

Жак Деррида

Этика памяти

ИНТЕРВЬЮ МИХАЛЬ БЕН-НАФТАЛИ С ЖАКОМ
ДЕРРИДА В ЯД ВА-ШЕМ 8 ЯНВАРЯ 1998 ГОДА¹

Jacques Derrida

On the Ethics of Memory. An Interview with Jacques Derrida Conducted by
Michal Ben-Naftali at «Yad Va'Shem»

Уникальность, срок давности и возможность прощения

Михаль Бен-Нафтали: Мне хотелось бы поставить вопросы на двух разных уровнях: первый связан с темой «после Аушвица» — общепризнанной, хорошо артикулированной поворотной точкой в определенных направлениях европейской философии; второй соотносится с вашей работой в этом контексте, часто именуемой «деконструкцией». Несмотря на то что это разные уровни, они, как я думаю, не могут не совместиться в ходе нашего разговора. 5 января 1998 года вы прочитали несколько лекций в Иерусалиме и в них выступили против идеи прощения, вступив в диалог с работой Владимира Янкелевича. Воспринимаете ли вы эту работу как типичную для французских или, может быть, франко-еврейских исследований холокоста, начиная с 1960-х и далее? Связываете ли понятие непрощения у Янкелевича с определенным опытом либо с каким-то этапом еврейской или французской работы скорби в эпоху после Виши?

Жак Деррида: Спасибо. Здесь много трудных вопросов. Перед тем, как мы начнем это интервью, я хотел бы отметить одну или две вещи. Первое: проблемы, которые мы здесь затрагиваем, сопровождают нас постоянно. Они отразились на нашей памяти, на нашем внимании — даже когда оно не направлено на них, когда мы явным образом о них не думаем. Холокост оставил след на всем нашем опыте, к чему бы мы ни обращались, и поэтому трудно выделить, обособить его как тему для разговора и в интервью, подобном этому, собрать воедино размышления [о нем], которые не переставали накапливаться с тех самых пор. Мне очень неловко обсуждать холокост как отдельную тему в импровизированной беседе в Иерусалиме, когда сознательная или бессознательная память об этом событии каким-то образом присутствует повсюду в нашей культуре, повсюду в моей жизни, в жизни моего поколения. Должен признать, что ощущаю дискомфорт еще до начала таких разговоров, как этот. Но все же попытаюсь не уклоняться от вопросов и от приглашения, принятого мною.

Итак, я, конечно, не думаю, что это серьезный подход — сводить всю работу, в которую я был вовлечен, к названию «деконструкция» (вы на это на-

1 Перевод выполнен по изданию: Этика шель зикарон: Михаль Бен-Нафтали мерайенет эт Жак Деррида бе «Яд ва-Шем» [Этика памяти: Михаль Бен-Нафтали интервьюирует Жака Деррида в «Яд ва-Шем»] // Теория увикорет. 1999. № 15. С. 5–17.

мекнули), сводить ее к чему-то, что может быть определено как то, что «после Аушвица». Полагаю, что это и неправильно, и несерьезно. И тем не менее я до известной степени убежден, что эта работа, в том виде, в каком я взял ее на себя, или в том, в каком она сама мне себя навязала, не была бы такой по форме и не обладала бы столь высокой степенью настоятельности, если бы над важными проблемами западной рациональности, западной философии, западноевропейской метафизики не был поставлен большой знак вопроса — прежде всего, тоталитаризмом XX века, но особенно холокостом. Безусловно, попытка мыслить холокост — задача трудная, и, чтобы ее осуществить, необходимо, по крайней мере, задаться вопросом: как западная культура, в которой господствовало то, что называется философией, иудео-христианскими традициями и т.п., могла допустить возможность или не сделать невозможным событие, именуемое Аушвицем или холокостом.

Вместе с тем я должен признать, что у меня — как и у других, но, может быть, в более радикальной форме — было немало проблем с именованием этой вещи, с идеей имени для того, что ради удобства надо как-то назвать: «Шоа», «холокост», «Аушвиц». Для меня вопрос об имени, то есть об особости этого события, всегда оставался нерешенным, открытым, всегда был предметом дискуссий и даже разногласий с многими философами моего поколения. Мы, несомненно, к этому вернемся; я уверен, что это событие в определенном смысле уникальное. Но что значит в данном случае слово «уникальное»? Каждое событие уникально, каждое преступление уникально, каждая смерть уникальна. А если так, в чем состоит единственная в своем роде уникальность холокоста? Для меня это тема постоянных размышлений и споров с другими философами. Этот вопрос не закрыт; я вижу, что он вновь и по-новому ставится даже сегодня, в частности во Франции. Не знаю, могу ли сейчас что-то прояснить в этой теме, особенно в таких условиях.

Но если вернуться к той части вашего вопроса, которая касается лекции о прощении, прочитанной в Иерусалиме несколько дней назад и в большой степени связанной с Янкелевичем, я хотел бы напомнить две-три вещи. [Владимир] Янкелевич, французский философ русско-еврейского происхождения, написал философскую книгу о прощении, об иудео-христианско-греческой истории этого понятия². Книга эта, изданная в 1960-х, не касалась темы холокоста. Это была философская работа об этике прощения, о концепции прощения, о наследии, оставленном этой концепцией. Очень сильная книга, которая определенным образом закрепила себя за иудео-христианской традицией, выдвинув представление о том, что сам Янкелевич назвал гиперболической этикой прощения, то есть непреложным требованием прощать зло: даже если зло сильнее прощения, прощение должно быть сильнее зла. Иными словами, он отстаивал идею абсолютного прощения.

И если уж речь зашла о Франции, в 1964-м году французский парламент принял закон о неприменении срока давности (*imprescriptibilite*) к преступлениям против человечности, обратившись, таким образом, к понятию «пре-

2 См.: *Jankelévitch V. Faut-il pardonner?* Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1967. — Здесь и далее, помимо специально оговоренных случаев, примечания Михаль Бен-Нафтали. (Русский перевод другой работы Янкелевича на тему прощения, вышедшей тоже в 1967 году, см. в: *Янкелевич В. Прощение* / Пер. с фр. Б. Скуратова // Янкелевич В. Ирония. Прощение. М.: Издательство «Республика», 2004. — Прим. ред.)

ступление против человечности», которое было сформулировано и введено в юридический обиход на Нюрнбергском процессе в 1945 году. Это понятие настолько туманное, что обосновать его или очертить его границы довольно трудно. Но, как бы то ни было, оно существует как юридическое понятие. И, безусловно, все, о чем мы говорим, относится к категории преступления против человечности. Итак, в 1964-м французский парламент принял закон, утверждающий, что никакое преступление против человечности не будет подпадать под действие закона о сроке давности, и потому всегда должна быть возможность привлечь к судебной ответственности виновных в таких преступлениях. Смысл закона о сроке давности, *la prescription* на французском юридическом языке, в том, что по истечении определенного времени, обычно через двадцать лет, преступление уже не рассматривается судом и в результате происходит что-то вроде аннулирования преступления — не прощение, а аннулирование, отмена судебного процесса.

В 1964-м во французских газетах и в интеллектуальных кругах Франции были яростные споры по поводу этого закона, сразу после его принятия. В это время Янкелевич занял [новую] позицию: он написал небольшую книгу под названием «Без срока давности»³ и в ней вполне сознательно высказал нечто противоположное тому, что говорил в предыдущей книге. Он заявил, что прощать нельзя, что за преступления против человечности, совершенные во время того, что называют холокостом или Шоа, не может быть прощения, — именно потому, что они превысили меру любого человеческого суда, выпали из сферы действия всякого закона, всякого принятого людьми наказания, а потому непонятно, за что прощать. Более того, он утверждал, что немцы, или нацисты (порой он говорит о немецком народе, порой о немцах, порой о нацистах), никогда не просили их простить. Тем самым он поставил себя в рамки такой логики, в которой прощение требует, чтобы претендующий на него сам попросил прощения и продемонстрировал осознание зла, им совершенного. И он заявил весьма решительно, что прощение умерло в лагерях смерти, что в нем уже нет никакого смысла.

