: то, что мы можем отнести к «проявлениям творчества» (индивидуальное развитие психики, способность к обучению, художественное, научное, техническое творчество и т.п.), с позиций параллелизма и вообще с какой-либо «натуралистической» или «естественнонаучной» точки зрения объяснить не удастся.

Примечания

¹ Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Минск, М., 2000.

² Иванов Е.М. Материя и субъективность, Саратов, 1998.

³ Пенроуз Р. Новый ум короля. М., 2003.

⁴ Иванов Е.М. Я и Абсолют. О перспективах решения психофизической проблемы. Саратов, 2003.

⁵ Пенроуз Р. Указ. соч.

УДК 101.2

ФИЛОСОФИЯ В СИТУАЦИИ РИСКА: ВОЗМОЖНОСТИ МЫШЛЕНИЯ

С.М. Малкина

Саратовский государственный университет,
кафедра теоретической и социальной философии
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru

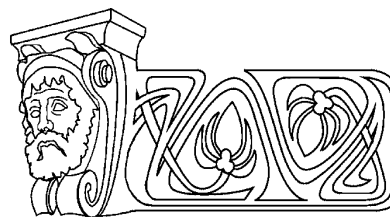
Статья посвящена анализу современной ситуации в философии. Анализ историко-философской концепции Гегеля показывает, что современная философия находится перед выбором конца философии или нахождения в рамках программы философии Гегеля (что также означает конец философии). В статье анализируется возможное решение данной проблемы через ситуацию риска, открывающую новые горизонты для философского мышления.

Philosophy in the Risk Case: Possibilities of Thinking

S.M. Malkina

The article is dedicated to an analysis of the modern situation in philosophy. The analysis of Hegel's conception in the history of philosophy demonstrates that modern philosophy is in the situation of choice between the end of the philosophy, from the one hand, and the being in the field of the Hegel's program (this also means the end of the philosophy). In the article there is an analysis of possible decision of this problem by the case of the risk opening new horizons for the philosophical thinking.

Великая система, созданная Гегелем еще в XIX в., поставила философию перед вопросом о ее сущности, ее о-пределении, подведя ее к грани существования. В «Истории философии» Гегель рассматривает движение философской мысли как «интимней-



шее движение в шествии духа, то есть абсолютного субъекта, к самому себе»¹. Это шествие духа у Гегеля разворачивается двумя последовательными линиями: греческой и христианско-германской. Окончательное же осознание духом самого себя осуществляется в его собственной философии, которую он выносит за рамки истории философии, указывая тем самым на ее заключительный характер: «Последняя философия содержит поэтому в себе предыдущие, включает в себя все предшествующие ступени, есть продукт и результат всех прежних философий; нельзя уже больше быть теперь, например, платоником»². Таким образом, Гегель сам подчеркивает, что дух его времени должен выражаться именно в самоосознании абсолютным духом самого себя, как это представлено в его философии, и только это будет подлинной философией, говорящей об истине. *История философии, таким образом, обречена на свое завершение в философии Гегеля.*



Гегель недвусмысленно, без обиняков говорит о конце истории философии: «Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которое казалось первому находящимся вне его, теперь прекращается»³. Что же происходит в этой ситуации конца истории с философией? «Результатом истории философии является мысль, которая находится у себя и вместе с тем охватывает универсум, превращает его в интеллектуальный мир»⁴.

Таким образом, мы вот уже почти два века находимся в ситуации конца философии, мир отныне – это только текст⁵. Что могут означать для нас эти слова: конец философии – тем более что все это время существуют люди, называющие себя философами, которые пишут книги, относимые читателями к философским?

Действительно, что бы ни говорили постгегелевские философии, они все составляют пеструю мозаику того, что Гегель назвал «интеллектуальным миром». Дух в своей завершающей стадии осознал тождественность бытия и мышления, и с тех пор мир неуклонно превращается в текст (то есть «интеллектуальный мир») (может быть, иррациональный, противоречивый, материалистичный, но текст, дискурс, который мы можем или не можем понять). Это тем более фатально, что гегелевскую систему практически невозможно критиковать: из тотальности гегелевской системы все антигегелевские системы являются максимум *ее отрицанием, негацией*, то есть моментом диалектического развития, тем самым парадоксальным образом подчиняясь ее же логике развития, они своим отрицанием лишь подтверждают ее правоту и завершающий тотальный характер. Они, полагая, что «балласт гегелевской очевидности сброшен, на самом деле, не зная этого, не видя ее, остаются в ее власти»⁶.

