

О Даре:

Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом

МОДЕРАТОР РИЧАРД КЕРНИ

Вводные замечания

Майкл Скэнлон. Университет Виллановы — это августинианский¹ университет, а я знаю любовь Жака Деррида к Августину. Поэтому в порядке введения к сегодняшнему круглому столу я хотел бы сказать пару слов об Августине и даре. Одним из любимых имен, которыми Августин надеял Дух, Святой Дух, Дух Божий, Дух Христа, было выражение «Дар Божий», *donum Dei*. Августин замечательно выразил это: «Бог дает много даров, но *Deus est qui Deum dat*» («Бог есть Тот, Кто дает Бога»). Величайший дар Бога, тот Божий дар, который мы называем спасением, есть не что иное, как Бог. Я оставляю эту тему глубокомыслию Жака Деррида. Благодарю всех, участников дискуссии и аудиторию, за их присутствие.

Ричард Керни. Для меня большая честь находиться здесь, особенно в присутствии Жака Деррида и Жан-Люка Мариона. Я смущен, поскольку мне предстоит модерировать этот диалог, но я сделаю все, чтобы выполнить это. Я считаю свою роль вспомогательной; это роль — если использовать выражение Кьеркегора, которое любит цитировать Джон Капуто² — вспомогательного клерка, находящегося на заднем плане за собеседниками, чтобы в нужный момент вмешаться — дополнить, перевести или выступить посредником. Другая метафора, которой я бы воспользовался, если выбирать из слов, циркулировавших здесь последние пару дней, — это метафора духа (*ne* святого, без сомнения), являющегося в присутствии отца и сына, во время диалога, длящегося 15–20 лет. Жак Деррида, как известно большинству из вас, был учителем Жан-Люка Мариона в парижской Эколь Нормаль Сьюперьер. С той поры они успели обменяться мнениями в нескольких важных текстах, в первую очередь на темы отрица-

¹ Курируемый орденом августинианцев. Назван в честь св. Фомы из Вильянуэвы, испанского проповедника и мистика XVI в.

² Джон Д. Капуто (Saruto) — проф. Сиракузского ун-та (США), основатель так называемой слабой теологии.

тельного богословия. Полагаю, что в порядке подготовки к дискуссии по этой теме, вновь разворачивающейся после появления два дня назад статьи Жан-Люка Мариона, самое время обратиться к этому вопросу.

В прошлом году в Ольстере мы следили за попытками посредничать между юнионистами и националистами, когда стороны не желали даже находиться в одном помещении. Поэтому нам пришлось проводить так называемые сближающие переговоры, когда посредники салятся с одной группой и те излагают им то, что думают, а потом посредники идут в соседнюю комнату и говорят с другой группой и т.д., туда сюда. И конечная задача таких диалогов, исключительно трудоемких, состояла в том, чтобы «навести мосты». Если мне сегодня удастся сыграть конструктивную роль, она будет состоять в попытке двигаться в противоположном направлении: зафиксировать расхождения между участниками дискуссии, которые (уверен, что они меня в этом поддержат) в значительной мере согласны по многим философским вопросам. У нас слишком мало времени сегодня, чтобы говорить о том, с чем мы согласны, по крайней мере, чтобы начинать с этого, хотя я надеюсь, что мы закончим тем, что совместим до какой-то степени горизонты. И чтобы это совмещение не было поспешным, чтобы оно было не слишком мотивировано вежливостью или миролюбием, я предлагаю на первый час исключить из употребления слово «согласен», а по прошествии часа начать стремиться к согласию.

Итак, я предлагаю приступить к охоте на зверя, носящего сегодня имя «дар», и, не совершая над ним неподобающего насилия, уложить его, расчленив, а затем попытаться вновь собрать. Здесь нужна герменевтическая острота зрения. Прошлым вечером Жан-Люк Марион закончил разговор словом «деноминация», а Жак Деррида упрекнул его за это. Одно из значений слова «деноминация», не проявившееся в этой дискуссии, — отклонение, разделение, дифференциация, различение; в этом смысле мы говорим о деноминационных школах — католических, протестантских, иудейских и т.п. Поскольку двумя основными темами этой конференции являются «дар» и «религия», я полагаю, будет разумным попросить наших собеседников обозначить деноминационный характер их дискурсов в отношении дара. Насколько я понимаю, Жак Деррида выступает в этом диспуте как деконструктор квазиатеистического, квазиюдейского толка, а Жан-Люк Марион — как феноменолог гиперхристианского, гиперкатолического толка. Приставку *général* я употребляю в том смысле, в каком она была предложена вчера вечером Жан-Люком. Большинство из вас знают о работах Жака Деррида последнего десятилетия, посвященных дару, поскольку большая часть текстов переведена на английский — «Давать время», «Дар смерти» и, разумеется, его недавние работы о гостеприимстве. Вкладом Жан-Люка Мариона в эту дискуссию являются две его важных работы — «Редукция и данность» (*Réduction et donation*³) и «Дан-

³ Marion J.-L. *Réduction et donation*. — Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

ное сущее» (*Étant donné*⁴); «Редукция и данность» недавно стала доступной на английском.

Я бы хотел начать с того, чтобы попросить Жан-Люка Мариона положить карты на стол в отношении специфически религиозной и теологической природы дара, давания и данности, особенно в аспекте дающего созерцания и насыщенного феномена. Я попросил бы Жан-Люка сделать вместе с нами несколько шагов по пути построения этих понятий — давания, дара и данности, — прежде чем я попрошу Жака Деррида ответить.

Жан-Люк Марион. Спасибо. Что ж, я разочарую вас, сказав, что как раз сейчас, на данном этапе моей работы, меня не интересуют дар и его религиозный смысл.

Керни. Хорошее начало! Отлично. Ваша очередь, профессор Жак Деррида. (*Смех.*)

Жак Деррида. Я говорил вам, что это будет непредсказуемо.

Марион. На самом деле, дар меня интересовал, когда я писал на богословские темы, 10 или даже больше лет тому назад. Но ко времени «Редукции и данности» вопрос о даре претерпел для меня глубокое изменение, вследствие того, что в феноменологии была открыта тема данности, *Gegebenheit*. При этом под феноменологией я понимаю Гуссерля, а под Гуссерлем — раннего Гуссерля, Гуссерля «Логических исследований». Согласно ему, феномен наиболее точно и глубоко определяется как «бытие данным», по-немецки *Gegebensein*. Кратко можно сказать, и об этом напомнило обсуждение книги Жака Деррида «Голос и феномен»⁵, что для Гуссерля, основывавшегося на традиционном определении феномена, восходящем к Канту, феномен возникает из синтеза или соединения двух разных компонентов: с одной стороны созерцания, с другой — интенции — интенциональности, понятия, означения. Я осознал тогда, что Гуссерль не просто усвоил Кантово представление о созерцании — что его философская роль состоит в том, чтобы давать, и что оно заслуживает быть названо дающим созерцанием, — но что он выдвинул довольно дерзкое утверждение: значение как таковое должно быть дано, более того, сущности, *логические* сущности, истинность и т.д. также должны быть даны. Всё, не только созерцание, суть *gegeben* (дано) или может быть *gegeben*, или, по меньшей мере, можно спросить относительно всякого значения, *gegeben* оно или нет.

После этого я попытался заново рассмотреть некоторые важнейшие проблемы, встававшие в истории феноменологии, главным обра-

⁴ Marion J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* — Paris: PUF, Épiméthée, 1997.

⁵ Деррида Ж. *Голос и феномен.* — СПб.: Алетейя, 1999.

зом между Гуссерлем и Хайдеггером; меня интересовало, можно ли переосмыслить феноменологию как таковую, представив ее наукой о данности. Оказалось, что можно двигаться и в этом направлении. Не буду это подробно объяснять, но многим из вас, к примеру, хорошо знакомо завораживающее учение (я пытаюсь использовать его как понятие) об *es gibt* (дается, дано, имеет место), или, в моем переводе, *cela donne*, у Хайдеггера. Других феноменологов — Левинаса, к примеру, и Жака Деррида, и Мишеля Анри — интересует, что феномен нельзя рассматривать как то, что есть всегда и исключительно либо как предмет (такова в первом приближении позиция Канта и в какой-то мере Гуссерля), либо как бытие (такова, в главном, позиция Хайдеггера). Скорее, в качестве *gegeben*, данного, может выступать нечто более первичное, бедное, подлежащее, пожалуй, сущностное (если сущность — подходящее для данного случая слово, в чем я сомневаюсь). Я хотел бы подчеркнуть это. Чего достигла феноменология с того времени, как она вышла (у Хайдеггера) на «путь мысли», *Denkweg* — если рассматривать величайших феноменологов — Гадамера, Рикёра, Левинаса, Мишеля Анри и других? Их интересуют некие весьма странные феномены, странные в том отношении, что про них нельзя сказать, что они есть. К примеру, для Левинаса вполне ясно и очевидно, что о другом нельзя сказать, что он есть. Описывать другого — значит не говорить о бытии, и напротив, утверждение бытия другого лишает нас доступа к его феномену. Таким образом, они фактически описывают новые феномены — самовоздействие плоти, этику другого, историческое событие, нарратив, *différence* и т. д., феномены, про которые нельзя говорить, что они суть предметы и вообще нельзя говорить, что они суть. Разумеется, можно сказать, что другой есть, но само это слово — «есть» — его не описывает. Чтобы описывать такие феномены конкретно и точно, нам нужно видеть их по-другому. Моя догадка состоит в том, что конечная суть, определенность (*determination*) феномена состоит не в том, чтобы быть, а в том, чтобы являться как *данное*.