Именно этот подход я анализировал на лекции тем вечером, показывая, где его можно было бы подвергнуть сомнению. Я не согласен с Янкелевичем, но и не оспариваю его. Я пытаюсь думать о том, что в данном случае означает прощение, какова связь между прощением и сроком давности. И должен сказать, что в том моем отношении ко всем этим вещам, которого я стараюсь придерживаться, у меня нет ясных и исчерпывающих позиций. По сути, это неиссякаемый источник перепродумывания одних и тех же проблем. Когда я говорю о прощении, о *гостеприимстве*⁴, контекст всегда соотнесен с этим событием, хотя сама уникальность его не очевидна. Я знаю, конечно, что оно уникально. Но что касается понимания того, можно ли принять эту уникальность за исходную точку отсчета, за образцовый пример, то для меня это остается крайне проблематичным на фоне других случаев геноцида.

Недавно, буквально несколько недель назад, после того, как церковь во Франции попросила у Бога прощения за свое отношение к евреям во время войны и призвала еврейскую общину стать свидетелем этого, кардинал Люстиже выступил с ярким и весьма необычным заявлением, в котором сказал,

3 Jankelevitch V. L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité. Paris: Editions du Seuil, 1986.

4 Здесь и далее курсив Михаль Бен-Нафтали. — Прим. пер.

в частности, что дело не только в том, что холокост уникален, но и в том, что для всякого геноцида в мире характерно как бы повторение случившегося в холокосте. По его словам, холокост был преступлением против народа, который обрел Тору, или, иначе говоря, против каждого, кто подпадает под действие закона, кто принимает закон. Дело не в уникальности холокоста, а в том, что в принципе нельзя думать о геноциде в мире — в Камбодже или в каком-то другом месте, — не интерпретируя его как преступление против человека, людей или народа, отвечающих за сохранение закона, морального закона. Это довольно решительная позиция. Не знаю, как далеко можно зайти, следуя кардиналу Люстиже, но это было бы равносильно утверждению вроде такого: пусть холокост и образцовый пример [геноцида], однако невозможно представить себе другой геноцид, не трактуя его как практику уничтожения, направленную именно на ликвидацию или разрушение связи с законом, связи с Торой, с народом, какими они были на горе Синай. Всякий геноцид происходит в перспективе горы Синай.

Но в чем суть этой позиции? Означает ли она, что даже в таком смысле еврейский народ является избранным народом, то есть что даже Шоа подтверждает его избранность и, следовательно, его абсолютную привилегию, его союз с Богом? Или все-таки это — попытка, так скажем, философски подойти к вопросу о любом геноциде, любом [массовом] уничтожении и в конечном счете о любом преступлении — о любом преступлении против человечности как преступлении против закона, против Торы, против заповеди «не убий»? Другими словами, эта позиция придает холокосту исключительный статус и в то же время позволяет сказать, что всякое преступление, даже самое обычное, ординарное, а вовсе не геноцид и не истребление людей (преступление против конкретного человека или против человечности конкретного человека), не может быть названо преступлением иначе как в связи с «не убий», главной заповедью Торы. По мнению Левинаса, «не убий» — это не просто одна из заповедей, это сама Тора. Здесь, в «не убий», и начинается формироваться этический опыт. Преступление против человечности — это посягательство на Тору, на «не убий». И где бы оно ни совершалось — в Камбодже, в Южной Африке или в каком-то другом месте, оно, в конце концов, всегда соотносится с одним и тем же — с Торой.

Когда кардинал Люстиже, высокий сановник французской католической церкви (еврей по рождению), говорит это, что он, в сущности, делает? Просто заново напоминает о чем-то очевидном? Освящает абсолютную привилегию еврейского народа, даже в этой его ужасной катастрофе? Или, может быть, просто описывает то, что понимается под моральным законом? Сущность морального закона. У меня нет убедительного ответа на этот вопрос, но это именно тот вопрос, который я пытаюсь задавать себе и пытался [задать] на своей лекции — правда, в иной форме — в связи с прощением. Может быть, я упустил что-то из того, что вы спрашивали...

Различия между поколениями

М.Б.: Есть ли какие-то значимые различия между вашей работой и работой ваших предшественников, Левинаса или Янкелевича? Какова, по вашему мнению, связь между теми общественными процессами — юридическими, поли-

тическими и социальными — во Франции после Второй мировой войны, о которых вы упомянули в своей лекции, то есть эволюцией от голлистского победного мифа до осознания причастности Франции к злодеяниям, выразившегося в форме признания ответственности режима Виши за преступления против человечности, — какова связь между этими процессами и динамикой французской философии?

Ж.Д.: Я уверен, что межпоколенческие различия во взгляде на эти проблемы существуют. Понятно, что тот, кто был уже взрослым во время холокоста, относится к нему совершенно иначе, чем представители следующих поколений. Это не вопрос о людях, живущих хронологически в одно и то же время; временная дистанция между одним поколением и тем, что идет за ним, то есть 25–30 лет, — это время, когда совершается работа скорби, когда активизируется индивидуальное, групповое и политическое подсознание, и мы знаем, что для таких чудовищных травм, как эта, время имеет огромное значение. Что касается вопроса о прощении, о котором мы уже говорили, то возможен — без утраты памяти о холокосте — период ослабления страдания, облегчения страдания, которое не забывается, но в любом случае это род снятия боли, создающий возможность для каких-то иных жестов.

Вот, например, ситуация, когда Янкелевич пишет молодому немцу (я упоминал его на лекции), который рассказывал ему, что его мучает совесть за преступления нацистов, хотя в своем поколении он вины не чувствует. Это был такой жест примирения в сторону Янкелевича. Янкелевич принял его благосклонно, но ответил: для моего поколения это невозможно, нельзя перейти эту границу прощения; но для вашего поколения, когда-нибудь позже, это будет возможно. Значит, по его мнению, ход времени создает возможность чего-то такого, что не есть прощение, — как раз в тот вечер я пытался отличить чистое и безусловное прощение от других форм оправдания и примирения, которые не являются прощением как таковым. Можно полагать, что для поколения, ставшего свидетелем и носителем этой травмы, прощение непредставимо, но для следующего поколения [иные] формы примирения, переприсвоения, скорби становятся в какой-то мере более доступными, даже если прощение по-прежнему невозможно.

Естественно, различия между поколениями сказываются на публичном и философском дискурсах. Во Франции, например, тот факт, что Франсуа Миттеран, будучи главой государства, никогда не соглашался официально признать ответственность Франции за преступления режима Виши, воспринимался именно как поколенческий феномен. Миттеран говорил, что Виши — это не Французская республика, что республика была уничтожена, и поэтому Франция как Франция не может взять на себя ответственность или вину за совершенные при Виши преступления против евреев. Многие французы, многие интеллектуалы, включая меня, писали ему и требовали признать вину Франции. Миттеран сопротивлялся, предъявлял свои аргументы, объяснял, почему он считает, что будет неправильно, если Франция обвинит себя в таких грехах, — потому что это была не Франция, не французское государство, не Французская республика. Это очень сложно, и я, конечно, не согласен с такой позицией, но это была его позиция. Помимо того, что в прошлом, в начале Виши, Миттеран имел какие-то связи с этим режимом, его точка зрения объясняется и феноменом поколения; вот Жак Ширак, который не принадлежал к этому поколению и достиг зрелого возраста, когда после войны прошло уже до-

вольно много времени, смог сделать (по сложным причинам, в которые мы сейчас не будем вдаваться) то, что не удалось сделать Миттерану, а именно публично признать — в качестве главы государства, сразу же после избрания, — что при Виши Франция совершила то, что он назвал «непоправимым злом». Это было сильное заявление, даже сегодня о нем еще спорят во Франции, в частности, в кругу сторонников Ширака, в его партии.