Определенную ситуацию «конца философии» намечают многие философы, начиная со второй половины XIX века. «Это было время презрения к философии, когда можно было прослыть неумным и отсталым, если заниматься ею и видеть в ней нечто большее, чем полную фантазии определенную душевную потребность предаваться игре представлений, свойственной каждому народу и каж-

дому времени, искать в которой научные общезначимые истины – глупое, безуспешное занятие. Тем не менее историческое изучение этих стремлений человеческого духа считалось тогда все-таки предметом, достойным научной работы. Чем бесплоднее была сама философия, тем более расцветала ее история. В академической и литературной жизни того времени история философии заняла необычайно большое место»⁷, – писал Вильгельм Виндельбанд, характеризуя роль философии в духовной жизни Германии того времени. К. Ясперс также вполне определенно говорит о кризисе философии после Гегеля: «Уже с середины девятнадцатого столетия проступает сознание конца и вопрос, как в этих условиях еще возможна философия. Непрерывность новой философии в западных странах, профессорская философия в Германии, которая исторически поддерживала великое наследие, не могли скрыть того, что наступил конец той формы, в которой в последние тысячелетия и до сих пор являла себя философия»⁸.

Но тогда имеет ли еще смысл философия в современной ситуации? Ответ кроется в самой философии Гегеля: история философии, по Гегелю, есть история *работы мысли*, поэтому именно мысль надо исследовать на предмет дальнейшей возможности философии. К этому обращается и Хайдеггер, считая, что «издалека обусловленный и неудержимый распад философии вовсе еще не обязательно конец мышления... Необходимо, чтобы мы оказались в виду дела мысли и подготовили себя к тому, чтобы дать мысли как обусловленной своим делом измениться»⁹. Требуется какой-то решительный шаг, чтобы не идти на поводу гегелевской системы, а творчески, мысляще подойти к проблеме истории философии и тем самым позволить осуществиться «делу мысли». Иначе мы оказываемся лишенными любой философской мысли, будь то гегелевская (так как она требует от нас собственной *работы мысли*), так и негегелевской (так как мы находимся в плену гегелевского дискурса). Ж. Батай, «невоздержанный гегельянец», по выражению Деррида, сравнивает эту ситуацию с очевидностью, которую тяжело перенести. И эта непереносимая очевидность требует от нас какого-то решительного шага.



Если извне нельзя преодолеть гегелевскую философию и тем самым вернуть смысл философии вообще, то надо попытаться это сделать, пересмотрев основания гегелевского дискурса. Залогом же обретения смысла в философии Гегеля является момент *негации*, *риска* опосредования антитезисом, когда тезис сталкивается с собственной противоположностью, рискует собственным существованием ради обретения своей истины в моменте синтеза. «...Только риском жизнью подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно *непосредственно* выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом, – то, что оно есть только чистое *для-себя-бытие*»¹⁰.

Проблема, однако, в том, что момент негации для Гегеля – это только переходный момент к *бытию-в-себе-и-для-себя*, которое, в свою очередь, станет новым тезисом. Таким образом, философия Гегеля, постулируя необходимость риска, негативности, на деле имеет в виду новую идентичность. Гегель противопоставлял чистую и простую смерть, абсолютное отрицание, которое он называл *абстрактной негативностью*, негации сознания, которое упраздняет таким образом, что сохраняет и удерживает то, что упразднено, и которое тем самым выживает в деле становления-упразднения. Для диалектика Гегеля ценно то отрицание, которое, отрицая, тем не менее, сохраняет, что и производит *снятие* (*aufheben*). Именно такое отрицание является условием возможности развития, самосознания, смысла. Гегель слишком дорожит смыслом дискурса и общим ходом развития духа, чтобы полноценно *риснуть* ими, не надеясь ни на что.

Но будет ли это риском, если нам гарантирован результат, что происходит в ситуации снятия противоречия в диалектическом синтезе? Не будет ли это потерей духовной составляющей, объективированием, омертвлением духа, переходом в свое механизированное иное, когда мы ожидаем выполнения заранее известной схемы? По большому счету, в таком смысле риск существовал только до системы Гегеля. Негативность, становясь понятием, опосредуется, снимает свою ост-

роту. Гегель своей диалектической системой гарантировал результат, чем... уничтожил возможность риска и тем самым и смысла.