И если все, что является, пришло к нам как данное, одна из важнейших, определяющих характеристик феномена есть то, что это — событие, которое определенным образом случается. То, что нечто случилось, понуждает нас видеть, что случающийся феномен случается в качестве данного, если хотите, данного только сознанию, данного мне, но в конечном счете всегда данного. Таким образом, именно данность задает. Мне потребовалось какое-то время, чтобы осознать эту феноменологическую детерминацию. И, конечно же, отталкиваясь от этой феноменологической детерминации, мы получаем возможность вернуться к некоторым типам феноменов, выражаемых, объясняемых, используемых, производимых — если и не производимых, то задействуемых — тем, что мы именуем религиозным опытом. Эти феномены представляются данными по преимуществу. Евхаристия, к примеру, Слово, которое дано, прощение, жизнь в Духе, даваемая в таинствах, и тому подобное — всё это требует описания в качестве данного. Предметы, о которых идет речь в богословии, могут выступать в каче-

стве феноменов, поскольку они, по меньшей мере, имеют нечто общее со всеми другими феноменами — то, что они в той или иной степени являются себя как данные. И моя задача состоит в том, чтобы попытаться объяснить, что следует из того, что феномены не могут являться иначе, как данные мне. Иными словами, всякая ли данная вещь является себя как феномен? Этот момент не следует путать с другим: всё, что является, должно являться как данное. Таким образом, я хочу сосредоточить свое внимание в первую очередь на феноменологической мере данности. В этом случае, и мы, я надеюсь, в этом позднее убедимся, мы могли бы задаться вопросом, почему и в какой мере некоторые феномены являются себя как более данные, или данные в большей и высшей степени, чем другие, и могли бы назвать их парадоксальными или насыщенными феноменами.

Керни. Спасибо, Жан-Люк. В связи с таким начальным заявлением, Жак, признаете ли вы, что есть такая вещь, как религиозная данность? Признаете ли вы существование насыщенного феномена, божественного происхождения, представляющего нечто большее, чем язык?

Деррида. В отличие от Жан-Люка я интересуюсь христианством и даром в христианском смысле слова, и мне было бы интересно извлечь из этого какие-то выводы. Но вначале я скажу о том, как я счастлив и горд, что дискутирую с Жан-Люком Марионом. Вы вспоминаете как нечто данное, что когда-то давно он был моим студентом. Если я скажу, что он, к счастью, не был моим студентом или, к несчастью, не был моим студентом, то данное, данность, тот факт, что он учился в Эколь Нормаль Сюперьер, когда я там преподавал, станет проблемой. К несчастью, он не был моим студентом, хотя и учился в Эколь Нормаль Сюперьер. Поэтому-то он и написал такую важную работу, оригинальную, и это счастье, что он не был моим студентом, поскольку мы расходимся по ряду существенных вопросов. Так была ли данность Жан-Люка Мариона как студента даром? Это — проблема. И я начну с этого различения.

Прежде чем мы перейдем к другим пунктам, я попытаюсь говорить так, как если бы не предполагалось знание текстов, стоящих за нашим диспутом, чтобы достичь максимально возможной ясности. Я имею в виду то, о чем вы только что напомнили. Я не уверен в том, что между использованием *Gegebenheit* в феноменологии и проблемой, которую мы собираемся обсуждать — проблемой дара, существует семантическое родство. Я не уверен, что, когда Гуссерль говорит, обстоятельно и постоянно, о том, что дано созерцанию, эта данность, эта *Gegebenheit* состоит в какой-то очевидной и понятной связи с даром, с данностью в качестве дара. Вполне может быть, что предмет нашего обсуждения, дар, не однороден с *Gegebenheit*. Такова одна из проблем относительно связи с феноменологией. Я еще вернусь к этому.

Далее, для меня проблематично и то, как вы перешли от *Gegebenheit* в феноменологии к *es gibt* у Хайдеггера. То, что Хайдеггер понимает под

Gabe (дар) в *es gibt*, отличается от интуитивной *Gegebenheit*. Когда Гуссерль говорит *Gegebenheit* и когда феноменологи в широком смысле слова говорят *Gegebenheit*, т. е. что нечто дается, речь идет всего-навсего о пассивности созерцания. Нечто имеет место. Мы нечто имеем, с чем-то сталкиваемся. Это есть, но это не есть дар. Таким образом, один из моих первых вопросов: вправе ли мы прямо переходить от феноменологического понятия *Gegebenheit*, данности, к проблеме дара, которую мы собираемся обсуждать?

Далее, то, что сделает нашу дискуссию интересной и в то же время трудной, и, надеюсь, бесконечной, связано не с разногласиями между нами, а со своего рода хиазмом. «Данное сущее» — мощная книга с прекрасным названием. Жан-Люк Марион — гений названий. «Бог без бытия» (*Dieu sans l'être*⁶) — это верх мастерства как название. Не уверен, что в переводе сохраняется то, что мне кажется очень интересным в этом названии: здесь не только Бог «без бытия», но и Бог «без бытия Богом». Мы сталкиваемся с вопросом об имени, об имени «Бог». Мы еще не раз вернемся к этому вопросу. *Donum dei* (Дар Божий). Я вернусь к этому вопросу. Я интересуюсь христианским богословием, хотя я в этом полный невежда. Но я знаю, что это тот вопрос, который будет предметом нашей дискуссии. Что заключено в имени? Мы будем обсуждать имя «дар» и имя «Бог». И прошлым вечером мы начали это. Прочтя эту мощную книгу, я попытаюсь кратко ответить на вопрос: что за хиазм содержится в ее названии, которое на английский можно перевести как «Being given». Это правильный перевод? «Данное сущее»: я хочу воздать хвалу прекрасному в этом названии: «Бытие как даваемое бытие». Я здесь, чтобы воздать хвалу гению Жан-Люка Мариона. Но он как бы хочет освободить дар и данность от бытия. Мы вернемся к этому. Хиазм, обнаруженный мною в этой книге состоит, если можно выразить это схематически, в следующем: Жан-Люк Марион прекрасно суммировал то, что я говорил о даре в «Давать время»⁷, обо всех апориях, невозможностях. Как только дар, не *Gegebenheit*, а дар, опознается как дар, получает смысл дара, он тут же перестает быть даром. Как только получатель дара узнает, что это дар, он благодарит дарителя и тем самым уничтожает дарение. Как только даритель осознает факт дарения, он сам благодарит себя и опять-таки уничтожает дарение, возвращая его в круг, круг экономического обмена. И я хочу воспроизвести свой текст и настоять на том, что нечто представляется мне невозможным: чтобы дар выступил в качестве такового и при этом остался даром, выступил как дар со стороны дарителя и со стороны получателя дара, настоять на невозможности того, чтобы дар присутствовал, был сущим как присутствующим. Я, таким образом, разрываю связь между даром и присутствием. Жан-Люк прекрасно воспроизводит этот ход рассуждений, но затем он говорит, что все эти предполагаемые

⁶ Marion J.-L. Dieu sans l'être. Hors texte. — Paris: Communio / Fayard, 1982.

⁷ Derrida J. Donner le temps. 1. La fausse monnaie. — Paris: Galilée, 1991.

возражения или препятствия, которые я выдвинул против дара, не останавливают нас, так сказать, не закрывают нам доступ к дару или феноменологии дара, а, напротив, оказываются трамплином для феноменолога.

Итак, до этого места мы солидарны. Мы расходимся, если расходимся, в том, что на следующем шаге Жан-Люк говорит, что я проблематизировал дар, поместив его в экономические рамки, в контекст онтологии и экономики, в круг обмена, так, как это делал Мосс, и что нам нужно высвободить дар из этого контекста — обмена и экономики.

Вот с этим я согласиться не могу. Я сделал прямо противоположное. Я пытался сместить проблематику дара, изъять ее из контекста экономического обращения, обмена, но при этом из того, что дар не может восприниматься и замышляться в качестве такового, я вовсе не делал заключения о его абсолютной невозможности. Максимально кратко мое утверждение звучит так: дар не может являть себя в качестве такового. Таким образом, дар не существует как таковой, если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой. Итак, дар не существует и не являет себя как таковой; невозможно, чтобы дар существовал и являл себя таковым. Но я никогда не делал вывода, что дара вообще нет.

Далее я утверждаю, что если дар имеет место, то через эту невозможность он должен быть опытом этой невозможности и должен являть себя как невозможный. Событие, именуемое даром, полностью чужеродно теоретической идентификации, феноменологической идентификации. В этом пункте мы расходимся. Дар абсолютно чужд горизонту экономики, онтологии, знания, констатирующих утверждений и теоретических определений и суждений. Но это вовсе не означает, что я отказываюсь рассматривать дар — то, что называют даром, — в экономическом контексте и даже в христианском дискурсе. В «Даре смерти»⁸ я пытаюсь показать, как в некоторых христианских текстах работает экономика, как в них работает экономическая аксиоматика. И я пытаюсь это объяснить и показать, для того чтобы имел место этот так называемый круг, круговорот экономического обращения, чтобы он начался, был приведен в движение, должно иметь место движение, толчок, желание — как бы мы это ни назвали, — мысль о даре, которая не исчерпывалась бы феноменологической детерминацией, теоретической детерминацией, научной детерминацией, экономикой. Я хотел бы избежать и полемики, и слишком легко достигнутого согласия. Мне бы хотелось, чтобы мы открыли какую-то новую перспективу. Как мне представляется, этот вопрос о даре вынуждает нас вернуться, хотя и в несколько ином ключе, к тому, например, знаменитому различению, которое делал Кант между знанием и мышлением. Я утверждаю, я настаиваю, что дар как таковой не может быть познан; как только вы познаете его, вы его разрушаете. Поэтому-то дар как таковой не существует. Я настаиваю на словосочетании «как таковой» и не замедлю объяс-

⁸ *Derrida J. Donner la mort. — Paris: Galilée, 1992.*

нить, почему. Дар как таковой не может быть предметом знания, но о нем можно мыслить. Мы можем мыслить о том, чего не знаем. Возможно, «мышление» — не совсем верное слово. Но есть нечто сверх знания, некий избыток. Нас с даром связывает отношение, выходящее за рамки круга, экономического обмена, и за рамки теоретической и феноменологической детерминации. Вот это-то мышление, этот избыток меня интересует. Именно он, этот избыток приводит круг в движение. Почему существует экономика? Почему имеет место обмен, в смысле Марселя Мосса? Почему делаются ответные подарки, да еще с отсрочкой? Откуда идет этот круговорот? Я никогда не говорил — это недоразумение, постоянно воспроизводящееся во Франции, — что нет такой вещи, как дар. Нет, я говорил прямо противоположное. При каких условиях мы можем говорить, что имеет место дар, если мы не можем задать его теоретически, феноменологически? Мой ответ: через опыт невозможности, т. е. его возможность возможна как невозможность. Я еще вернусь к этому.

