ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091):130.2
DOI: 10.17223/1998863X/58/9

А.И. Пигалев

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПОСЛЕ МОДЕРНА: ОТ «ДРУГОГО НАЧАЛА» ХАЙДЕГГЕРА К «ПОСЛАНИЮ» ДЕРРИДА

Рассматривается значение концепции репрезентации в переосмыслении М. Хайдеггером и Ж. Деррида сущности модерна и пределов его универсализма. Представления Хайдеггера о репрезентации исследуются в ходе анализа его концепции «другого начала». Прослеживается связь понятия репрезентации с концепцией «послания» Деррида. Анализируются различия сопоставляемых концепций в понимании возможности репрезентации и универсализма после модерна.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, Ж. Деррида, модерн, метафизика, репрезентация, универсализм, другое начало, послание.

Введение

Концепция репрезентации играет важную роль в понимании М. Хайдеггером и Ж. Деррида сущности проекта модерна и особенно его универсальности. Согласно Хайдеггеру, модерн представляет собой результат развертывания того начала мышления, которое, как он считает вслед за Ницше, реализовалось в метафизике в качестве системы репрезентации и лежит в основе западной цивилизации в целом. Поэтому выход за пределы модерна в теоретической модели Хайдеггера предполагает преодоление метафизики и, таким образом, отказ от репрезентации в ее традиционном понимании.

Хотя указание на специфические метафизические основания модерна и его теоретическая реконструкция в работах Хайдеггера стали исходной точкой исследований Деррида, он очень далеко отошел от хайдеггеровской концепции, создав, по сути дела, ее альтернативу. Деррида придерживался и принципиально иного понимания самой репрезентации, прежде всего, связи репрезентируемого с репрезентирующим. В его теоретической модели указанная связь не столь проста, регулярна и однозначна, как это предполагается в традиционной концепции репрезентации.

Таким образом, в обеих концепциях в качестве структурной модели того безоговорочного универсализма, на который модерн всегда претендовал, выступает именно метафизика, посредством которой бытие замещается его репрезентациями. Далее, в обеих концепциях предполагается завершение метафизики, которое, однако, понимается по-разному. В итоге в оценке возможностей универсализма модерна, приближающегося к осознанию границ своих универсалистских притязаний, обозначаются две прямо противоположные друг другу теоретические позиции.

Структуры опосредования и непосредственность феномена

Переход от мифа к логосу, с которым обычно связывают возникновение самой философии в качестве метафизики, происходил на фоне перехода от изначальной непосредственности межчеловеческих отношений к символическому опосредованию, которое определенным образом отражало усложнение структур опосредования на всех уровнях общества в целом. Именно структуры опосредования (и, соответственно, обоснования) обеспечивают переход от частного к общему в качестве прототипа универсализма. В философии схема такого перехода была первоначально представлена концепцией логоса как внутренне дифференцированной целостности и позже оформилась в виде метафизики [1]. Модерн характеризуется уже весьма сложными структурами опосредования, достаточными для того, чтобы он в своей философии с самого начала мог бы исходить из убеждения в собственной универсальности.

В то же время отношения опосредования, репрезентируя вещи, одновременно их некоторым образом «заслоняют» и, в сравнении с предполагаемой их первоначальной непосредственностью, открытостью, делают частично или полностью скрытыми. Опосредованностью некоторого изначального опыта, который предполагается непосредственным, объясняют важность для М. Хайдеггера феноменологии, которую, он, впрочем, существенно переосмыслил [2]. Тем не менее свое особое видение феноменологии сам философ никак не характеризовал явным образом вплоть до опубликования написанной в 1963 г. статьи «Мой путь в феноменологию» [3].

Хайдеггер вспоминает о возникшей у него догадке о том, что феноменологическое понимание феномена в качестве явления, указывающего на самого себя, должно быть присуще не только феноменологии Гуссерля, но уже мышлению Аристотеля и вообще греческому мышлению, проявляя себя в понятии «ἀλήθεια» – «несокрытость», которая в древнегреческой философской традиции отождествляется с истиной. Феноменология для Хайдеггера – это, прежде всего, возможность сделать открытым, видимым то, что в качестве феномена, указывает только на самого себя, но при этом все же остается некоторым образом скрытым [4. С. 31].