Именно это и подводит современную философию на грань смерти, которая заключается в невозможности более смысла, в *бессмысленности*. Эта бессмысленность складывается в ситуации гарантированности, избыточности смысла. Ничто не уничтожается абсолютным образом, все обладает хоть каким-то смыслом, и эта избыточность смысла приводит к исчезновению смысловых различий, что и есть бессмысленность.

Гегель, по большому счету, бежит от реального, актуального, непримиримого противоречия, абсолютного риска. Гарантированный диалектикой результат, заключенный в систему, уничтожил возможность риска, и это приводит к необходимости преодолеть гегельянство, выйти из-под его влияния, подвергнуть его негации.

Получается, что мы находимся в ситуации, когда философия требует обретения утраченного смысла, но для этого требуется выйти из-под власти гегелевского дискурса. Если простым отрицанием это сделать нельзя *извне*, то нужно *изнутри* самой философии Гегеля. Мы должны обратить ресурсы гегелевских *логоцентризма* и *рациоцентризма* против них же, разрушить «сон разума», по выражению Ж. Деррида, причем разрушить изнутри, «проведя ночь с разумом». Иначе простое пробуждение может оказаться новой уловкой разума, когда нам снится, что мы проснулись – как это происходит с попытками отрицать философию Гегеля, не выходящими за ее границы.

Философия должна подвергнуть себя риску – риску собственного несуществования, – чтобы обрести смысл. «Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем»¹¹. Эта рискованная негация для философии состоит в том, что является ее иным. Если философию еще Пифагор сравнивал с *теоретической*, т.е. созерцательной жизнью, то ее Иным является *опыт*.



Не понятие опыта, каким он выступает в целом спектре философий, а сам опыт, причем он должен не противопоставляться философии, а изнутри высвечивать ее смысл. Симптоматично в этом плане создание Жаком Деррида, Ж.-Л. Нанси и др. в 1974 г. философской коллекции «Философия в действии».

В.В. Бибахин фиксирует рискованную сущность мысли в следующих словах: «...она то, что может выйти из себя, всегда стать другим, – не смениться другим, а сама мысль станет *другим*. Мысль это то, что опасно вдруг, внезапно открывается другому»¹². Поскольку мышление является главным моментом в философии, сама философия всегда есть риск, маргинальность – стояние на краю. Философия маргинальна потому, что не может быть измерена мерилем всех остальных наук. Она говорит не о сущем, а о наших онтологических основаниях, о сущностных основаниях привычного нам мира. Философ ставит под вопрос обыденность, выявляя проблему там, где все вроде было надежно и привычно. Таким образом, в философии мы всегда рискуем очевидностью, само-собой понятностью ради смысла и истины. Рисуем здравым смыслом – как заметил Б. Рассел, если кто хочет быть философом, должен научиться не пугаться абсурдного. Поэтому, рискнув сущностью философии, поставив ее на кон, мы тем самым лишь будем соответствовать ее внутренней сущности.

О возможности и необходимости именно такой трактовки философии в ситуации ее конца говорит и Карл Ясперс: «Становится возможным экстремальное мышление (*ein Denken im Äußersten*), мышление, которое ставит все под вопрос, чтобы достичь глубочайшего первоисточка, мышление, которое сбрасывает все препоны, для того чтобы ... обрести свободный взгляд на экзистенцию, безусловное и современность»¹³.

Итак, каким образом вернуть философию в ситуацию риска из положения гарантированной бессмысленности? Первый вариант – через внутренний опыт, где мы рискуем нашим повседневным бытием. Это тот вариант ситуации риска, в которую попадает человек, решив радикально поставить себя под вопрос, не останавливаясь ни на каких

бы то ни было истине, интересах или результатах действия, – это *опыт-предел*, выражением которого являются работы А. Арто, Ж. Батая и М. Бланшо. Это радикально иной вариант негативности – в противовес работе негативности у Гегеля, когда производится смысл.

В ситуации, когда человек оказывается перед лицом конца истории, в том числе и философии, когда всеобщее реализовало все возможности, опыт-предел представляет собой не новое отрицание, которое бы ни к чему новому не привело бы – это опыт той «пустоты, что на краю всякой исполненности, опыт того, что имеет место вовне всего, когда все устраняет всякое вовне, того, чего остается достичь, когда все достигнуто, что остается узнать, когда все познано: самого недоступного, самого неизвестного»¹⁴.