Бесспорно, феномен поколения реален, его следы можно найти не только в официальном политическом дискурсе, но и в философии. Если говорить о Франции, то у таких философов, как Жан Валь, Янкелевич, Левинас, франко-еврейских философов одного поколения, не было, конечно, того опыта, того отношения к холокосту, какое было у тех, кто моложе, у моего поколения. Что касается меня, то есть разница поколений и есть тот факт, что я — алжирский еврей, что у меня не столь близкая связь с европейскими делами и что во мне в большей степени оставил свой след алжирский антисемитизм, который действительно был очень жестоким, хотя и не доходил до убийств и депортаций. Было много случаев притеснения, исключения из школ, отказа в получении некоторых профессий, было много насилия, административного и гражданского, но не было массовых депортаций и преступлений вроде тех, что совершались в Европе. Так что персонально, в той мере, в какой я зависим от личного опыта, я и сегодня знаю, что у меня не то отношение к холокосту, что у французских евреев — главным образом, тех, кто принадлежит к старшим поколениям. Конечно, благодаря размышлениям, чтению, архивам, исторической информации у меня со всем этим очень крепкая связь. Но она, конечно же, не та, что у тех, кто жил в Европе, особенно за поколение до меня. Несколько недель назад я ездил в Польшу, в Аушвиц, впервые, по причинам, имеющим отношение ко всему этому. Долгое время поездка в Польшу была для меня проблемой, однако я все же туда поехал и много говорил на эти темы. Но я слишком много говорю. I speak too much.

Подпись, дата и опасности для архивов и свидетельства

М.Б.: Вопросы, которые я пыталась поставить ранее, исходили из некоторого предварительного допущения, которое надо проговорить и обосновать. Не в каждом направлении философской мысли вопрос об истории и историчности был воспринят как философская данность, как аксиома. И, напротив, всем нам известно, что ваша работа и работа других мыслителей, которых немало и которые принадлежат к тому же интеллектуально-плюралистическому кругу, что и вы, акцентирует внимание на подписи философа, на его/ее имени, и, таким образом, намеренно создает датированную философию и философию даты. Как вы примиряете эти воззрения, которые кажутся в значительной степени противоречащими друг другу (и, может быть, проекту философствования как таковому)? Стоит ли защищать такую концепцию, если, как кажется, философия, когда-то действительно тесно связавшая себя со своим временем — периодом между войнами, — дала поддержку, легитимацию и даже, как вы сами это сформулировали, духовную силу политике? Какова оптимальная позиция, которую философия должна занять «после Аушвица» по отношению к политике и истории?

Ж.Д.: Мы, конечно, не сможем в часовом интервью учесть или взять на себя всю философскую сложность проблем, поднятых вами. В своем ответе я попытаюсь вернуть разговор к исходной теме, то есть к «Яд ва-Шем» и холокосту. Я действительно всегда пытался работать с вопросом [личной] подписи в философии, с вопросом подписи и даты⁵. Классический жест философов-классиков заключался в том, чтобы представить подпись или дату философского рассуждения как что-то случайное или чисто эмпирическое, как если бы философский дискурс требовал стирания подписи, имени собственного, даты философа. Мыслители вроде Платона, Канта, Гегеля делали все, чтобы системность их рассуждений могла обойтись без соотнесения с именем подписавшегося, без даты написания и т.д. Я пытался подвергнуть сомнению эту аксиому — со ссылками на многие тексты Гегеля, Ницше и др.

И если вернуться к тому, чем мы здесь занимаемся, то каждый раз, когда мне хотелось вновь водворить на сцену подпись и дату, я делал это [одним из двух способов]: либо через обращение к авторам, имеющим отчетливую связь с тем, о чем мы говорим, то есть, например, к Ницше и традиции, ведущей от Ницше к нацизму (в этом небольшом тексте под названием «Ухобиографии», в контексте [разговора о] подписи Ницше, я попытался так организовать рассмотрение имени собственного, чтобы оно начиналось с отсылки к нацизму и обсуждаемым нами проблемам), либо через обращение к Целану, в «Шибболете», где вся поэтика даты и подписи увязана с историей еврейского поэта, для которого немецкий не был родным языком, но который стал одним из крупнейших немецкоязычных поэтов послевоенного времени. Целан потерял всю семью в лагерях, и в его творчестве, как бы мы его ни толковали, отношение к холокосту является решающим. Разумеется, нет ничего случайного в рефлексии по поводу даты и подписи, они всегда меня волновали, потому что они, прямо или косвенно, связаны с событием, о котором мы говорим. Когда мне случается — в умеренной степени и на свой лад — вписывать автобиографические аллюзии в мои философские работы (я делаю это все чаще и чаще: в «Glas» (1974), в «Почтовой открытке» (1980), в «Шибболете» (1986), а недавно и в «Circumfession» (1991)), это, конечно, вытекает из «еврейского вопроса», из вопроса об обрезании, из моего отношения к иудаизму, из того, что происходит или происходило с евреями в нашем столетии... Хотя, повторюсь, уникальность происшедшего для меня — проблема, но она до сих пор не дает мне покоя, как и вопрос о том, надо ли заниматься только холокостом-Шоа (с артиклем)⁶ или любым другим холокостом, со всеми теми проблемами [холокоста как] метонимии и образцового примера, которые мы уже обсуждали

5 Деррида касается вопроса о подписи и имени собственном в нескольких работах; см., например: *Derrida J. L'Oreille de L'autre: Otobiographies, transferts, traductions; Textes et débats avec Jacques Derrida. Sous La direction de Claude Lévesque et Christie Vance McDonald.* Montreal: VLB, 1982; *Derrida J. Memories: for Paul de Man / Trans. by C. Lindsay, J. Culler, E. Cadava.* New York: Columbia University Press, 1986; *Derrida J. Feu la cendre.* Paris: Éditions des femmes, 1987. Глубокий и подробный анализ вопроса о дате содержится в статье, посвященной Паулю Целану: *Derrida J. Shibboleth: pour Paul Celan.* Paris: Galilee, 1986. (Русские переводы некоторых из упомянутых работ см. в: *Деррида Ж. Ухобиографии. Вокруг вавилонских башен. Шибболет. Золы угасший прах / Пер. с фр. и коммент. В. Лапицкого.* СПб.: Machina, 2012. — *Прим. ред.*)

6 На иврите *шоа* — катастрофа, бедствие; шоа «с артиклем», *га-Шоа*, — это Катастрофа европейского еврейства, синоним холокоста. — *Прим. пер.*

в начале. Во всяком случае, когда задаешься вопросом, что такое дата, что такое подпись, холокост, к несчастью, оказывается неисчерпаемым источником для размышлений.

Вместе с тем если говорить о подписи, то холокост в большинстве случаев был попыткой стирания имен, стирания имен собственных, попыткой не просто уничтожения [человека], но и уничтожения архива. «Яд ва-Шем» — это прежде всего память об именах, что, конечно, более всего волнует и впечатляет, я бы сказал, вызывает тревогу, когда вы приходите в «Яд ва-Шем»: первой его задачей было воссоздание имен, их соби́рание, сохранение. Как будто имена и являлись подлинной целью уничтожения. И вместе с ними — идентичность, память, возможность назвать по имени. Делом «Яд ва-Шем» было сохранение имен и дат, которые в конечном счете неразделимы. Ибо что такое дата? Дата — это момент времени, но также и место. Это — форма существования незаменимого события. И поэтому, хотя, так или иначе, любое событие, даже самое незначительное, несет в себе связь с именем и датой, тем не менее с этой точки зрения Аушвиц — это тот бездонно глубокий опыт, мимо которого люди моего поколения и поколения, предшествующего моему, пройти не могут. Чем он станет в будущем? Я не знаю. Ваши вопросы о дате, подписи, поколении побуждают меня не без некоторого страха думать, что, может быть, через два или три поколения все это станет лишь относительно ценным, если совсем не забудется, и холокосту будет отведено место одного из многих эпизодов смертоносного насилия в человеческой истории: были случаи уничтожения народов и до, и после. Библия полна [описаний] ужасающего насилия со стороны народов, уничтожающих друг друга. Поэтому мы знаем, что в будущем, возможно, все это будет если не стерто и забыто, то, по крайней мере, подвергнуто классификации и, таким образом, релятивизировано.