Это означает, что М. Хайдеггер отнюдь не отождествляет феномен с тем, что дается непосредственно в чувственном восприятии, т.е. с явлением, но и не сводит его к тому, что может открываться в результате теоретической реконструкции. Такое понимание предполагает возможность видения того, что в явлении уже показывает себя «предшествующе или сопутствующе, хотя нетематически» [4. С. 31]. Иными словами, вещи должны быть увидены таким образом, чтобы была возможность видеть фоновые или контекстуальные способы их понимания, а также связанные с ними действия и структуры. Именно они порождают эти вещи в качестве таковых, соотнося их со всеми другими вещами, придавая им определенный смысл и, тем самым, включая в систему опосредования.

Соответственно, для Хайдеггера не теоретические реконструкции, и не практика вообще, а именно *повседневные* практики в качестве «открывающих» и должны стать тем предметом, для анализа которого следует использовать феноменологический метод [5. Р. 65–66]. Это уже было началом преодоления трансценденталистского подхода и одновременно попыткой

проникнуть в ту область, которая Гуссерлем позднее будет названа «жизненным миром» и которая, как предполагается, характеризуется исходной непосредственностью. Соответственно, главной, хотя и не выраженной явно задачей оказывается для М. Хайдеггера преодоление опосредования, которое, воплощаясь в метафизике, окутывает и опутывает хитросплетениями своих структур, замыкает и делает скрытым то, что изначально, как предполагается, было непосредственным и, таким образом, открытым.

В то же время, будучи иерархией, т.е. особым типом системы опосредования, которую Хайдеггер характеризует как онто-тео-логию [6. С. 40–41], метафизика указывает на нормативный способ связи начала (основания) с другими идеальными сущностями. Поскольку в «метафизическую эпоху» бытие всегда есть бытие сущего, то бытие репрезентируется через посредство сущего [7. С. 149–176]. Поэтому та система отношений, которую Хайдеггер называет «онтологической разницей», является элементарной системой репрезентации. Тогда история бытия предстает как последовательность его репрезентаций посредством различных видов сущего [8. С. 351–403]. В свете такого понимания модерн оказывается лишь особым этапом этой истории, на котором человек как индивид становится субъектом, замещающим бытие особыми репрезентациями. Тем не менее, критикуя модерн как «время картины мира» [9], Хайдеггер подвергает критике не тот или иной конкретный тип репрезентации, а «репрезентационизм», или «репрезентационное мышление», в качестве продукта метафизики субъективности.

От «присваивающего события» к «другому началу»

Характеризуя репрезентационное мышление, Хайдеггер подчеркивает *математический* характер метафизики, который заключается в ее императивности, в навязывании сущему определенных прототипов [10. S. 69–77; 11. P. 68–69; 12]. В этой связи большое значение имеет представление о состоянии исходной непосредственности, относительно которой предполагается, что в отсутствие опосредования она остается «нескрытой» и, следовательно, не допускает никакой иерархичности, присущей метафизике в качестве системы репрезентации. В то же время это состояние, согласно Хайдеггеру, не только принципиально доступно, но и может быть заменено другой исходной непосредственностью, которая уже не приведет к возникновению репрезентации в описанном выше смысле и тем более исключит ее господство, как это произошло в эпоху модерна.

В сущности, утверждение о возможности замены одной отправной точки мышления другой, т.е. выбора точки, с которой начинается историческое бытие, является основой хайдеггеровского учения о «другом начале». Будучи своего рода еще одной попыткой, другое начало должно открыть для мышления такие возможности, которые прежде для него были закрыты, и исключить возможность метафизики. В этом смысле, убежден Хайдеггер, переход ко второму началу – это всегда прыжок, который, однако, нуждается в подготовительном периоде, каковым и является эпоха завершения метафизики. В качестве противоположности опосредованию прыжок ко второму началу требует иных понятий для своего описания, и главными из них являются «присваивающее событие» (*Ereignis*) и «просвет» (*Lichtung*), хотя последний термин присутствует уже в «Бытии и времени».

Термин «просвет» у Хайдеггера метафорически связывается с представлениями о просеке, прогалине, лесной поляне. Однако он означает открытость бытия, свободную область, промежуток или зазор (т.е. лишь часть мира), где существуют и вещи, и свет, и темнота [4. С. 133]. Таким образом, просвет – это некий зазор, позволяющий свету упасть на присутствующее в зазоре сущее. В результате исходная непосредственность открывается как ἀλθέεια. Кроме того, просвет является для Хайдеггера областью или частью мира, в которой сущее благодаря языку становится для здесь-бытия понятным и поэтому «своим».