Но как человек, добравшийся в своем действии до вершины, все время совершающий себя и все время совершенный, и все время повторяющий себя в дискурсе, мог бы не остановиться на достигнутом, не задержаться на этой достаточности и опять поставить себя под вопрос? Собственно говоря, он этого и не может. Батай делает странное с точки зрения привычной рациональности открытие: измерение возможности не есть единственное измерение человека.

Этот опыт-предел не есть новая возможность, которую изыскивает человек. «Человеку – каков он есть, каким он будет – принадлежит сущностный недостаток, изъян, откуда приходит к нему это право ставить себя всегда под вопрос»¹⁵ – то есть сущностная черта человека как раз и заключается в рискованности его бытия, когда он должен лицом к лицу столкнуться с невозможностью.

Если Гегель говорит о риске смерти, который перерабатывается в диалектическом движении посредством *труда* в смысл обретения самосознания, то Батай и Бланшо¹⁶ говорят об избыточности отрицания в человеке, которая не может быть опосредована трудом. Внутренний опыт – это способ утверждения радикального отрицания, которому уже нечего отрицать, так как все уже прошло опосредование диалектическим смыслообразованием. Даже в данной ситуации человек может отрицать, противопоставив гаранти-



рованному дискурсу парадокс внутреннего опыта. Мы не всегда замечаем такую неприручаемую негативность человека, загипнотизированные повседневностью, но именно она является источником того, что Батай назвал «внутренним опытом». Эта невозможность, которая неподконтрольна человеку, в отличие от возможности – она и составляет сущность радикального риска – «этот излишек пустоты, излишек «негативности», то излишествование, которое пребывает в нас как бесконечное сердце страсти мысли»¹⁷. Опыт-предел, таким образом, дает мысли новое начало, являясь недialeктическим утверждение, включающее в себя избыточность отрицания. «Опыт-предел, стало быть, есть опыт сам по себе: мысль, которая мыслит то, что не дается мысли! Мысль мыслит больше, чем может осмыслить, – в утверждении, которое утверждает больше того, что может утвердиться! Это больше есть опыт, утверждающий лишь избытком утверждения, утверждающий так, что ничего не утверждается, в конечном счете, ничего не утверждающий. Это утверждение, в котором все уклоняется и которое само уклоняется, уклоняется от единства»¹⁸.

Поэтому следует «не только попробовать вверить мысль случаю (что уже является редким даром), но самому ввериться единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается *выбросить кости* в игре, мысля единственно утверждающим образом на уровне чистого утверждения: утверждения внутреннего опыта»¹⁹. Внутреннего опыта, когда человек мышлением ставит под вопрос основы собственного существования без гарантии, что он найдет успокоительную истину.

Второй вариант – поставить на кон, рискнуть сущностью философии – выявление с помощью деконструкции внутренних границ мышления.

Деррида сравнивает завершение истории философии в гегелевском дискурсе с ситуацией, когда «философия, завершая себя, включает в себя, предваряет, чтобы удержать их возле себя, все фигуры своего иного, все формы и все ресурсы своего вовне... Кроме, может быть, некоего смеха»²⁰. Гегелевская философия завершает «сон разума» тем, что

вписывает в свою систему свое иное, свое отрицание, но не смех над собой. Смех внедискурсивен, он разрывает ткань гегелевского дискурса. Таким образом, *смех* – это и есть *риск, возможность абсолютного отрицания философии*. Точнее, одновременно отрицания и неотрицания, выводя нас за пределы гегелевской диалектики.

Это не значит, что смех здесь подразумевает несерьезное отношение к философии. Напротив, «рассмеяться над философией (над гегельянством) – такова на самом деле форма пробуждения – значит апеллировать к определенной «дисциплине», к определенному «методу медитации», признающему тропы философа, принимающему его игру, лукавящему с его уловками, мешающему его карты, позволяющему ему разворачивать его стратегию, усваивающему его тексты»²¹. Смех действителен, он разрушает статичность, гарантированность смысла, создавая возможность для его рождения, а это возможно, лишь хорошо прицелясь, хорошо зная, над чем смеешься. Смех – это улавливание принципиальной двойственности смысла, содержащийся в нем непримиримый раскол, сущностно, однако, связанный с самим дискурсом. Это экспликация тех точек дискурса, которые выявят его самоотрицание. Смех – это когда в противоречии нет логики, когда его нельзя опосредовать, это противоречие и непротиворечие одновременно. Эта иррациональная в каком-то смысле сторона смеха выражается в том, что мы никогда до конца не можем сказать, почему смеемся: все, что мы можем объяснить рационально, не смешно.