Создание такого архива, как «Яд ва-Шем», — это акт благочестия, акт памяти, призванный не допустить уничтожения информации. Но в то же время (и в этом есть некая пугающая двусмысленность) сама работа по архивированию способствует классификации, релятивизации и, следовательно, забвению. Архивирование сохраняет, но оно же инициирует процесс забывания. И, возможно, наступит день — эта мысль ужасна, — когда «Яд ва-Шем» будет восприниматься как еще один памятник, не более того; потому что в нем поддерживается режим герметичной локализации с этим обычным для архивов «не входить!», потому что здесь, в этих стенах, все записано, перенесено на компакт-диск, имена помещены на таблички, и поскольку это хранится, то, в сущности, может быть и потеряно, забыто. Всегда есть этот риск, и это та двойственность концепции архива, которой я уже касался в другом месте. Всегда есть опасность утраты именно того, что мы храним, забывания именно там, где память объективирована усилием ее обособления, в местах объективации.

Это страшный риск. Страшный риск, который и был скрытым элементом работы уничтожения, — там попытка стирания следов и свидетельств дошла до такой точки, что оставила открытой дверь для всех этих историков-ревизионистов. И то, что сохранилось, — всего лишь архив, материальный архив. Конечно, когда я был в Аушвице, то, как и любой другой, был ошеломлен, увидел тонны волос, тонны обуви, комнаты, доверху заполненные очками. Это страшно, жутко, убийственно. Но вместе с тем, поскольку это лишь физические свидетельства, ревизионисты всегда могут сказать, что все это подстроено, что это ничего не доказывает. Доказательством могли бы быть не физические или

архивные экспонаты, а живые свидетельства. Однако живого свидетельства нет по определению, потому что те, кто все это испытал, сгинули в крематориях, а также потому что всегда будет соблазн думать, что, возможно, свидетель обманывает, — ведь свидетельства такого рода рассчитаны на веру, на убеждение. Поэтому всегда есть опасность отрицания [достоверности] архива и даже самого свидетельства, либо их оспаривания. Отсюда бездна проблем, которые вечно возникают из-за негативизма и ревизионизма. И это — то, что было заложено в самой структуре уничтожения.

Хайдеггер, дух и культура Европы

М.Б.: Когда вы всматриваетесь в интеллектуальный пейзаж Франции и сравниваете его с немецким пейзажем после холокоста, видите ли вы какие-то значимые различия? Как их можно объяснить? Почему реакция на философию Хайдеггера занимала французских мыслителей больше, чем немецких? Или это оптическая иллюзия? Или обе стороны были в это вовлечены, но по-разному? И каким образом? Осознаете ли вы эволюцию вашей собственной мысли, тесно связанную с мыслью Хайдеггера, — особенно в том, что касается его политической онтологии? Могла ли ваша книга «О духе» (1987) быть написана раньше? Написали бы вы ее снова и считаете ли до сих пор, что ошибка Хайдеггера вытекает из «спиритуализации нацизма»? И не является ли это ваше утверждение формой прощения?

Ж.Д.: Если отвечать на последний вопрос, то я не мог бы сказать, что подход Хайдеггера заслуживает или не заслуживает прощения. Не вижу, как я, например, мог бы сформулировать вопрос в таких терминах. Кто должен прощать Хайдеггера? Давайте начнем с гипотезы, что хайдеггеровская позиция отягощена безграничной виной. Кто, в свете этой гипотезы, имеет право сказать: «я прощаю» или «я не прощаю»? Я не знаю. Во всяком случае, не я. Я никогда не относился к этому как судья, как тот, кто спешит закончить книгу или выступление словами: «Хайдеггер виновен, и я его не прощаю». Мне слишком трудно это сделать.

Если вернуться к вашим первым вопросам, то, конечно, есть заметные различия между взглядом на холокост французов, особенно французских философов, и позицией немцев и немецких философов. Прежде всего, по очевидной причине: французы — это французы, немцы — это немцы. Вина, переживаемая гражданами Германии или немецкими философами после войны (порою не было чувства вины, но иногда оно было довольно сильным), выражалась в том, что они снова начинали запрещать чтение некоторых текстов, прежде всего, Ницше и Хайдеггера, которые после войны фактически бойкотировались. Хайдеггер действительно был предан суду и по судебному решению — как это сказать? — выведен из образовательной программы. В этом смысле официальной позицией немецких философов, по крайней мере, на публике, было масштабное и весьма решительное исключение из обихода текстов, подобных текстам Ницше и Хайдеггера, и так продолжалось долгое время. Только сейчас начинают преодолевать эту цензуру, стирать этот знак позора.

Во Франции все было и сложнее, и, в некотором отношении, проще. Влияние Хайдеггера распространилось там еще до войны. А после войны философы, которые интересовались Хайдеггером — Сартр, Мерло-Понти и другие,

включая Левинаса, — продолжили им заниматься. Очень рано начались политические дебаты по поводу позиции Хайдеггера до войны и в ходе войны, при нацистском правлении. Очень рано в журнале «Les Temps Modernes» прошла первая волна критики Хайдеггера, которая вскоре утихла, после чего в 1950-е, 1960-е, 1970-е в связи с Хайдеггером была проделана большая философская работа, не касавшаяся инородной для нее политической проблемы. А дальше — вопрос эпохи, поколения, времени, необходимого для освобождения от прежних табу, и т.д., и т.д. (все это требует более строгого анализа) — и, как вы знаете, в середине 1980-х дискуссия о Хайдеггере возобновилась.

Я занял известную вам позицию в [книге] «О духе» и в ней вовсе не пытался просто связать всю деятельность Хайдеггера с тем, что вы называли «спиритуализацией», с неким духовным гуманизмом, с обращенностью к духу. Нет. Я полагаю, что ответственность Хайдеггера за его решения в частных обстоятельствах — когда он, будучи ректором, поступал так-то и так-то, когда говорил то-то и то-то, когда ставил свою подпись над тем или иным текстом и т.п. — это ответственность, с которой надо разбираться отдельно. Его судили за это, и что до меня, то у меня нет оснований его от этой ответственности освободить. То, что я пытался сделать, это хотя бы в какой-то мере объяснить, насколько в его дискурсе философски совместимо то, о чем он писал и чему учил, с тем, что он говорил в своей речи при вступлении в должность ректора.

Линией мысли, которой я следовал, действительно была обращенность к духу. Здесь я не могу пересказать эту работу. Но главное для меня заключалось не в том, чтобы объяснить каждое действие Хайдеггера сосредоточенностью на духе, а в попытке выявить определенную закономерность — не скажу связную последовательность, но именно закономерность в его философском пути, — ту самую, что сделала возможной его приверженность к нацизму, или не сделала ее невозможной. Я считаю, что мне удалось найти эту закономерность в том, как он с самого начала, на протяжении долгого времени выстраивал свое отношение к духу и духовности. Думаю, что если бы он смог занять позицию, которая позволила бы, так скажем, деконструировать последствия этого спиритуализма, то он смог бы расшифровать в нацистском дискурсе и ситуации нацизма то, что, к несчастью, не расшифровал.