Происходит это потому, что здесь-бытие в этой части мира следует установленному для нее образу действий, тем повседневным «открывающим практикам», которые, *присваивая* ей смысл, открытый для здесь-бытия, делают ее осмысленной. Следовательно, «присваивающее событие» должно быть понято как обеспечение возможности того, что человек, т.е. здесь-бытие, будет обращаться с вещами осмысленно и потому правильно во всех «просветах» и даже тогда, когда действия совершаются автоматически и не осознаются [13, 14]. Что касается самого термина «присваивающее событие», то формально немецкое слово «Ereignis» означает просто «событие», «присшествие». Однако, независимо от реальной этимологии, Хайдеггер связывает его со словом «eigen» – «свой», «собственный».

«Присваивающее событие» как процесс или акт некоторого «присвоения» делает возможным такую позицию человека, когда он некоторым образом вовлечен в ситуацию, освоился с ней, а не рассматривает ее в качестве внешнего наблюдателя и тем более чужака, не понимающего, что происходит вокруг и не знающего, какими должны быть его действия. Иными словами, благодаря «присваивающему событию» существует единство бытия (как бытия сущего) и здесь-бытия или, иначе, тождество бытия и мышления [15]. Благодаря «присваивающему событию» люди получают возможность «освоиться» с определенной частью мира, и поэтому Хайдеггер связывает с ним упорядочивание и обоснование множества частных, локальных образов действия. Возникающий в результате порядок выступает в качестве некоторого общего стиля [16].

«Присваивающим событием», обусловившим возникновение самого репрезентационного мышления и определившим судьбу Запада, Хайдеггер считает понимание мира в понятиях и контексте производственной деятельности ремесленника в Древней Греции. Именно перенос соответствующих понятий в философию досократиков обусловил возникновение философии как метафизики и определил набор тех основных категорий, которые используются для понимания мира, прежде всего, таких как «форма» и «материя» [13. Р. 291; 17. С. 222–224; 18. С. 139–155]. Напротив, «другое начало», определяющее новую, неметафизическую эпоху, должно быть таким, чтобы условий для возникновения репрезентационного мышления не возникло.

В этой связи появляются проблемы, вызванные тем, что отказ от репрезентации равнозначен признанию отсутствия опосредования. Прежде всего следует поставить вопрос о том, является ли исчезновение опосредования в контексте представления о «другом начале» желательным. Если это так, то не есть ли атака на репрезентационное мышление эвфемистическая форма выражения стремления ослабить системы опосредования не только в мышле-

нии, но и в обществе? Очевидно, что в социальном плане это означало бы требование возвращения к непосредственным или к так называемым личным общественным отношениям, предполагающим контакты типа «лицом-к-лицу».

Именно такая логическая схема отчетливо видна в отношении к хайдеггеровской онтологии Т.В. Адорно¹, который, однако, был не единственным противником М. Хайдеггера в его стремлении к достижению состояния непосредственности или, точнее, возвращения к ней. Тем не менее именно в философии Ж. Деррида, влияние Хайдеггера на которого не только очевидно, но и признавалось им самим, содержится значительно более последовательная, детальная и, в сущности, глобальная критика, перерастающая в альтернативу хайдеггеровской концепции «другого начала». Эта критика направлена, прежде всего, на те аспекты концепции репрезентации, которые Хайдеггер связывает с генезисом модерна.

«Послание» вместо репрезентации и «белая мифология»

В традиционной концепции репрезентации в качестве безусловных предпосылок предполагаются четкость и однозначность связей опосредования и потому принципиальная доступность исходного состояния непосредственности («несокрытости»). Это же можно выразить, сказав, что структуры опосредования должны быть непрерывными и проницаемыми. Если, напротив, исходить из того, что связи опосредования имеют разрывы, являются ветвящимися, нечеткими и неоднозначными, образующими петли и узлы, то доступ к исходному состоянию непосредственности в общем случае не может быть обеспечен. Поэтому и само предположение о его существовании становится теоретически бессмысленным.

В противоположность представлению о четкой и однозначной связи репрезентирующего с репрезентируемым Деррида исходит из некоего «почтового принципа», который он связывает с используемыми Хайдеггером словами *schicken* (посылать), *Geschick* (судьба как предназначение, отсылка, «отправка по адресу») и *Geschichte* (история). У М. Хайдеггера бытие понимается в качестве «посланного» (*geschickt*) на его путь в истории, которая является «судьбичной». Точно так же, в соответствии с «почтовым принципом», связи опосредования и, соответственно, репрезентации рассматриваются как пути, по которым движутся почтовые отправления или «послания». Они могут быть доставлены не по адресу, задержаться в пути, вернуться к отправителю или вообще затеряться, потому что их движение, согласно Деррида, представляет собой блуждание (фр. *errance*).