Еще одно различие, и на этом я прервусь, возникает в связи с вопросом о даре как о живой нити. Это не только различие между знанием и мышлением, но и различие между знанием и деланием или между знанием и событием. Событие как таковое, как и дар, не может быть познано как событие, как наличное событие и на том же основании. Это еще одно проявление различия между знанием и деланием. Дар есть нечто, что делается в неведении о том, что делается, в неведении о том, кто дарит, кого одаривают и т. д.

Ну и последнее соображение, конечно же, о феноменологии. Возможное разногласие между нами связано с тем, что Жан-Люк Марион, оставив меня на обочине, суммировав мою позицию, говорит: «Он мыслит дар в контексте экономики». Вот это, по-моему, неверно. Марион пытается представить дар (который я опять-таки отличаю от *Gegebenheit*) феноменологически. Но я сомневаюсь в том, что возможна феноменология дара. Именно в этом заключается мой тезис. Возможно, я неправ, но утверждаемое мною не полная бессмыслица, я оспариваю именно это — возможность феноменологии дара. Я, конечно, понимаю, что у Жан-Люка Мариона своя концепция феноменологии. Но он не вправе пользоваться какой бы то ни было феноменологией, не удержав, по меньшей мере, некоторых аксиом того, что именуется феноменологией — феномена, феноменальности, обнаружения, смысла, созерцания, если не созерцания, то, по крайней мере, надежды на созерцание и т. д. То, что я говорю, не направлено против феноменологии. Это не направлено против религии или против *Donum Dei*. Я пытаюсь мыслить возможность этой невозможности, но из позиции, которая не находится внутри того, о чем я мыслю. Здесь я прервусь.

Керни. Спасибо. Могу ли я попытаться сформулировать то, что Жак сейчас сказал вам, Жан-Люк, в двух кратких тезисах. Во-первых, Жак указал на возможное расхождение между вами в интерпретации феноменоло-

гии дара, и вы, наверно, захотите что-то сказать — надеюсь, не слишком много — по этому вопросу. Во-вторых, я бы предложил перейти от этого возможного разногласия относительно феноменологии дара к более значительному расхождению между вами — относительно богословия дара. Существует ли христианская философия дара?

Марион. Прежде всего кратко по техническим вопросам. Я не согласен с вами в том, что данность, *Gegebenheit*, у Гуссерля сводится к созерцанию. Могу привести некоторые тексты и настаиваю на этом. У него даются даже значения, без созерцания. Он явно признает логическую данность⁹.

Деррида. Знаете, я, пожалуй, соглашусь с вами. Вопрос в том, что есть дар?

Марион. Это важный вопрос, я согласен. Поль Рикёр задавал мне тот же вопрос и выдвигал то же возражение, которое я могу резюмировать следующим образом: данность в феноменологическом смысле слова и дар связывает только игра слов. Я пытался показать, что это не так, поскольку принять это как исходный пункт — значит обеднить и тему дара, и тему данности. Поясню это. Я мыслю дар как нечто, простирающееся до самых отдаленных пределов, нечто такое, что следует описывать и мыслить, не объяснять и не понимать, а только мыслить — и весьма радикальным образом. Я полагаю, что для того чтобы описать дар, если таковое возможно, может оказаться необходимым, чтобы мы впервые открыли новый горизонт, более широкий, чем горизонты объективности и бытия, — горизонт данности. Обратившись к вопросу о даре, а именно к этому вопросу мы намерены вернуться, мы сможем убедиться, что целый ряд феноменов может быть сразу объяснен в логике дара — проблема, которую несколько по-иному рассматривали Мосс и другие. На самом деле это ни в коей мере не частная проблема на периферии мейнстрима, поскольку в ее контексте много других феноменов неожиданно являются себя как дары или как само-данности, даже если до того нам и в голову не приходило, что они могут выступить как данные. Таким образом, похоже, что в данности заключены секрет и забытый конечный смысл дара. В этом вопросе я не согласен ни с Полем Рикёром, ни с Жаком Деррида.

Но вернемся к самой проблеме дара. Я говорил уже, что нам не удалось объяснить дар в силу того, что наш анализ оставался в горизонте экономики, и я пришел к заключению, что экономический горизонт делает дар невозможным, но при этом я не имел в виду вас. По-моему, я нигде не утверждал, что *вы* думали, что дар невозможен. Я, как и вы, полагаю, что, если мы хотим продвинуться в решении проблемы дара, мы должны оставить надежду на то, чтобы найти ему объяснение, на то, чтобы понять его как предмет. Вы к этому добавили бы, что мы должны

⁹ См. русский перевод: Гуссерль Э. Идея феноменологии. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. С. 177

отказаться и от описания. Что касается меня, то я исхожу из того, что мы можем описывать дар, не взирая на все, на первый взгляд неизбежно связанные с ним, очевидные апории экономического плана. Я расхожусь с вами и по ряду других моментов, но мы разделяем общее убеждение: мы не можем объяснить дар и не имеем к нему доступа, пока остаемся в горизонте экономики. Мне это показали, и я принимаю это без оговорок.

Однако следует задать еще один вопрос: можно ли описывать дар при серьезном отношении к тем апориям, относительно которых мы пришли к согласию? Если окажется, что да, это просто феноменология, поскольку феноменология и состоит прежде всего в том, чтобы видеть и описывать феномены. И в той мере, в какой такое описание возможно, следует, на мой взгляд, считать, что мы остаемся в области феноменологии.

Итак, как же можно описывать дар как феномен? Мой ответ — выскажу его в двух словах, поскольку он достаточно прост, — состоит в том, что, хотя в максимально абстрактном и общем смысле дар предполагает дающего, даримый предмет и получателя, мы можем, тем не менее, описывать дар, т. е., можно сказать, осуществленный феномен, перформатив дара, — вынося за скобки и не имея в виду по меньшей мере один, а иногда и два из этих трех составляющих дара. А в этом есть нечто новое: отсюда ясно, что дар управляется совершенно иными правилами, нежели теми, которые прилагаются к предмету или бытию.

Во-первых, вы, например, прекрасно можете описать вполне осуществившийся или отданный дар, не имея в виду получателя. Если, к примеру, вы оставляете нечто своему врагу; это отдается и у этого не будет для вас никакого получателя. Вы тем самым осуществляете анонимный акт дарения. Если мы даем деньги благотворительной организации, мы дарим, и это реальный дар, деньги, но этот дар уйдет ни к кому, по крайней мере, ни к кому-либо лично нам известному. Тем не менее мы осуществили акт дарения. Мы можем даже вообразить — и здесь возможно религиозное описание дара — что, к примеру, кто-то сейчас не знает, кому он дарит. Примером такой ситуации может служить Христос в эсхатологических притчах. Когда кто-то давал что-то бедным, он на самом деле давал это Христу, но до скончания мира он не мог представить себе, что это давалось Христу. Он, таким образом, отдавал свой дар анонимному получателю или даже получателю, реально отсутствующему. В этом примере эсхатологический статус получателя означает, что мы никогда не встретим его в этом мире. Это отсутствие получателя не препятствует описанию дара, но оно в какой-то мере дает возможность дару быть таковым. Дар является даром, милостью, именно потому, что на него нет отклика, ответа, встречной благодарности, и все это очевидно по той причине, что мы можем давать в отсутствии получателя.

Но мы можем вообразить дар без какого-либо дающего, такой акт дарения, который будет вполне осуществившимся. Возьмите пример наследства, когда дающего предположительно уже нет в этом мире и он, возможно, никогда не встречался с получателем и не знал его. Более того,

почему не представить себе ситуацию, когда мы не знаем, был ли вообще какой-нибудь даритель? Это очень хорошо описано в «Робинзоне Крузо», где герой находит нечто на песке, на пляже, оружие, например, что-нибудь в этом роде. Он спрашивает себя, дано ли это ему или нет? Стоит ли за этим какой-нибудь даритель или это простое везение? И на этот вопрос нет простого ответа. Но вопрос должен быть сначала поставлен, и это важно. Именно в горизонте этих отсутствий может появиться, если появляется, феномен дара. Так, из того, что дающий отсутствует, нельзя, разумеется, заключить, что он есть. Но это отсутствие означает, что мы можем спросить: есть ли дающий? — что уже помещает нас в горизонт данности. Мы без труда могли бы привести и другие примеры.

Теперь кратко рассмотрим последний случай, наиболее, на мой взгляд, поразительный: мы можем описать дар в ситуации, когда ничто, никакая вещь не дается. Ибо мы знаем такие случаи: когда мы дарим время, когда мы отдаем нашу жизнь, когда мы дарим смерть, мы, строго говоря, не даем никакой вещи. Задумайтесь вот над чем: когда кого-то наделяют властью, когда, например, президент Клинтон проходил инаугурацию в качестве президента США, получил ли он что-нибудь? Нет, ничего, кроме листка бумаги, рукопожатия или секретного номера для получения какой-то военной информации.