Этот ход не заключал в себе ни обвинения Хайдеггера в поступках, не заслуживающих прощения, ни оправдания его грехов; скорее он был исходной точкой в попытке понять то, что происходило при апелляции к духу, — не только у Хайдеггера, но и у многих других философов той эпохи. Скажем, в книге «Другой курс» (1991) или в «О духе» я сопоставлял это отношение к духу с похожим отношением, с похожей логикой, которую можно найти у Гуссерля, у Валери. Так что речь идет не только о Хайдеггере. Я пытался реконструировать не то чтобы дух эпохи, *Zeitgeist*, но нечто вроде общего ограничительно-го фактора (*мигбала клалит*), оказавшего влияние на всю культуру Европы, с тем чтобы объяснить не только прегрешения Хайдеггера, но и причастность Европы к преступлениям нацистов. Нацизм, как я говорю в «О духе», не вырос сам по себе, словно гриб. В конце концов, десять или двенадцать лет европейские дипломаты, европейские церкви и европейские университеты доступными им способами сотрудничали с нацизмом. Это нужно объяснить. Это происходило на почве словопрений, дипломатических договоров, молчания, попустительства, недобросовестности. Как церковь могла так себя вести? Как могла дипломатия, английская и французская, работать в привычном стиле

(я имею в виду довоенный период)? Почему они делали вид, что не понимают или не видят, что в это время происходило с евреями? Все это касается европейской культуры в целом. И если сейчас вернуться к сказанному в начале, то именно здесь причина того, что работа деконструкции — это работа над историей Европы и европейской культурой, и она не могла бы приобрести свои нынешние формы без обращения к тому моменту европейской истории, который имел место в этом столетии, в период между двумя войнами. Поэтому моя книжка о Хайдеггере и, по существу, все мои тексты, посвященные Хайдеггеру, выстраиваются не только вокруг его творчества, для меня все еще очень трудного и очень провокативного, но и вокруг европейской мысли в целом — мысли, в которой Хайдеггер занял место столь выдающееся, что его, скажем так, совершенно невозможно объять⁷.

Прощение? Зависит от жертв

М.Б.: Последний вопрос может привести нас к проблеме Поля де Мана, вашего близкого друга, «импортера» деконструкции в американскую [интеллектуальную] среду, а также к вопросу о дружбе и прощении. До этого мы еще дойдем. Но сейчас я должна спросить, согласны ли вы со следующим утверждением, принимаете ли вы его: «деконструкция» — это постоянная приверженность идее дружбы, потому что она занимается текстами, потому что она интертекстуальна и служит выражением интертекстуальности как в ее прямой артикуляции, так и в практике ее осуществления/разыгрывания⁸. [Идея дружбы] — это в действительности абсолютная идея. Она невозможна и экстремальна, она одновременно передает ощущение нестерпимого одиночества (друг никогда не «переприсвоен», он всегда уже-почти в ситуации исчезновения, расставания, ухода) и нестерпимого удовольствия (любовь, соприкосновение). И этот императив — дружить, быть другом — намекает, если по-французски, и на *don* (дар, подарок), и на *pardon* (прощение). Я понимаю, что недостаточно строго формулирую. Тем не менее прощение — *pardon* — это императив? Существует ли этот императив «после Аушвица»? Почему? Как бы вы обосновали эту идею? Есть ли различия между вашей позицией и позицией

7 Деррида затрагивает проблемы, связанные с политической онтологией Хайдеггера, в нескольких важных текстах, см.: *Derrida J. Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)* / Trans. by J.P. Leavy // *Reading Heidegger: Commemorations* / Ed. by J. Sallis. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993. P. 163–218; *Derrida J. Geschlecht II: Heidegger's Hand* / Trans. by J.P. Leavy // *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* / Ed. by J. Sallis. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. P. 161–196. (Русский перевод последней работы см. в: *Деррида Ж. Geschlecht II: Рука Хайдеггера* // Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — *Прим. ред.*)

8 Отсылаю к тем текстам Деррида, которые имеют дело с идеей дружбы: *Derrida J. Memories: for Paul de Man* / Trans. by C. Lindsay, J. Culler, E. Cadava. New York: Columbia University Press, 1986; *Derrida J. Politique de l'amitié*. Paris: Galilee, 1994. На мой взгляд, деконструкция ориентирована не только на дружбу; в аспекте характерного для нее (меланхолического) понимания дружбы она в самом существе своего письма активизирует эротическую или «дружескую» психодинамику в отношении тех текстов, с которыми соприкасается. В этом смысле у Деррида существует тесная связь между «дружбой», «письмом», «историчностью», «традицией» и «наследием».

Левинаса, который, как кажется, весьма радикален в утверждении долга преследуемого перед преследователем? Как объяснить жесткую реакцию Левинаса на Хайдеггера?

Ж.Д.: Мне пришлось бы говорить не один час, чтобы ответить на эти вопросы. Полагаю, что лишь один-единственный раз мне пришлось написать или опубликовать фразу «не заслуживает прощения» — именно в связи с Полем де Маном, в статье о нем, после того как выяснилось, что в его жизни был один краткий эпизод, когда он писал статьи для коллаборационистских [пронацистских] газет в Бельгии. В то время ему было двадцать лет⁹. Когда эти статьи обнаружились, в Соединенных Штатах были колоссальные споры. Я написал два объемных текста на эту тему и в первом из них прямо заявил, что сделанное де Маном в тот период не заслуживает прощения. Такое выражение я употребил. И не уверен, что прощаю себя за это.

Но все-таки я это написал. Почему написал, правильно это было или нет? По двум причинам, по крайней мере. Первая: я пытался показать в начавшейся тогда дискуссии — а это была жаркая дискуссия, которая сопровождалась разными аномальными подозрениями, — что у меня ни в коем случае нет намерения преуменьшить серьезность проступков де Мана, что я отношусь к нему так же, как и другие, и что в этот момент беру на себя ответственность и не хочу, чтобы меня обвиняли в недооценке того, что делал де Ман. Поэтому я сказал, что, прежде всего, было бы правильно и стратегически важно отметить, несмотря на мои дружеские чувства к де Ману и на все, что я собирался сказать в этой сложной статье, которую не могу здесь обсуждать, что, по-моему, позиция де Мана была непростительной.

Вторая причина: я думаю, что это непростительно просто потому, что никакое преступление, например, то, о котором мы говорили выше, человек не имеет права прощать, если он — не прямая жертва этого преступления. Де Ман не был виновен в преступлениях против человечности, не входил в число убийц, не был нацистом; тем не менее он публиковал статьи о литературе в коллаборационистской газете. Сам я не могу простить ни де Мана, ни любого другого коллаборациониста, потому что в данном случае прощение зависит от жертв их преступлений. Иначе говоря, те, кто умерли в лагерях, или те, кого преследовали немецкие или бельгийские нацисты, — именно от них зависит прощение, если у них есть желание прощать. Но для меня это непростительно, я прощать не вправе. Вот что я хотел сказать — по крайней мере, эти две вещи. И тем не менее моя совесть беспокоится оттого, что я это написал, поскольку это слишком категорично — заявить, что сделанное де Маном непростительно, а такого я не могу сказать ни о чем и ни о ком. Единственный раз в жизни я позволил себе написать такое, написать, характеризуя поведение того, кто был мне другом, к кому я всегда относился с полным доверием и кого, ко всему прочему, уже не было в живых. Я и сегодня виню себя за это и должен как-то попросить прощения.

Затем у вас был вопрос: «следует ли прощать после Аушвица?» Я бы сказал, что никто ни в коем случае не имеет права решать, надо прощать или не

9 См.: *Derrida J. Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War // Responses On Paul de Man's Wartime Journalism / Ed. by W. Hamacher, N. Hertz, T. Keenan T.; trans. by P. Kamuf. Lincoln; London: The University of Nebraska Press, 1989. P. 127–164.*

надо. Прощение — я пытался это показать на лекции в [Еврейском] университете в Иерусалиме, — чистое или безусловное прощение должно быть событием или актом милосердия, которое невозможно подчинить приказу. Не может быть долга прощения или долга непощения. Иными словами, если чистое прощение, касается ли оно Аушвица или чего-то другого, в принципе осуществимо, то каждый человек должен прийти к нему сам, взять за него собственную ответственность, не вдаваясь в экономику суда, расплаты, наказания и т.п. Прощение — наше право; поэтому я разделяю прощение и срок давности, ограничение [наказания]. Я не верю, что опыт прощения, если таковой существует, может быть предметом суждений типа «теперь мы должны простить» или «теперь мы должны отказать в прощении». Вопрос срока давности, вопрос юридический и политический, не равен вопросу о прощении; что касается прощения, то только жертвы вправе прощать. Кого именно прощать? Кто кого прощает? Сами жертвы решают, простить или не простить палачей. Но сегодня мы — наследники жертв или наследники палачей, и вопрос о прощении как таковом, в его чистой форме, сейчас не может быть задан.