Такую стратегию отношения к философским текстам, реально могущую позволить освободиться от их власти, представляет собой деконструкция, сущностной чертой которой, по де Ману, как стратегии философского анализа является ирония: «Ирония появляется именно тогда, когда самосознание теряет над собой контроль... ирония – не фигура самосознания. Она – слом, вторжение, разрыв. Этот тот миг, когда теряет контроль не только автор, но вместе с ним и читатель»²². Это подлинная ситуация риска, когда рискуют все и всем, и прежде всего самим смыслом.



Избегая подвергать риску системность, момент снятия (*Aufhebung*) превращает ее в *раба* из диалектики раба и господина, обреченного на труд. Таким образом, самосознание духа – рабское самосознание. «...Лишь дух есть движение вперед, – пишет Гегель. Часто кажется, что он забыл и потерял себя; но внутренне противоположный самому себе, он есть внутренняя непрерывная работа. О нем можно сказать так, как Гамлет говорит о духе своего отца: “Хорошо работаешь, честный крот”»²³.

Работа, труд – вот что заменяет у Гегеля ситуацию подлинного риска. Деррида отмечает, что даже господин здесь по сути дела не рискует, а торгуется, когда он в результате своего риска обретает господство. Его риск *имеет смысл*. Но этот серьезный смысл и это отрицание оборачиваются комедией, когда независимость самосознания освобождается, закабалая себя, когда она вступает в *работу*, оборачиваясь самосознанием раба: «Рабство, стало быть, есть не что иное, как вожделение смысла: это *положение*, с которым сливается история философии; положение, определяющее работу смыслом смысла, а *technè* – развертыванием истины»²⁴.

Такой работе, *работе* мысли требуется противопоставить абсолютный риск, который не является вместе с тем *абстрактной негацией* (это бы нас вернуло в гегелевский дискурс). Гегелевскому понятию *господства* Деррида противопоставляет *суверенность*, понятие Ж. Батая, которое отличается от первого преимущественно тем, что суверенность должна пожертвовать именно господством, то есть представлением о каком-либо смысле риска смерти. Это риск без надежды, абсолютная растрата жизни без ожидания выгоды.

Ж. Деррида уточняет: следует говорить о риске не только жизни, но и серьезности смысла, ради чего стоило бы рисковать. Необходимо «как бы симулировать абсолютный риск и смеяться над этим симулякром»²⁵. С его точки зрения понятие *Aufhebung* смешно именно тем, что оно означает *«делачество»* дискурса, который, запыхавшись, пытается присвоить себе всю негативность, представить ставку на игру *инвестицией*, *погасить* абсолютную растрату, придать смысл смерти и

в то же время закрывает глаза на бездну бессмыслия, в которой черпаются и исчерпываются запасы смысла»²⁶.

Таким образом, смех может вернуть философию в ситуацию риска, который только и делает ее возможной, помещая в ситуацию невозможности. Еще Ф. Ницше объявил философию «веселой наукой», добавляя: «И – мне все еще смешно каждый Мастер, Кто сам себя не осмеял»²⁷. Тему смеха как адекватного измерения истины можно найти в совершенно различных традициях, например, в чань-буддизме или в творчестве Г. Майнринка, когда он замечает, что «торжественно говорят лишь тупицы. Тот, кто не способен в юморе видеть серьезное, тот также не способен юмористически воспринимать ложную серьезность, которую ханжа почитает за основу мужественности; такой обязательно станет жертвой фальшивой восторженности так называемых жизненных идеалов. Высшая мудрость кутается в шутовские одежды!»²⁸

Ситуацию конца философии можно истолковать как потерю смысла в ситуации его избытка. «Приходит время, – восклицает еще один представитель этого движения, ставящего философию в ситуацию принципиального риска, – Ж.-Л. Нанси, – когда уже не испытываешь ничего кроме гнева, кроме совершенной ярости против обилия речей, обилия текстов, чья забота лишь в том, чтобы привнести чуть больше смысла, запустить заново или усовершенствовать утонченную работу сигнификации. Вот почему, если я говорю здесь о рождении, то не стремлюсь придать ему вид очередного приращения смысла. Я, скорее, оставлю его, если такое возможно, как нехватку “смысла”, оно и “есть” нехватка»²⁹.