Керни. Могу ли я здесь вмешаться — я не займу много времени (у нас осталось около часа). Вы привели ряд очень удачных примеров: президент Клинтон, Робинзон Крузо, Писание. Но я рискну предположить, что в вашем анализе феноменологии дара как даваемого (donation) есть пример насыщенного феномена, имеющий преимущественное значение. Это — откровение.

Марион. Попытаюсь ответить. Да, я думаю, что в горизонте феноменологии данности существует возможность описания того, что я назвал бы пустой и всего лишь возможной фигурой откровения; как возможность она имеет смысл внутри феноменологии. Я полагаю, что откровение — для меня это, разумеется, откровение Христа, но и любое откровение, если что-то еще претендует на то, чтобы быть откровением — может обрести феноменологический статус наряду с другими феноменами. В этом смысле различие между областью философии и областью богословия, «границы» между ними в значении Канта и Фихте, могут быть до некоторой степени преодолены. Давайте продолжим, используя тот же мой пример. Дар не всегда подразумевает, что нечто дается. И это верно не только в повседневной жизни, но и в самых важных и значимых ситуациях жизни человека. Мы знаем, что, если дар действительно уникален, если это подлинное событие, если он не может быть повторен, то такой дар *не* есть нечто, что могло бы переходить от одного владельца к другому. Всякий подлинный акт дарения осуществляется без предметной составляющей. Когда мы дарим себя, свою жизнь, свое время, когда мы даем сло-

во, мы не только не даем никакой *вещи*, мы даем много большее. Вот в чем суть того, что я хочу сказать: мы можем таким образом описывать дар вне горизонта экономики, потому что появляются новые феноменологические правила. Например, дар или феномен как данность не имеет причины и не нуждается в таковой. Было бы нелепо спрашивать, в чем причина дара, именно потому, что данность означает внезапное, непредсказуемое, ничем не обусловленное явление нового. И дар не может быть повторен как *тот же самый* дар. Таким образом, вместе с даром, чтобы предоставить дару возможность быть увиденным в его собственной логике, мы открываем для себя некий род феноменов, которые уже не могут быть описаны как предмет или сущее. Вот почему я согласен с Деррида в том, что надо выходить за пределы экономики, я не согласен с ним в другом: описать дар можно, но только весьма специфическим образом. Мы не можем составить такое описание, которое бы выносило за скобки один или даже два элемента так называемого экономического дара, если мы прежде того не имели практического опыта дарения в отсутствие получателя, в отсутствие дарителя или в отсутствие какого-либо передаваемого в этом акте предмета. Это, таким образом, не нейтральное описание: необходимо вовлечь себя в эту ситуацию, нужно самому осуществить акт дарения, чтобы мочь его описывать. И при этом я полагаю, что такое описание заходит много дальше, чем то описание дара, которое было дано Марселем Моссом. Дар, то есть феномен как данность, есть еще и, так сказать, особое измерение нашего опыта реальности, включая возможность откровения.

Керни. Я хотел бы зацепиться за последнюю фразу, в которой Жан-Люк, наконец, затрагивает связь между феноменологией дара и словом откровения. Я понимаю, что следовало бы подходить к этим вопросам не в лоб и постепенно, но учитывая ограничения времени и то, что это, строго говоря, не феноменологический семинар по проблеме данности, а конференция по проблемам религии и постмодерна, считаете ли вы, Жак, *осуществимой* феноменологию *религиозного* даяния? Считаете ли вы возможным, говоря словами Жан-Люка Мариона в «Метафизике и богословии», «рациональное мышление о Боге, о котором философия не может забыть, не утратив своего достоинства или даже возможности существования»?

Деррида. Но, задав мне этот вопрос, вы изменяете контекст обсуждения и даете мне основание отступить немного назад, а не отправляться от последней фразы, будь то его последняя фраза или ваша последняя фраза. Я постараюсь не обойти вашего вопроса, но хочу кое к чему вернуться.

Керни. Сдаюсь!

Деррида. Нет, нет. Не стоит загонять себя в слишком жесткие рамки. Дарение, которое ничего не дает, — вот, о чем я говорил. Что касается фено-

менологии, я попытаюсь ответить на вопрос. Раз вы соглашаетесь с тем, что дар, согласно логике, заключенной в самом этом имени «дар» (я еще вернусь к этому имени), не предполагает ни необходимого присутствия получателя или дарителя, ни самой передаваемой вещи, то я задаю следующий вопрос: что будет предметом такой феноменологии? Что будет описывать феноменологический анализ, если не опыт дарителя, опыт получателя, передаваемую в дар вещь или намерение? Как вы знаете, феноменологический анализ своим главным предметом имеет интенциональный опыт. Если же вы сэкономите на интенциональном опыте дарения, что останется феноменологии? Если у вас нет получателя дара, дарителя и передаваемой вещи, что остается для как такового? Позвольте мне процитировать то, что вы сказали как-то, подытожив мою проблематику. Вы сказали, что нам остается выйти за экономический горизонт обмена, чтобы проинтерпретировать дар *à partir* (исходя из) горизонта самого даяния. Что нам остается для описания, утверждаете вы, это даяние, не то, что отдается, а как таковое, *en tant que telle*. И далее вы добавляете, с щепетильностью, которую я хотел бы прокомментировать, — *si une telle en tant que telle convient encore*, если такое «как таковое» все же отвечает нашему запросу. Вот в этом и состоит мой вопрос. Я полагаю, что феноменология, равно как и онтология, равно как и философия, предполагает *als Struktur*, «как таковое». Итак, с моей точки зрения, если событие дара исключает присутствие «как такового» — дарителя, получателя, передаваемой вещи, наличной вещи, намерения, что остается на «как таковое»? Вот в чем проблема.

Керни. Можно я прерву вас и попрошу Жан-Люка прокомментировать «как таковое», а потом мы продолжим?

Марион. Разумеется, вы не можете описать дар, у которого бы одновременно отсутствовали все три элемента. В этом случае не остается ничего, и нет ни «как такового», ни даже возможности ставить под вопрос данность. Я-то подчеркивал совершенно другое: что мы можем описывать феномен с двумя, а не с тремя элементами. Так, акт дарения может осуществиться при наличии дара, получателя, но без дарителя; или с дарителем, даром, но без получателя, или с дарителем, получателем, но в отсутствии передаваемой *вещи*. А если мы знаем все три составляющих, нет вопроса. Для меня интересно, что мы всегда можем отказаться от одной из них и, возможно, от двух, но тем не менее иметь настоящий и полный феномен. Даже в абстрактных случаях значение такого описания заключается в том, что мы получаем нечто, что может быть описано, хотя оно и не является ни предметом, ни сущим. Вы спрашиваете, почему я добавил это «как таковое». Потому что думал о вас и ваших ужасных критиках. Но поэтому же я добавил «если такое „как таковое“ все же отвечает данности».

Деррида. Спасибо. Это дар.

Марион. Конечный ответ мог бы звучать так: поскольку дар остается чем-то неоднозначным, то есть имеет две различные структуры, постольку возможно, что в этом случае не может быть ничего «как такового» и что, вероятно, это так с необходимостью. Потому что в ситуации, где имеет место сдвиг в определении феномена, как в том случае, когда нечто дается или получается без какой-либо причины, требования к феноменологическому смыслу «как такового», как они сформулированы в «Бытии и времени» Хайдеггера, уже не могут быть удовлетворены. Так что, я полагаю, в нашем случае «как такового» нет. Но не так-то легко найти такое место, которое могло бы быть описано как свободное от какого-либо «как такового».

Деррида. Конечно. Именно в этом и состоит моя проблема. Я думаю, то, что вы описываете...

Марион. Нет «как такового» в структуре, которая по определению открыта, не замкнута, которая не допускает никакой причины, никакого повторения и т. д., которая является исключительно в качестве события. Как великолепно сказал покойный Франсуа Фюре, мимоходом, в своем описании начального момента Первой мировой войны: «Чем более серьезные последствия влечет за собой какое-либо событие, тем труднее осмыслить его причины»¹⁰. Я бы даже добавил, что ни одно историческое событие не имеет достаточно определенной причины. Я думаю, что всякий раз, когда мы достигаем территории, так сказать, данного феномена, описанного не по законам экономики, а так, что в нем недостает одного или, возможно, двух существенных частей, в этот момент мы уже вступили в область, где беспричинное событие, нечто, является постольку, поскольку оно дается, поскольку оно дает себя.

Деррида. Вопрос в том, можете ли вы описывать само событие, как таковое, феноменологически. Вы говорите, что его нелегко достичь. И я говорю то же. Нелегко мыслить дар и описывать дар. Но то, что вы описываете феноменологически, даже если у нас есть дающий, но нет получателя, и так далее, то, что вы описываете под знаком феноменологического как такового, есть процесс разрушения дара.

Марион. Но «как таковое» — это не мои слова. Я-то утверждал, и именно в этой связи, что у нас нет права ставить вопрос о притязаниях на «как таковое».

Деррида. Так вы хотите разорвать связь между феноменологией и принципом «как такового»? Если вы сделаете это, это будет первой ересью в феноменологии. Феноменология без как такового!

¹⁰ Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. — М.: Ад Маргинем, 1998. С. 52.

Марион. Не первой в моем случае! Несколько лет тому назад я сказал Левинасу, что последний шаг к реальной феноменологии — отбросить понятие горизонта. Левинас ответил тотчас же: «Без горизонта нет феноменологии». Но имею смелость полагать, что он ошибался.