С другой стороны, это затруднение само по себе может побудить нас задуматься о смысле прощения. Откуда берется ценность императива прощения? Возможно ли прощение? Эти вопросы, которые я пытался задать в тот вечер, снова и снова пробуждаются в нас при любом напоминании о холокосте. Я не зря говорил о нем в своей лекции в связи с Янкелевичем; пример холокоста не был здесь одним примером из многих, можно было бы выбрать и другие. Но именно память о холокосте побуждает нас спрашивать, в чем смысл прощения, возможно ли оно, необходимо ли, откуда оно исходит, какова та культура, которая несет в себе концепцию прощения, существует ли прощение в культурах, источником которых не является, в той или иной форме, Тора? Для меня это не просто отвлеченные вопросы, это поистине вопросы исторического существования, в котором мы пребываем.

Англо-аналитическая философия и Шоа

М.Б.: Вернемся к вопросу об историчности и неисторичности. Как вы полагаете, почему англо-американская философская мысль после холокоста предпочла вынести за скобки историю и историчность? Не думаете ли вы, что тревожная, а порой и агрессивно выраженная реакция на вашу философию, на деконструкцию, связана с тем, что, как это ни странно, деконструкция часто воспринимается как «аисторичная», «аполитичная» и т.д.? Не считаете ли вы, что для разговора о холокосте уместны и, может быть, даже необходимы оба подхода — вынести за скобки всю историю целиком, чтобы с самого начала предотвратить опасность политизации духа, либо снова обратиться к истории, но теперь уже с осторожностью, педантично, менее претенциозно?

Ж.Д.: Знаете, нам потребуется больше, чем несколько минут, чтобы разобраться с проблемой англо-американской философии (на самом деле таких проблем много), ее отношением к истории и ее дистанцированности от работ вроде моих, например. Может быть, я ошибался, но мне никогда не приходило в голову, что сопротивление англо-американской философии некоторым текстам, в частности моим, прямо или косвенно связано с холокостом. Однако, если учесть ряд опосредований, то, может быть, вы и правы. Вот, скажем, упре-

кают нас или меня за чрезмерное внимание к истории, и отсюда иногда вытекает упрек, совершенно несправедливый, — упрек, скажем так, в релятивизме, историцизме и т.п. Это возможно.

В аналитической философии или, по крайней мере, в ее доминирующем срезе — не будем упрощать — господствует на удивление полное безразличие к политической истории нашего века, это [вы отметили] правильно. Они философствуют так, как если бы ничего не происходило. Поэтому в их враждебности к деконструкции есть, может быть, нечто вроде угрызений совести перед философией, которая ставит вопрос о Европе, ставит вопрос об истории и т.д. Это парадоксально, но иногда бывает так, что некоторые из этих англо-американских философов обвиняют меня или то, что они именуют «деконструкцией», в аисторичности, аполитичности. Но одновременно в такой же степени распространено и обвинение обратное, в том, что деконструкция — это политический радикализм, что она слишком политизирована. И тут, чтобы объяснить несоответствие между двумя этими обвинениями, пришлось бы, конечно, провести скрупулезный анализ [философского] поля. Сейчас, бегло, мы не можем этого сделать.

В любом случае, поскольку вы затронули англо-американскую тему, я думаю, что за то короткое время, которое у нас есть, нужно отметить по крайней мере две вещи. Одна связана с упомянутым аисторизмом, со скудным интересом англо-американских философов к истории, к политической истории и к политической истории Европы. Это не обязательно философы, живущие в Соединенных Штатах, поскольку там все же много интересующихся философией континентальной. Как вам известно, в Соединенных Штатах есть несколько центров, несколько университетов, в которых очень серьезно работают — я уверен, что более серьезно, чем в любом другом месте, — над Гуссерлем, над Хайдеггером и т.д. Но если иметь в виду большую часть американской философской территории, то там фактически господствует то, что называют «аналитической философией», хотя сейчас она находится в довольно кризисной фазе. И особенно бросается в глаза, даже когда есть интерес к вопросам морали, это, как вы сказали, принципиальное замалчивание всех событий, всех травм, которые мы сейчас обсуждаем, вынесение их за скобки. Надо подчеркнуть, что отсутствие философского интереса к холокосту, философское безразличие к холокосту (я имею в виду философский уровень, философский дискурс, потому что есть люди, которые по-человечески интересуются холокостом, но не сочетают этот интерес со своим философским дискурсом) сосуществует в американской академической культуре, вероятно, из-за угрызений совести, со склонностью осуждать европейских интеллектуалов за малейший проступок, ими допущенный, чему свидетельство — примеры Поля де Мана и Хайдеггера. Американцы, которые по большей части были не знакомы с тем, что происходило в Европе, и просто находились далеко, американские интеллектуалы и профессора зачастую аполитичны. В отличие от большинства европейских интеллектуалов они замкнуты в своих академических учреждениях, у них нет простора для политического действия, и очень часто, слишком часто они не интересуются даже политикой их собственной страны: их очень мало волнует расизм в Соединенных Штатах, экономическая дискриминация, бездомность и т.п., но зато они торопятся устроить суд над всем, что касается литературного фашизма во Франции: случай де Мана, Бланшо и др. Я думаю, в этом можно усмотреть симптомы уязвленной совести беспомощных, далеких от

жизни интеллектуалов, которые часто — как это сказать? — не проявляют особенной активности в своей собственной стране. Я говорю, конечно, о том, что типично, в общем плане. Среди американских ученых-интеллектуалов есть и деятельные люди, и активисты; но многие из них, во всяком случае, те, кто организовывал эти суды над де Маном, это люди, которые у себя в стране совершенно слепы и глухи ко всему, что касается других серьезных современных проблем. Надо бы [целиком] воссоздать эту сцену, я привел лишь несколько схематических черт.

«Аушвиц» как имя собственное

М.Б.: До сих пор я задавала свои вопросы так, как будто деконструкция, ваша философия истории и историчности — это действительно ответ на Аушвиц. Так ли это? Это только Аушвиц? Есть ли это философия выжившего? В каком смысле вы говорите: «Я мог бы там быть», — как в том сне, о котором вы рассказываете в своей автобиографии?¹⁰ Почему вы воздерживались от употребления этого имени (вы пользовались другими, например «шибболет» и «брит мила»)?

Ж.Д.: Прежде всего, деконструкция — это не философия истории. Не знаю, понимаете ли вы это выражение буквально, но это не философия, и, кроме того, понятие истории для меня столь проблематично, что я не мог бы сказать, что деконструкция — это философия истории. Вы задали вопрос о том, почему я не использую имя «Аушвиц». А до того какие были вопросы?

М.Б.: Действительно ли деконструкция — ответ на Аушвиц? Только ли на Аушвиц? Есть ли это философия выжившего?

Ж.Д.: Я мог бы продемонстрировать (но, опять же, не здесь, не в этих обстоятельствах), что понятие выживания занимает совершенно особое место в моей работе¹¹. Есть текст, который называется «Survivre», и в нем я пытаюсь объяснить, что выживание не есть жизнь или смерть, и показываю, как определенное представление о выживании сопротивляется сведению его к оппозиции жизни и смерти. И [говорю,] что след — это всегда своего рода выживание.