Отсутствие гарантированных решений, незыблемых сущностей, задающих координаты для всего сущего, предзаданность смысла – таковы характеристики этого рискованного «рождения в присутствии», которое никогда не является совершенным, но всегда только под знаком вопроса, самовычеркивающим: «Опыт, вот он: пребывать рожденным в зарождающееся присутствие смысла, только зарождающееся. Такова нужда, такова свобода опыта»³⁰.



Таким образом, мы оказываемся на границе философии, рискуем ее существованием вообще. Граница, на которой оказывается философия, – это научная *эпистема*, «функционирующая внутри системы основополагающих ограничений, концептуальных оппозиций, вне которых она становится неосуществимой»³¹. Таким образом, задача сводится не к тому, чтобы избавиться от этой модели, так как в таком случае философия станет невозможной, но «как можно строже соблюсти внутреннюю и упорядоченную игру этих философов или эпистемем, давая им скользить, без их искажения, вплоть до точки их иррелевантности, их исчерпания, их закрытия»³². Это значит, что философия должна постоянно оставаться в сфере абсолютного риска, игры со своим бытием, с языком, со смыслом. Проблема современной философии, таким образом, состоит в вопросе, «каким образом, исчерпав дискурс философии, вписать в лексику и синтаксис языка, нашего языка, который, впрочем, и был языком философии, то, что не укладывается в оппозиции концепций, над коими господствует эта всеобщая логика»³³.

Гегель с помощью истории философии дает определение самой философии, о-граничивает ее. Поэтому деконструируя гегелевский дискурс, в том числе связность и о-смысленность его историко-философского дискурса, мы приводим философию к краю ее гибели. А не стоит ли она уже там, отворачиваясь от пропасти? Быть может, это рискованное деконструирующее движение состоит только в том, чтобы, сохраняя все существенные моменты, показать философии ее место? «Будущее можно предчувствовать лишь как некую абсолютную опасность. Ведь оно полностью порывает со сложившимися нормами, и потому оно может явить себя, *показать* себя лишь в чудовищном облике»³⁴.

Это то невозможное существование философии, что только и может обеспечить ее жизнь. И если Гегель рассматривает диалектику возможного и необходимого, то сейчас судьба философии состоит в том, что *невозможное стало необходимым*.

Примечания

- ¹ Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.384.
- ² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 2001. Кн.3. С.571.
- ³ Там же. С.570.
- ⁴ Там же. С.566.
- ⁵ Напр., у Ж. Деррида: «Внетекстовой реальности вообще не существует» – «Il n'y a pas de hors-texte» (Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С.313).
- ⁶ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. СПб., 1994. С.135.
- ⁷ Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993. С.66.
- ⁸ Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С.140.
- ⁹ Хайдеггер М. Гегель и греки. С.381.
- ¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1999. С.102.
- ¹¹ Там же. С.17.
- ¹² Бибахин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С.12.
- ¹³ Ясперс К. Указ. соч. С.140.
- ¹⁴ Бланио М. Опыт-предел // Танатография эроса. С.69.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Впрочем, мысль эта идет еще от Кожева, когда он говорит о негативности как сущности человеческого.
- ¹⁷ Бланио М. Указ. соч. С.72.
- ¹⁸ Там же. С.74.
- ¹⁹ Там же. С.75.
- ²⁰ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство. С.136.
- ²¹ Там же.
- ²² Moynihan R. Interview with Paul de Man // Yale Review. 1984. Vol.73, № 4. P.580.
- ²³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. С.567.
- ²⁴ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство. С.150.
- ²⁵ Там же. С.143.
- ²⁶ Там же. С.143–144.
- ²⁷ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.1. С.491.
- ²⁸ Майнригк Г. Избранное: В 2 т. Киев, 1994. Т.2. С.304–305.
- ²⁹ Нанси Ж.-Л. Рождение в присутствии // Комментарии. 1996. №9. С.210.
- ³⁰ Там же. С.209.
- ³¹ Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С.14.
- ³² Там же.
- ³³ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство. С.137.
- ³⁴ Деррида Ж. О грамматологии. С.118.