Деррида. Я тоже за то, чтобы не пользоваться понятием горизонта, но именно по этой причине, потому что я так говорю, я уже и не являюсь феноменологом. Я храню верность феноменологии, но там, где я соглашаюсь с необходимостью отбросить горизонт, я уже не феноменолог. Так что проблема остается: если вы отказываетесь от «как такового», что пользы вам в употреблении слова «феноменология»? В этом для меня проблема. Я не хочу забыть вопрос Ричарда об откровении. Я хотел бы говорить не о том, что делаю я, а о том, что делаете вы. Моя гипотеза относится к тому факту, что вы наделяете, одаряете слово *Gegebenheit* значением дара и это связано с тем — не назову это теологическим или религиозным, — что составляет глубочайшее устремление вашей мысли. Для вас все, что дано в феноменологическом смысле, *gegeben*, *donné*, *Gegebenheit*, все, что дано нам в восприятии, памяти, феноменологической перцепции, есть дар конечному созданию, в конце концов дар Божий. Это то, что обуславливает для вас возможность переопределить *Gegebenheit* как дар. По крайней мере, такова моя гипотеза и мой вопрос вам. Логика работы «Данное сущее» состоит для меня в том, чтобы реинтерпретировать как дар все, про что феноменолог или другой ученый говорит, что оно дано, есть данное, факт, нечто, с чем мы сталкиваемся в восприятии, данное моему созерцанию. Я воспринимаю это; это — данное. Я не производил этого. Я не создавал этого; это то, что Кант назвал бы *intuitus derivatus* (производное созерцание). *Конечный* субъект не творит своего предмета, он его получает, рецептивно. Рецептивность интерпретируется как специфическая ситуация тварного существа, твари, которая все существующее в мире получает как нечто сотворенное. И следовательно, это дар. Все есть дар. Не создаете ли вы этим возможность безграничного расширения смысла *Gegebenheit* и категории дара? Еще одно замечание. Я бы хотел вернуться к вопросу о событии и к тому, почему меня интересует дар.

В конце концов в нашей культуре присутствует слово «дар». Мы его получили; оно используется в западном лексиконе, западной культуре, религии, экономике и т.д. Я пытаюсь бороться с апориями, заключенными в этом наследии. Я пытаюсь учитывать то различие между знанием и мышлением, о котором только что говорил. Но в какой-то момент я готов отказаться от этого слова. Поскольку слово это внутренне противоречиво и в какой-то момент я готов от него отказаться. Я хотел бы понять, что такое событие дара и событие вообще. В «Данном времени» и других текстах я пытаюсь учесть, интерпретировать, антропотеологическое присвоение смысла дара как смысла события на бесосновном основании того, что я называю *khora*, бесосновном основании «наличествует», «име-

ет место», места имени места, которое предшествует и вполне безразлично к этой антропотеологизации, этой истории религий и откровений. То, что я говорю, не направлено против откровения, против религии. Я говорю, что без этой безразличной, не-дающей структуры пространства *khora*, того, что образует место для имени места, без этого вполне безразличного пространства, которое не *даёт* места тому, что *берёт* и имеет место, не было бы этого удивительного движения или желания давать, получать, присваивать, для *Ereignis* (события) как события и присвоения. Вот почему мне интересна религия. Я не имею ничего против религии, но я пытаюсь вернуться в то место или к тому обретению места, где событие как процесс присвоения невозможного дара становится возможным.

Еще немного об этом, поскольку речь, без сомнения, идет о событии. Это вопрос имени, существительного, «Бог», «дар», и того, что именно происходит. По-французски я сказал бы *arrive*, приходит, наступает, случается. Я согласен с тем, что высказали о случаемом, о событии, но хотя я согласен с тем, что событие должно быть уникальным, единичным, равно как и с тем, что вновь прибывший должен быть уникальным, единичным и т. д., я не уверен, что подписался бы под тем, что вы сказали о том, что не должно повторяться. Единственность дара как события я связал бы с необходимостью для него или с обещанием того, что он повторится. Когда я что-то кому-то даю в классической семантике дара — будь то деньги, книга или всего лишь обещание или слово, — я тем самым уже обещаю подтвердить это, повторить это, даже если я этого не повторяю. Повторение есть часть единичности. Это то, что составляет событие, структуру события, которую так трудно описать, поскольку оно одновременно абсолютно единственно и уникально и несет в себе обещание повторения. Именно в этом обещании заключена вся сложность обсуждаемых нами вопросов.

Керни. Не правда ли, Жан-Люк, вам не по пути с Жаком Деррида, когда речь заходит о *khora*?

Марион. На последнем участке — нет.

Керни. Не в том, что касается самого по себе события, а в том, что касается отношения между событием и откровением. Жак, похоже, движется в направлении *khora*, а вы в направлении *откровения*.

Марион. Необязательно. Я не согласен с его интерпретацией моей предполагаемой позиции в вопросе об отношении между даром и данностью. Это тот пункт, по которому мы действительно расходимся. Как сказал Деррида, его интересует не дар как таковой, а глубинная структура того, что иногда может быть названо даром и являет себя как возможное. Я, напротив, утверждаю, что нам нужно вернуться от дара к данности и что существует путь, которым это можно сделать. Но, коротко говоря, событие уникально и не может быть повторено, а для Деррида оно уникально,

но должно повторяться. Я согласен. Конечно же, оно должно повторяться. Например, я даю слово, я должен повторить его и действовать дальше, но я не могу повторить его как тождественный акт, повторение никогда не есть тождественное воспроизводство (посмотрите, что пишут об этом Кьеркегор, Хайдеггер и даже Делёз). Что до вопроса о том, находится ли то, что я делаю или что делает Деррида, в пределах феноменологии или за ее пределами, он не представляется мне очень важным. Позвольте мне привести здесь одну знаменитую фразу Хайдеггера: «Нас интересует не феноменология, а те вещи, которыми интересуется феноменология». Является ли работа «Данное сущее» все еще феноменологией, мы узнаем по прошествии 10 лет. Но сейчас это не очень важно. Я утверждаю, что остаюсь верен феноменологии и подозреваю, что вы пребываете внутри поля феноменологии в большей мере, чем признаете это. Но этот вопрос мы оставим тем, кто придет после нас.

Керни. Легче добиться от юнионистов и националистов в Ольстере, чтобы они заговорили о мире, чем от вас двоих, чтобы вы заговорили о Боге. У нас осталось менее получаса. Я хочу задать прямой вопрос вам обоим. Я считаю, что эти вопросы, о феноменологии данности и о событии, безусловно, важны и требуют обсуждения, и для нас большая честь слышать, как вы это делаете. Я знаю, что они образуют фундамент для перехода к более высоким материям. Но я хотел бы сейчас несколько поторопить вас с переходом к этим высоким материям и обратиться к вопросу о связи между даром и благодатью, который вы, Жан-Люк, затронули в конце вашей вчерашней вечерней беседы об отрицательном богословии. В завершающей части этой беседы вы говорили о (1) различии между деконструкцией и вашим представлением об отрицательном богословии и (2) о «третьем пути», который за счет этого открывается. Одно из высказанных вами утверждений звучало так: «Если нет какого-то созерцания благодати или откровения, если нет созерцания этого уникального сверхсущностного насыщенного феномена, нет никакого различия между отрицательным богословием и деконструкцией». Похоже, что вы настаивали на существовании определенной дистанции между двумя позициями. В чем она состоит и как вы ее обосновываете?

Марион. Я думаю, что различие между отрицательным богословием в моем понимании и деконструкцией, по крайней мере в общепринятом понимании, которое не обязательно совпадает с представлением Деррида, таково: в отрицательном богословии трудность состоит не в том, что у нас недостает созерцаний Бога (мы ими переполнены), а в том, что у нас нет понятий, адекватных Богу. Мы, Деррида и я, согласны в том, что понятия подлежат критике даже в богословии, подобно тому, как они деконструируются в деконструкции. Но делается это по разным основаниям. В богословии — я *не* имею в виду сейчас мою работу о данности — мы получаем сумму впечатлений из опыта молитвы, литургии, жизни в общине,

братства и т.д. Трудность лежит в том, что для глубочайшего опыта у нас нет слов, обозначений и понятий, в которых он мог быть выражен, изложен и объяснен. Лучшим примером этому, я здесь обращаюсь к богословию, может служить Преображение Христа. Ученики видят преображение и не говорят ничего, кроме слов «Сделаем три кущи... Ибо не знал он [Петр], что сказать» (Мк. 9:6–7). Евангелие подчеркивает, что они говорят это, поскольку им нечего больше сказать, то есть у них нет понятий, которые бы соответствовали их созерцаниям. Или же возьмем эпизод с учениками по пути в Эммаус, когда они слушают Христа, объясняющего им, в ходе того, что было, по-видимому, величайшим уроком экзегезы, как все Писания говорят о Нем, не упоминая при этом Его имени, все время оставаясь анонимным. После того как мы узнали Христа, говорят они, мы помним, что «горело в нас сердце наше, когда Он говорил нам» (Лк. 24:32). Это значит, что опыт был столь интенсивен, что они были переполнены им и никакое понятие не могло передать что-либо из этого опыта. Говоря на языке философии, имел место избыток созерцания по отношению к понятию и знаковому выражению. Иными словами, здесь мы имеем дело с деконструкцией в том смысле, что самые фундаментальные понятия богословия до Христа — Сын Божий, Мессия, Исайя, Илия, пророк и т.д. — все эти понятия, которые и сейчас остаются для нас богословски осмысленными, были отвергнуты как не имеющие смысла, не потому что они подверглись критике, но потому что были обесценены избытком созерцания. Это особая ситуация, возникающая в так называемом отрицательном богословии. И на этом основании название «отрицательное богословие» следует признать не вполне удачным — речь, скорее, должна идти об избыточно положительном богословии. Использование отрицательных понятий и, кстати сказать, их выведение из игры вызваны лишь тем, что эти понятия не отвечают избытку созерцания. По этой причине в богословии плюрализм фактически подразумевается самой идеей откровения. Если мы имеем дело с подлинным откровением, ни одно понятие не способно выразить и сделать понятным избыток созерцания. Плюрализм подразумевается самой сутью откровения. В пределах одного и того же опыта Церкви мы имеем четыре евангелия и бесконечное число типов духовности. В заключение я скажу, что у деконструкции и так называемого отрицательного богословия есть нечто в высокой степени общее — это тот факт, что никакое понятие не может дать нам присутствие того, что поставлено на карту, и что это присутствие не только невозможно, но и не может быть целью. Будь откровение возможно, я бы сказал, что никакому сердцу, никакому сознанию и никакому слову не хватило бы широты, чтобы вместить это откровение. Присутствие какого-либо самооткровенного события невозможно в нашем мире. Вот почему Христос должен прийти снова — потому что мы пока не могли бы Его принять, у нас нет Ему достаточно места (Ин. 1:10–11).