Все начинается с выживания, мы находимся в области выживания, то, на чем основан весь этот дискурс, — это элемент выживания. И здесь связь с ситуацией наследования и ситуацией призрачности, с логикой призраков, которая пронизывает каждую мою работу, по крайней мере за эти двадцать пять лет (в «Почтовой открытке», «Призраках Маркса»). В логике призраков есть намеки и на другую связь — с тем духом, о котором мы говорили ранее, если понимать призрак как *Geist* и *ghost*.

10 Я имею в виду тот фрагмент из «Circumfession», в котором Деррида, помимо прочего, рассказывает о своей неосуществленной фантазии стать бойцом Сопротивления (*Derrida J. Circumfession. Paris: Éditions du Seuil, 1991. P. 208*).

11 Н.С. Автономова обозначает это «выживание» неологизмом «пережизнь»: «Русского аналога этому слову в форме существительного — кроме как “пережизнь”, кажется, нет. “Переживание”, “пережитие” ведут в другие семантические края. Предельная философская задача — научиться умирать, а вместе с тем — научиться жить. Тогда, может быть, пережизнь — это мастерская обеих наук, обоих умений?» (Автономова Н.С. Краткое послесловие к публикации // Деррида Ж. «Наконец-то научиться жить» (последнее интервью) / Пер. с фр., примеч. и послесл. Н.С. Автономовой // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 143). — Прим. пер.

Само собой, для того чтобы думать о выживании, не обязательно иметь в виду выживших в Аушвице. Чисто логически предложенный мною дискурс выживания не требует соотнесения с холокостом. Однако нужно быть слепым и глухим, чтобы не видеть и не слышать, что сегодня всякое упоминание выживших отсылает именно к нему. И, конечно, я думаю об этом не меньше, чем любой другой. Но в то же время настаиваю, что это слово [«выживание»] или эта логика выживания, отсылая к Аушвицу, указывает не только на Аушвиц, это правда. Хочу заметить, что этот дискурс мог бы иметь место и в XIX веке или даже в том случае, если бы Аушвица никогда не было.

Это подводит меня к вашему вопросу о том, почему я не упомянул имя «Аушвиц» в этом тексте (хотя вообще-то в другом месте я его упоминал). Это потому, что, как я уже говорил в начале, мне не хотелось присваивать имя собственное, единичное, уникальное, всей теме геноцида, всем возможным случаям уничтожения [людей] и даже уничтожению евреев нацистами; я не чувствую, что имею на это право. Аушвиц, где я побывал несколько недель назад... Аушвиц — это ужасное место, это нечто чудовищное, безусловно. Однако даже во времена геноцида это было только одно место из многих. Зачем же эта метонимия? Хорошо известно, что когда сегодня говорят «Аушвиц», то не думают только о городе, который все еще существует: по-прежнему в Освенциме есть рестораны — но есть и место совершенно особенное.

Я не чувствую себя вправе — как по причинам риторической строгости, так и из уважения к жертвам — пользоваться именем «Аушвиц», чтобы обозначать им любое место, где могли происходить подобные вещи. Это слово часто употребляют неправильно — как девиз, как этикетку: «по крайней мере, я произнес слово “Аушвиц”, я исполнил свой долг, моя совесть чиста». Я против такой легкости. По-моему, это и слишком тяжело, и слишком легко. Я не пользуюсь этим словом, разве что в самых серьезных случаях, когда понимаю, что оно необходимо.

«Холокост» как имя нарицательное

М.Б.: Интересно, что именно понятия «катастрофа» и «холокост» раз за разом появлялись в ваших сочинениях: в «La Carte Postale», в «Glas», «Feu», «La Cendre» и т.д.; но когда они появлялись, то не были написаны с заглавной буквы! Вы всегда настойчиво и педантично подчеркиваете значение идиоматики, но такое впечатление, что вы превратили эти перегруженные [смыслом] понятия в нарицательные. Почему?

Ж.Д.: Вы это хорошо сформулировали. Но каков вопрос? Вы правильно сказали то, что нужно сказать и можно развить. Не вижу вопроса, на который мог бы сейчас ответить.

М.Б.: С моей точки зрения, как израильтянки, это похоже на действия тех, кто переписывает историю. Я знаю, что это звучит, может быть, слишком дерзко. Тем не менее, обобщая, мы создаем аналогию. Это суть той проблемы, с которой мы сталкиваемся: как говорить о холокосте, не допуская тривиализации, гомогенизации и т.п.? Как выразить ужасное? Нельзя ли сказать, что обобщения подразумевают прощение?

Ж.Д.: [Значение слова] холокост, безусловно, зависит от контекста. Это имя нарицательное. «Холокост» — греческое слово, оно означает «всесожжение».

Я назвал это по-французски *brele tout*, то же, что и «холокост» (в «Почтовой открытке»); «сожжение всего, что есть», «всесожжение» — вот значение «холокоста». Иногда слово «холокост» употребляют как перевод ивритского слова *корбан* «жертва» — сжигаемая и т.д. Таким образом, это имя нарицательное. И я порой пытаюсь говорить о холокосте применительно к сожжению, скажем, каких-нибудь любовных писем, «всесожжению». А почему это должно быть запрещено для...

М.Б.: Не запрещено, конечно, но я нахожу это задевающим, ранящим.

Ж.Д.: Разумеется, я понимаю, что делаю, когда говорю, например, в «Почтовой открытке», что нужно практиковать холокост того или иного, чему дол́жно сгореть и т.д. В конце концов, я человек своего времени и знаю, какие отзвуки это рождает. Я убежден, что сегодня вообще ничего нельзя сжечь, даже любовное письмо, не думая при этом о гигантской Катастрофе (Шоа), о гигантском пожаре этой эпохи, — не только о газовых камерах и крематориях, но и о книгах, сожженных в самом начале гитлеризма. Когда они выбрасывали все книги Фрейда и Кафки на городскую площадь и сжигали их, это тоже относилось к разряду холокоста. То есть они сожгли все. Употребляя имя «холокост», я использую его как нарицательное, но в моих ушах, в моем уме есть при этом по меньшей мере мимолетная отсылка к тому Холокосту, о котором мы говорили утром, то есть к Шоа, если на иврите. Но разве это плохо? Надо ли винить меня за то, что я пользуюсь именем «холокост» как нарицательным? Считаете ли вы, что его применение в этом контексте — в связи с сожжением открыток или любовных писем — недопустимо?

М.Б.: Да, считаю.

Ж.Д.: Надо подумать об этом.

М.Б.: Мы коснулись проблемы, которую я обнаруживаю и в других философских теориях «после Аушвица», а именно проблемы трансформации некоторых обстоятельств, навязанных историей, в псевдо-трансцендентальные категории, которые конституируют условия, определяющие возможность субъективности в целом. Более того, эти категории указывают на идею возможного совершенствования, улучшения человека. Иными словами, мне кажется, что и Левинас, и вы сами превратили некоторые специфические травмы и obsessions, порожденные холокостом, в дескриптивную данность опыта и с помощью этой аксиомы возвысили некоторые патологии, деэстетизировали их, сделали «этической проблемой»: человек должен уже-всегда скорбеть; человек должен уже-всегда прощать. И т.д.