Подведем итог. Деконструкция и мистическое богословие — я предпочитаю говорить о мистическом богословии, а не об отрицательном бого-

словии — разделяют то общее убеждение, что у нас нет понятий и что поэтому мы никогда не придем к такой цели, как присутствие смысла, знакового выражения, науки. Но в мистическом богословии эта невозможность всегда обусловлена избытком. Я не хочу сказать, что деконструкция есть нечто противоположное всему этому, но я полагаю, что деконструкция не может сказать, что она деконструирует из-за избытка дара. В то же время мистическое богословие с очевидной необходимостью утверждает, что именно избыток созерцания есть причина того, что никогда не будет завершено и единого богословия.

Можно я выскажу еще одну вещь в ответ на вопрос Жака Деррида: я не пытаюсь сводить всякий феномен к дару и утверждать затем, поскольку это дар и притом данный конечному сознанию, постольку за всем этим должен стоять дающий. Это говорилось многими критиками, не способными или не пожелавшими понимать мой проект. Мой проект есть попытка свести дар к данности и утвердить феномен как данное.

Деррида. Ну, если вы...

Марион. Пожалуйста, разрешите мне продолжить. Я действительно считаю, что на это следует обратить особое внимание; ложное понимание моей позиции в этом вопросе беспокоит меня больше, чем я могу выразить словами. В «Редукции и данности» и более обстоятельно в работе «Данное сущее» я поставил своей целью утвердить то положение, что данность остается имманентной структурой любого рода феноменальности, имманентной или трансцендентной. Мы можем вообразить и сказать, что нечто дано и являет себя как данное безотносительно к другой вещи, или сущему, или предмету, который был бы причиной его данности. Это очень важно, что вы можете описывать феномен как данный, не задавая вопроса о дающем. И в большинстве случаев нет абсолютно никакого дающего. Я не стремлюсь придать дающего данному феномену. Я пытаюсь сказать, что наш глубочайший и наиболее подлинный опыт феномена не связан с каким бы то ни было предметом, которым мы могли бы владеть, который могли бы производить или конституировать, равно как и с каким бы то ни было существом, принадлежащим к горизонту Бытия, где возможна онтология и где Бог может впервые и прежде всего играть роль первопричины. Напротив, существует множество ситуаций, в которых феномены являют себя как данные, то есть без какой-либо причины или дающего. Когда они являются нам как данные, мы, разумеется, должны принимать их, но из этого не следует, что мы должны объявлять Бога причиной того, что мы принимаем. Заметьте, что в философии и феноменологии мы уже имеем опыт того, что субъективность — не деятель, а получатель, так что изначальная пассивность субъективности есть возможность, радикальная возможность, деконструировать трансцендентальную амбицию Я. Таким образом, я полагаю, что мое предложение остается чисто философским и не включает в себе никаких богословских предпосылок

или предвзятости. Напротив, богословская предвзятость и задние мысли разрушили бы мой проект, поэтому, вероятно, кто-то очень старается силой навязать такую предвзятость моей работе. Я думаю, трудность, с которой сейчас столкнулась феноменология, состоит в том, чтобы уделять больше внимания некоторым феноменам, которые не могут быть описаны ни как предмет, ни как существо. Мы все пытаемся осмыслить такие феномены — дар, *khora*, другой, плоть и другие, которые не можем описать ни как предмет, ни как существо. Итак, моя гипотеза как феноменолога состоит в том, что нам следует не пытаться их конституировать, а принимать их — в любом смысле принятия — как данные, и это всё.

Керни. Жак, как вы считаете, это приближает Жан-Люка Мариона к вашей позиции или удаляет от нее?

Деррида. Мне трудно понять, как описывать что-то не как предмет, как нечто иное, чем предмет, и при этом считать, что мы по-прежнему делаем феноменологию. Установление границ феноменологии и ее возможность — вот то, что, среди прочего, интересовало меня в связи с этой проблемой дара. Мне трудно понять, как избыток созерцания может быть описан феноменологически. Если деконструкция — я не хочу использовать этого слова и говорить, так как если бы мое говорение было деконструкцией — и интересуется только что упомянутым мною избытком, каким-то избытком, то это не избыток созерцания, феноменальности, полноты или чего-то большего, чем полнота. Избыток, структура, которая меня интересует, — это не избыток созерцания. Когда, к примеру, вы говорите, протестуя против моей прежней гипотезы о том, почему вы интерпретируете всё, всякую *Gegebenheit* как дар...

Марион. Всякий дар как *Gegebenheit*.

Деррида. Вы сказали, что имманентная структура феноменальности есть *Gegebenheit*. Возможны две гипотезы. Либо вы отождествляете *Gegebenheit* с даром, тогда это моя гипотеза: все есть дар, дар от Бога, от кого угодно. Либо вы разрываете связь или отмечаете разрыв между *Gegebenheit* и даром, тогда вы не можете перенести то, что вы говорите о *Gegebenheit*, на проблему дара. Если же вы утверждаете, что имманентная структура феноменальности есть *Gegebenheit* и если под *Gegebenheit* вы понимаете нечто данное, некий общий корень, то всякий феномен есть дар. Даже если вы не определяете дающего как Бога, это дар. Я не уверен, что это совместимо с тем, что я знаю под именем феноменологии.

Марион. Но почему?

Деррида. Потому что то, что я понимаю под феноменологией, начало всех начал, упоминавшееся вами сегодня, предполагает в конечном сче-

те созерцание, то есть полноту созерцания, присутствие чего-то. Когда существует разрыв между созерцанием и интенцией, мы имеем кризис, мы имеем символическую структуру. Но начало всех начал есть созерцание. Если вы признаете (а я думаю, что вы признаете) невозможность отождествления дара и присутствующего, то вы не можете определять всякий феномен как дар. Вот что меня озадачивает.

Я хотел бы высказать еще одну вещь, со ссылкой на вашу книгу. В одном месте вы приводите мои слова «Давайте подумаем до конца». У меня вызывают улыбку некоторые из опечаток в вашей книге, моя книга «Давать время» (*Donner le temps*) несколько раз превращается в «Думать время» (*Penser le temps*). Это интересно. Позвольте мне процитировать себя: «Давайте подумаем до конца. Истина дара... в силах аннулировать дар. Истина дара эквивалентна не-дару или не-истине дара». Это то, что пишу я, а вы затем прокомментируете это в длинном подстрочном примечании:

Формально в этой формулировке можно различить два смысла. а) Если «или» имеет значение конъюнкции, мы получаем «не-дар = не-истине», и тогда, через исключение двойного отрицания, «дар = истине». б) Если «или» имеет дизъюнктивное значение, мы будем иметь «не-истину» или «не-дар» и, следовательно, «либо дар, либо истину». Таким образом, формулировка может быть понята как утверждающая либо эквивалентность дара и истины, либо их взаимное исключение. Жак Деррида, если ему пришлось бы выбирать, держался бы, вероятно, второй интерпретации; мы сделаем так же, хотя и первая остается мыслимой. Странно другое: то, что в обоих случаях дар находится в привилегированном отношении к правде¹¹.

Замечу, если бы мне пришлось выбирать, это было бы не так просто. Когда я говорю: «Истина дара эквивалентна не-дару или не-истине дара», я имею в виду традиционное понятие истины, то есть онтологико-феноменологическое понятие истины как обнаружения, раскрытия или установления соответствия. С этой точки зрения я бы сказал, что не существует истины дара, но я не отказываюсь от истины вообще. Я ищу возможность другого опыта истины, через событие дара, при всех этих обстоятельствах, обуславливающих его невозможность. Что меня интересует — а я часто повторяю, что деконструкция, которую я пытаюсь практиковать, невозможна, что она и есть невозможное, — так это именно опыт невозможного. Это не просто невозможный опыт. Опыт невозможного. Происходящее в опыте невозможного, которое бы не было просто не-опытом. Вот, что я пытаюсь делать. Что означает слово «возможное»? Как-то, когда я сказал, что условия возможности суть условия невозможности, вы ответили, что этого недостаточно и критиковали то, как я пользуюсь словом «условие». Но меня как раз и интересует возможность ина-

¹¹ Marion J.-L. *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. — Paris: Presses universitaires de France, 1997. No. 1–2. P. 14; No. 2. P. 117.

че мыслить понятие условия и понятие возможности или невозможности. Я сошлюсь в этом месте на то, что Ричард Керни сказал о «возможности» в богословии, где *Möglichkeit* означает не просто возможное или реальное как противоположное невозможному. Но в немецком языке, в «Письме о гуманизме», Хайдеггер использует *mögen* в значении «желать». Меня интересует опыт желания невозможного. Иными словами, невозможное как условие желания. Желание, может быть, — не лучшее слово. Я имею в виду вот это искание, в котором мы желаем давать, даже когда мы понимаем, когда мы соглашаемся, если мы соглашаемся с тем, что дар, давание невозможны, что это процесс обратного присвоения и саморазрушения. И все же мы не расstaемcя с мечтой о чистом даре, подобно тому, как мы не расstaемcя с идеей чистого гостеприимства. Даже если мы знаем, что оно невозможно и что оно может быть извращенным, о чем мы говорили вчера вечером. Если мы попытаемся вывести политику гостеприимства из мечты о гостеприимстве без условий, это будет не только невозможно, но будет иметь извращенные последствия. Итак, несмотря на эту перспективу извращения, несмотря на эту невозможность, мы продолжаем мечтать или думать о чистом гостеприимстве, о чистом даре, в отсутствии идеи субъекта, дающего субъекта и принимающего субъекта, и даваемой вещи, даваемого предмета. Мы продолжаем желать, мечтать *через* невозможность. Невозможное для меня — не отрицательное понятие. Вот почему я хотел бы не просто отбрасывать идею истины, а измерить или соразмерить ее с проблематикой невозможного.

А теперь давайте вернемся к проблеме откровения, поскольку Ричард Керни хочет, чтобы мы поговорили о религии.

Ричард Керни. Enfin! [Наконец!]

Жак Деррида. Чего я действительно не знаю (и признаюсь, что не знаю), так это того, есть ли то, что я анализирую или пытаюсь мыслить, нечто первичное по отношению к собственной культуре, нашей собственной культуре, то есть по отношению к иудео-христианскому, греческому наследию дара. Если меня интересует *khora*, то при этом я пытаюсь выйти на структуру, которая есть не *khora* как ее понимал Платон, а *khora* как ее понимаю я, в отличие от Платона. Я не знаю, действительно ли эта структура первичнее того, что выступает под именем откровенной религии или даже философии, или же именно через философию или откровенные религии, религии книги, или какой-то иной опыт откровения, мы ретроспективно мыслим то, что я пытаюсь мыслить. Должен признаться, я не могу сделать выбор между этими двумя гипотезами. Если переводить на язык хайдеггеровского дискурса, который сталкивается с той же трудностью, речь идет о различии между *Offenbarung* и *Offenbarkeit*, откровением и открытостью. Хайдеггер утверждал, такова его позиция, что не было бы откровения или *Offenbarung* в отсутствии первичной структуры *Offenbarkeit*, без возможности откровения и возможности проявле-

ния. Такова позиция Хайдеггера. Я не уверен, что это так. Быть может, исторически именно через *Offenbarung* становится мыслимым *Offenbarkeit*. Вот почему я пребываю в постоянном сомнении. Это часть того — как я могу назвать это здесь? — того, что я назову моим крестом. Поскольку я не имею возможности выбрать из этих двух гипотез, моя последняя гипотеза состоит в том, что вопрос неправильно поставлен, что нам нужно сменить вопрос, не искать ответа, а иначе помыслить возможность этих двух возможностей.

Керни. Этот вопрос будет последним, поскольку времени мало. Я хочу вернуться к тому, что Жак сказал раньше и задать вопрос вам, Жан-Люк. Ко всему вопросу о «мышлении религии» Жак применил предложенное Кантом различие мышления и знания — к дару и, по импликации, к желанию Бога, о котором мы говорили два дня тому назад, и это выводит нас к «невозможному». Он имел в виду, что даже если мы не можем *знать* эти вещи, поскольку достигаем некоего предела, нам все же следует их *мыслить*. Вероятно, так же он мыслит и мессианское, и тот же смысл имеет сказанное им только что об откровении. Пусть даже это апокалипсис без апокалипсиса, мессианство без мессианства, религия без религии, без видения, без истины, без откровения, это все же *образ мышления*. И вот о чем я хотел бы спросить вас напоследок, Жан-Люк. Без сомнения, вы проходите какую-то часть того же пути, перед вами та же проблема. В конце вашего вчерашнего доклада об отрицательном богословии вы говорили о встрече с откровением, которое наполняет нас сознанием непостижимости, вселяет в нас ужас и оцепенение. Можно, видимо, в этой связи говорить и о встрече с тем, что мы именуем чудовищным, с совершенно иным, с тем, что вызывает в нас страх и трепет, с *mysterium fascinans*. Каким, с вашей точки зрения, должно быть религиозное мышление, соответствующее этому пределу? Вы говорите, как я уже упоминал, о «рациональном мышлении о Боге, о котором философия не может забыть, не утратив своего достоинства или даже возможности существования». Что бы вы хотели в заключение сказать такого, что могло бы помочь нам лучше понять религиозную природу такого мышления?

Марион. Как только что сказал Деррида, вопрос теперь стоит о том, как мыслить невозможность, невозможное как таковое. Именно об этом шла речь у меня в работе «Данное сущее», я попытаюсь высказаться об этом здесь и сейчас. Современную философию, или философию модерна¹², можно резюмировать следующим образом: она была, а возможно, и остается трансцендентальным предприятием, в котором нечто априори принимается как само собой разумеющееся — я, эго, субъективность, — чтобы, отправляясь от него, устанавливать границы возможного, любого рода

¹² В оригинале одно выражение *modern philosophy*, но его двусмысленность оправдывает продолжение фразы «она была, а возможно и остается».

возможности. Мыслить значит предвидеть возможное и конструировать предметы в пределах возможного. В результате, как хорошо известно, оказалось, что в некоторых случаях действенный опыт не может быть реконструирован как находящийся в пределах возможного. В трансцендентальной философии вопрос об откровении всегда рассматривается как вопрос его невозможности, или, по крайней мере, частичной невозможности, в пределах одного только разума — в соответствии с названиями книг Канта и Фихте, посвященных исследованию пределов «всяческого откровения». Как уже было сказано, Хайдеггер, а также Гегель, различают *Offenbarung* (откровение) и то, что, как предполагается, должно быть понято и открыто внутри откровения, внутри *Offenbarkeit*. В конечно счете невозможное может быть помыслено лишь в тех пределах, в которых оно схвачено понятием. Я полагаю, то, что мы можем и стремимся здесь усмотреть, все-таки может быть названо феноменологией и оно предполагает полный переворот прежней ситуации. Это значит, что теперь мы допускаем, что имеем опыт невозможного. Определение такого невозможного не может больше возникнуть внутри метафизики. В метафизике невозможное противоречит возможному, которое уже известно и впоследствии может быть исполнено или не исполнено. Но теперь невозможное есть уже не то, что не может быть помыслено, но то, чей факт должен быть помыслен. Поэтому вопрос в том, как можно оставаться рациональным и при этом осуществлять дискурс, имеющий дело с невозможным. Существуют разные стратегии. Мы можем, во-первых, различать сильную умопостижимость и слабую умопостижимость. Мы можем сказать, что следует смотреть в лицо тому, что я называю избытком созерцания или, точнее, избытком данности, который переходит в своего рода невозможность. И вообще, мы вынуждены спрашивать себя, как получается, что мы говорим, что нечто может казаться невозможным (т. е. противоречить априорным условиям опыта) и может, тем не менее, осуществиться как событие, имеющее место внутри нашего опыта? Чтобы это помыслить, мы должны прежде всего деконструировать все понятия, в соответствии с которыми действенный опыт временами должен казаться невозможным и иррациональным. Это первый шаг. Мы должны деконструировать или подвергнуть критике наши понятия, даже в философии, быть может, более, чем когда-либо в философии. В этом мистическое богословие и философия согласны с деконструкцией. Все мы были, по меньшей мере единожды, вынуждены описывать реальную ситуацию, в которой сталкивались с избытком, с тем, что было и невозможно, и в то же время действенно. Чтобы сделать это, мы должны серьезно отнестись к тому факту, что получить опыт невозможного мы не можем так же, как получаем опыт возможного. Иметь опыт невозможного — значит иметь непосредственный опыт невозможности, который я называю контропытом изумления или *Bewunderung*. Этот контропыт относится к факту, который мы можем видеть, но не можем обозначить как предмет или как существо, к событию, которое мы не можем постичь, но которое, тем не менее, при-

нуждены видеть. Этот контропыт есть, на самом деле, законный и обычный вид опыта, соответствующий всякому значимому свидетельству в нашей жизни — смерти, рождению, любви, нищете, болезни, наслаждению и т. д. Мы их видим, но мы знаем, что не способны видеть их ясно, и тем не менее эти невозможные и непостижимые свидетельства играют важнейшую роль в нашей жизни. Поэтому, если мы не можем на данный момент дать этим свидетельствам, этим явлениям концептуальное определение, то мы должны отнестись к контропыту серьезно, как к показывающему нашу неспособность свести их к предметности, и это, как я полагаю, иногда и есть тот единственный результат, которого мы можем надеяться достичь. Такой контропыт невозможного не есть ничто, это новый род модальности. Как хорошо объясняет Жак Деррида, если возможное в данный момент жизни философии, то есть после конца метафизики, есть именно опыт невозможного, тогда единственной рациональностью, способной справиться с невозможным как таковым, будет опыт контропыта. Мы серьезно относимся к тому факту, что наш опыт, чем более он определен и бесспорен, де-факто, тем менее он может быть опытом опредмечивания. Знать не зная в модусе опредмечивания значит *incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile* (непостижимым образом постигать непостижимое), как говорил Августин. Но это постижение непостижимого и посредством непостижимого не есть ничто. Мы фактически уже имеем этот контропыт, когда имеем дело с историческим событием, живописным произведением, самовоздействием (self-affection) плоти и опытом другого. Все это — опыты невозможного, которые я называю парадоксами, и мы не можем осмыслять их объективным образом. И тем не менее мы эти опыты переживаем. Непостижимое, избыток, невозможное суть неотъемлемая часть нашего опыта. Нам нужно научиться тому, как обрести такое понятие опыта, которое не стало бы вновь однозначным.