Ж.Д.: Такое постоянно случается. Все время. В тот момент, когда вы попытаетесь заговорить, например, о выборе, каждое слово, которым вы воспользуетесь, говоря об этом, говоря об этой уникальной вещи, будет взято из обиходного языка — как имя нарицательное, которое снова перенесет вас в обиходный язык, и, следовательно, холокост тоже будет перенесен в этот язык. Вопрос, который вы мне задали, правомерен, и он действительно касается Левинаса. Предположим, мы скажем, что Шоа была огромной травмой, что она ни с чем не сравнима, уникальна в человеческой истории, что это рана нашего времени, рана нашей совести, нашей памяти. Если мы воспользуемся словом «травма», чтобы с некоторой долей обобщения сказать, что травма имела место и что, например, нравственное отношение к ближнему проходит, как говорит Левинас, через некую травму, осудили бы вы Левинаса за то, что он употребил слово «травма», тогда как ему следовало бы заменить его на «Шоа»? Осудите ли вы

его за то, что он превратил травму, рану, ранимость, по сути, в условие морали — трансцендентальное или, во всяком случае, общее условие морали? Ясно, что, когда сам Левинас говорит «травма», «преследование», «заложник», «преследователь», он, конечно, думает о Шоа, в этом нет сомнения. Но он сказал бы то же самое, если бы Шоа не было. Шоа помогает нам размышлять о морали и преступлении; но мне не кажется, что у нас есть право кого-то в чем-то подозревать [из-за использования этих слов] или налагать запрет на их употребление по той причине, что они должны применяться исключительно для обозначения Шоа. Иначе вообще ни о чем нельзя будет говорить. Наоборот, я уверен, что это — возможность заново (из уважения к Шоа) подумать об этике, о политике, о философском дискурсе, основанном на категориях, которые кажутся нам наиболее совместимыми с Шоа. Это, в частности, категории травмы, преследования и, разумеется, «не убий». Когда Левинас говорит «не убий», он думает о Шоа. Однако [сама по себе] Шоа не нужна ему для этого. Здесь всегда — та же самая ситуация, о которой мы говорили в начале. Наверное, мы могли бы остановиться на этом.

Деконструкция и вытеснение насилия

М.Б.: Закончим на том теплом приеме, какой вам оказали в Израиле. Некоторое время назад в Иерусалиме впервые прошла конференция о Ханне Арендт, на которой было заявлено несогласие с ее идеями по поводу холокоста и процесса Эйхмана. Считаете ли вы, что эта открытость по отношению к философу, долго остававшегося на периферии [внимания], в какой-то степени связана с ответом, адресованным вам?

Ж.Д.: Даже если это так, вы думаете, в этом есть связь с «Яд ва-Шем»? Нет, когда я говорю «Яд ва-Шем», то имею в виду те проблемы, которые мы сейчас обсуждаем. В этом интервью мы не должны говорить ни о чем другом.

М.Б.: Конференция, упомянутая мной, — это часть более широкого процесса и, возможно, необходимый этап в попытках израильского общества разобраться с памятью о холокосте. Музей Израиля, например, был готов последние два месяца демонстрировать выставку молодого художника Рои Розена, где зрителя призывают вникнуть в переживания Евы Браун — именно как возлюбленной Гитлера. Конечно, выставка вызвала большой скандал, потому что она была первым в израильском контексте столкновением не с позицией жертвы, а с магией насилия, зла или причастности к нему.

Ж.Д.: Не хотите ли вы сказать, что именно сейчас, когда в результате некоторой эволюции появился интерес не только к преследуемым, но и к преследователям вроде Евы Браун, можно заинтересоваться и мной?! Что в то время, когда, наконец, стало возможным говорить о Еве Браун, принимают и меня?! Нет, это шутка, я смеюсь, это шутка!

Думаю, что — вот как мы говорили несколько минут назад о французской культуре — у израильской культуры тоже есть свое собственное время развития. И она вписала в свою совесть, в свое сознание или в бессознательное всевозможные виды насилия. Разумеется, насилие Шоа, которое было еще очень близко в момент создания Государства Израиль, не позволяло выставить на публичную сцену вещи, казавшиеся слишком оскорбительными или слишком жуткими, довести их до общественной совести, сознания, до простого упоминания.

нения (в первые дни Государства Израиль не могли говорить даже о Спинозе). Поэтому позиция Ханны Арендт, сложившаяся в ходе процесса Эйхмана, привела к отторжению от самой Ханны Арендт. А затем мало-помалу здесь, как и во Франции, то, что было вытеснено, смогло освободиться. Политическая ситуация изменилась, и я уверен, что сегодня Израиль может свободнее, чем раньше, говорить о вещах, которые ассоциируются с нацистским насилием или с насилием по отношению к евреям вообще, — от событий, связанных с немцами, до Спинозы (который и в самом деле был подвергнут бойкоту, по крайней мере, изгнан из общины).

Но равным образом он может признать и собственное насилие, то есть насилие, сопутствовавшее созданию Государства Израиль. Это невозможно обсуждать так скоро после того, что здесь происходило, но со сменой поколений и развитием политического поля вытесненное и подавленное выходит на поверхность. И так возникает шанс либо заново, либо впервые заинтересоваться людьми, идеями, дискурсами, которые до того были недоступны. Таков и случай Ханны Арендт.

Я не хотел бы сравнивать себя и свои обстоятельства ни с кем из тех, кого вы упомянули, это все большие имена — от Спинозы до Евы Браун и Ханны Арендт. И все же я думаю, что моя работа нередко ассоциировалась здесь с несколько карикатурным образом деконструкции, который склонны были связывать — в какой-то степени так же, как и повсюду в мире, — с Хайдеггером и Ницше, с немецкой мыслью, с излишне утонченной французской философией. А кроме того, наряду с этим общим изменением в израильской культуре, наряду с этим общим сдвигом, на кафедрах философии имело место англо-аналитическое доминирование того самого типа, о каком мы говорили раньше. В полной мере оно не исчерпалось, но стало терять свою абсолютную власть, немного оттеснилось в сторону. Есть определенная американская гегемония в академической философской культуре Израиля (то, что справедливо для философии, не обязательно справедливо для других дисциплин, но в философии были привилегии для американской традиции). Это медленные изменения, постепенно ландшафт меняется и приобретает новую форму. Я обратил внимание, и не я один, но и мои друзья, на то, что есть большая разница между отношением к моей работе двадцать лет назад, десять лет назад и нынешним отношением к ней. Перемены значительные. Я полагаю, это можно объяснить не только тем, что некоторые люди прочитали мои тексты, но и характером общей трансформации, происходящей в израильском культурном поле.

Эта трансформация, если вернуться к нашей теме, сопряжена по крайней мере с двумя основными видами насилия, которые до последнего времени были вытеснены или, скорее, замаскированы, — как по очевидным причинам, связанным с насилием Шоа, так и из-за того, что Шоа явилась одним из оправданий возникновения Государства Израиль. Все, что угрожало, преследовало, мучило, истязало, уничтожало евреев, стало, как бы сказать, неприемлемым. С одной стороны, было вытеснение насилия по отношению к евреям до войны и в ходе войны, а с другой — имело место иное насилие, сопровождавшее создание Государства Израиль и похожее (о чем я упомянул в тот вечер, когда читал лекцию в Тель-Авиве) на насилие при создании любого государства, хотя, с точки зрения израильтян, лишь в очень специфическом смысле, — колоссальное насилие против палестинцев и насилие внутри страны. Образование Государства Израиль — событие, в некотором роде еще не завершенное и

к тому же очень жестокое. И именно в отношении этого фундаментального насилия сейчас меняется память.

Что касается этих двух видов насилия, то в 1950-х, 1970-х, 1980-х имело место [их] вытеснение, или, если можно так выразиться, репрессивная нейтрализация, которая, как и всякое вытеснение, в терминах психоаналитиков, есть также работа скорби. А сейчас вещи изменились и можно снова, как вы заметили, говорить о немецких делах, о палачах, однако, с другой стороны, можно говорить и об израильском насилии. Я не хочу сравнивать, но, в конце концов, и то и другое — это насилие. И, кроме того, сейчас мы вправе говорить об определенном виде дискурса, который до этого, прямо или косвенно, считался непонятным, ненужным или угрожающим. Деконструкция, к сожалению, часто воспринимается как нечто угрожающее — не только в Израиле, но и в других местах. И мы должны объяснить это, мы обязаны объяснить, почему деконструкцию воспринимают как источник угрозы. Но это уже другая тема. Спасибо вам.

Иерусалим. Париж

Перевод с иврита Н. Быстрова