Керни. Спасибо, Жан-Люк. Заключительное слово Жака Деррида.

Деррида. Еще одно слово о феноменологии, поскольку здесь корень вопроса. Левинас, когда речь идет об избыточности бесконечно другого, говорит, что другой, лицо, именно не явлен в качестве такового. Он много раз повторяет, что хочет найти внутри феноменологии запрет выхода за пределы феноменологии. Много раз он говорит, что за пределы феноменологии мы должны выходить феноменологически. Это то, что и я пытаюсь делать. Я остаюсь и я хочу оставаться рационалистом, феноменологом.

Марион. И вы им остаетесь!

Деррида. Человеком Просвещения и т. д. и т. п. Я хочу оставаться феноменологическим в том, что я говорю против феноменологии. Наконец, то, чем я руководствуюсь в этом вопросе о не-феноменальности дара, есть так-

же не-феноменальность «другого» как такового — нечто, узнанное мною из «Картезианских размышлений» Гуссерля. Гуссерль пишет, что в случае альтер эго мы не можем иметь чистое созерцание, первичное восприятие другого; мы должны пройти через аппрезентацию. Это есть предел феноменологии, появляющийся внутри феноменологии. И это есть то место, где я работаю.

Еще пару слов напоследок. Я был искренен, когда говорил об *Offenbarkeit* и *Offenbarung*, но при этом я был растерян. Растерян, не зная, чем в этом отношении руководствоваться. Дискурс *Offenbarung* и *Offenbarkeit* у Хайдеггера или у кого-то другого в этом контексте, предполагает историчность *Dasein*, человека и Бога, историчность откровения, историчность в христианском или европейском смысле. Моя проблема в том, что, когда я говорю о *khora*, я имею в виду некоторое событие, возможность иметь место, которая не исторична, я говорю о чем-то неисторическом, сопротивляющемся историчности. Другими словами, возможно, есть нечто, что исключается этой проблематикой, как бы она ни была сложна, — проблематикой откровения, *Offenbarung* и *Offenbarkeit*, будь то у Хайдеггера или не у Хайдеггера. Вот почему я говорю о том, что называю «пустыней в пустыне». Есть библейская пустыня, есть историческая пустыня. Но то, что я называю «пустыней в пустыне», есть вот это место, которое сопротивляется историзации, которое, не скажу, что оно «до» истории, поскольку это значило бы дать ему хронологическую характеристику, но которое остается несводимым к историзации, гуманизации, антропо-теологизации откровения. Оно сопротивляется даже *Offenbarkeit*, которая не открывается и не может быть открыта, не потому что темна, а потому что не имеет ничего общего с даром, с откровением или с чем-либо из того, что мы здесь обсуждаем. Вот на что я указываю, когда говорю о *khora*. Но это место сопротивления, эта абсолютная инородность философии и иудео-христианской истории откровения вплоть до понятия истории, которое есть христианское понятие, не просто находится в состоянии войны с тем, чему оно сопротивляется. Оно есть также, если мне будет позволено употребить это ужасное слово, условие возможности, делающее историю возможной через сопротивление ей. Это также место не-дара, делающее дар возможным через сопротивление ему. Это место не-желания. *Khora* ничего не желает, ничего не дает. Это то, что делает имение места или событие возможным. Но *khora* не происходит, не дает, не желает. Это протяженность, абсолютно безразличная. Почему я настаиваю на этом, на этом парадоксе? Почему, к примеру, в «Кроме имени» (*Sauf le nom*), я пытаюсь высказать это в связи с проблемой отрицательного богословия и феноменологии? Если вы прочтаете этот маленький очерк, вы увидите, что я пытаюсь указать на странную близость между отрицательным богословием и феноменологией. Я полагаю, что это отсылка к тому, что я называю *khora*, так сказать, абсолютно универсальному месту, есть то, что не сводимо к тому, что мы называем откровением, открываемостью, историей, религией, философией, Библией, Европой и так далее. Я считаю,

что отсылка к этому месту сопротивления есть также условие возможности универсальной политики, возможности пересечения границ нашего общего контекста—европейского, еврейского, христианского, мусульманского и философского. Я полагаю, что отсылка к этой не-истории и этому не-откровению, эта негативность заключают в себе существенные и серьезные политические следствия. Я использую проблематику деконструкции и отрицательного богословия как преддверие к определению новой политики. Я говорю это не против Европы, не против иудаизма, христианства или ислама. Я пытаюсь отыскать место, где были бы возможны новый дискурс и новая политика. Это место есть место сопротивления—возможно, сопротивление не лучшее слово—но вот это не-нечто внутри нечего, это не-откровение внутри откровения, эта не-история внутри истории, это не-желание внутри желания, эта невозможность. Я хотел бы транслировать опыт этой невозможности в то, что мы могли бы назвать этикой или политикой. Возможно, и такова моя гипотеза, если не надежда, то, что я говорю здесь, может быть постфактум ретранслировано в иудейский дискурс или христианский дискурс или мусульманский дискурс, если они смогут интегрировать те ужасные вещи, которые я сейчас высказываю. Подчеркиваю: то, что я вношу сюда, это не машина войны, а нечто другого типа, другое место для вопросов, фактически, для вопроса о месте.

Керни. Я хочу сказать несколько слов благодарности. Одна из прекрасных вещей, связанных с даром, это то, что он дает тебе возможность выразить благодарность за дар, даже если ты предаешь его, делая это.

Деррида. Никто не знает, кто благодарит кого и за что.

Керни. Я все-таки собираюсь написать на нем несколько имен. Я хочу поблагодарить Жака Деррида и Жан-Люка Мариона за то, что они подарили нам свои мысли о феноменологии дара, и всех вас за то, что пришли сюда. Я хотел бы также поблагодарить Майка Скэнлона и Джека Капуто за то, что они предложили идею этой конференции и, хотя бы в этом одиннадцатом часу, я хотел бы предложить Джону Капуто высказать нам несколько заключительных мыслей об этой конференции.

Джон Д. Капуто. Это был чудесный момент для всех нас и мы все очень благодарны Ричарду Керни за столь умелое и изящное ведение этой захватывающей беседы. Я бы хотел высказать три кратких соображения.

У меня ощущение, что Марион и Деррида по-разному отвечают на вопрос о даре, поскольку перед ними стоят разные проблемы. Я думаю, что у Мариона проблематика дара очень хайдеггерианская и что он хочет вывести вопрос о даре из области экономики причинности, из горизонта онто-теологического и обсуждать «дарение дара», рождение дара как того, что освобождено от онто-теологических и каузальных ограничений, так что оно становится избытком. Не думаю, что это то, что заботит Деррида.

По моему ощущению, для Деррида вопрос о даре имеет отношение в первую очередь к экономике кредита и долга, и что Деррида хочет, чтобы получатель не заключал контракта о долге, а получатель получал поощрения за такую щедрость. Я думаю, что в работе «Данное сущее» Марион выводит дар из сферы причинности, но у меня остается вопрос, освобождает ли он дар от связи с долгом. Не оказываемся ли мы в ситуации всеобщей задолженности Богу, Одарителю всего, несмотря на то, что дар теперь свободен от экономики причинности? Экономика для Мариона равнозначна причинности. Экономика для Деррида означает кредит и долг. Меня беспокоит, не заканчивается ли у Мариона всё долгом. Но не является ли прощение¹³ высочайшим моментом дара? Должен ли для кого-то дар заканчиваться долгом? Следует ли нам быть в долгу перед Богом за дар творения? Если творение — дар, то это не долг за что-то, что мы одобряем и восхваляем.

Второе, что я хотел сказать, это, что теперь я выше оцениваю позицию Мариона. Я считал, что Марион более критичен в отношении Деррида, чем это следует из того, что он сейчас говорит об этом. Когда Деррида говорит, что дар невозможен, я считал, что Марион понимает это в том смысле, что, по Деррида, дар *просто* невозможен и что для него дар остается навсегда привязанным к экономике, и что он, Марион, собирается показать, как сама эта невозможность есть то, что делает его возможным — в чем как раз и состоит в первую очередь позиция Деррида. Но Марион сказал сегодня, что, выдвигая эту критику, он не имел в виду Деррида, хотя и не знаю, кого еще он мог иметь в виду. Так что теперь мне кажется, что оба они говорят во многом одно и то же по этому вопросу о невозможном и что сегодняшней круглый стол в большой мере прояснил его.

И последний пункт касается насыщенного феномена. Я нахожу этот анализ очень красивым, но, если, как утверждает Марион, насыщенный феномен вводит в смятение или изумление, то я не знаю, как отличить смятение, вызванное чудом или избытком от смятения, вызванного дефектом. Как нам узнать, имело ли место встреча с высочайшим избытком или просто вторжение *khora*?

Марион. Я отвечу вам на следующей конференции.

Капуто. Жак Деррида, Ричард Керни, Жан-Люк Марион, позвольте поблагодарить всех вас.

*Перевод с английского Владимира Рокитянского
под научной редакцией Анны Ямпольской*

по изданию *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the Gift, and Postmodernism* (Eds. J. D. Caputo, M. J. Scanlon) Bloomington: Indiana university press, 1999. — P. 42–78.

¹³ Здесь непереводаемая игра слов за счет того, что в английское слово *forgiving* входит корень *give*, давать. (букв. «пред-давание»).