Ненадежности путей, по которым движутся «послания», соответствует, по Деррида, неопределенность связи знака и его смысла. При этом наиболее характерной метафорой текста как послания является почтовая открытка, которая

¹ Говоря о хайдеггеровской онтологии, Адорно характеризовал ее как «готовность санкционировать гетерономный, свободный от оправдания перед сознанием порядок» [19. С. 63]. Это, в сущности, готовность «зачеркнуть опосредования, вместо того чтобы рефлексировать их» [19. С. 64]. Предпочтения, которые обозначает Адорно, могут быть обусловлены только желанием освободиться от императивного характера репрезентации. Они предполагают одновременно стремление «вернуться к тем ступеням познания, которые предшествуют рефлексии субъективности и опосредования» [19. С. 78]. Характерно, что эти ступени заранее и вполне предсказуемо связываются со «священной древностью» [19. С. 72].

может содержать как частные, так и предназначенные для всех сообщения. Тем не менее, в силу того что это *открытка*, в обоих случаях сообщения доступны для всех – точно так же, как это имеет место при использовании языка [20. С. 5–6, 85–91, 106–111]. В результате репрезентация уже не понимается как жесткая и однозначная связь репрезентирующего с репрезентируемым.

В рамках такой теоретической модели любой текст может, подобно почтовому отправлению, обрести совсем не тот смысл, который ему намеревались придать. Более того, такая неоднозначность понимания характерна не только для читателя (получателя) текста, но и для его автора (отправителя). В результате различие между истиной и ее внешним выражением исчезает, и истина в рамках такой теоретической модели может быть только ситуативной, т.е. зависимой от контекста. В этой связи Деррида в согласии с приведенными выше суждениями Адорно замечает, что критика репрезентации была бы недостаточной, если бы в результате предполагалась реабилитация непосредственности, изначальной простоты, присутствия [21. Р. 122–123].

Напротив, для Ж. Деррида это предположение исключено, и ничего, что уже не было бы опосредованным, не допускается. Предметом такой критической переоценки оказывается то, что Деррида называет метафизикой присутствия. Для нее характерно предположение, что и бытие, и смысл могут быть определены в терминах некоторой соотносимой с ними, считающейся внутренне присущей им, самотождественной и самодостаточной полноты. Это для метафизики присутствия их «свое» или, в более привычной формулировке, их «свой-ство» (англ. *property*, нем. *Eigenschaft*, фр. *propriété*).

Таким образом, метафизика присутствия предполагает возможность как раз того, что Хайдеггер описал, характеризуя «присваивающее событие» – присвоение и освоение, для Деррида характерным образом соотносимое с понятием собственности в экономике. Это, к примеру, имя как собственность человека, смысл как собственность языка, субъективность как самообладание и само-утверждение через посредство самосознания, благодаря чему человек может считать себя своей собственностью. Однако в концепции «послания» подчеркивается не относительность истины, а ее отделение от репрезентации через посредство текста и принципиальная невозможность исключить такую ее зависимость от контекста, которая обуславливается множественностью эффектов «почтовой доставки».

Между тем некоторые формы текстов и, таким образом, репрезентации основываются на подавлении зависимости текста от контекста и стирании самого факта этого подавления – его забвения, что позволяет считать текст самотождественным. Именно так, по мнению Деррида, поступает философия в качестве метафизики. В целом же такие притязания присущи комплексу идей, который Деррида, используя термин, введенный Анатолем Франсом, называет «белой мифологией». Соответственно, главной задачей становится поиск подавленной метафизикой и затем забытой нетождественности, того, что «несвойственно». Это поиск того, что основано на различиях и поэтому не может считаться «свойством» в качестве «собственности» не только в различных частных случаях, но и в самом просветительском логосе и, тем самым, в метафизических основаниях модерна.

«Белая мифология» для Деррида – это дискурс, считающийся логосом не только в качестве манифестации разума и истины, но и предполагающий по-

давление и вытеснение за пределы дискурса любых свидетельств зависимости логоса от мифа. Это выражение обозначает метафизику как философию логоса, представляющую собой, согласно Ж. Деррида, лишь мифологию «белого человека», который, отрицая исторические и культурные различия, исключает их из дискурса. Таким способом западная цивилизация, логос которой, по Деррида, в действительности является мифом ее идиомы [22. С. 247], обосновывает свою всеобщность. Универсализм такого типа достигается путем расширения целостности своей цивилизации путем превращения Другого в Своего, т.е. путем принудительного отождествления нетождественного, что в высшей степени характерно для метафизики¹.

Тип мышления, который считается предшествовавшим метафизике и противостоящим ей, в общем плане был достаточно четко охарактеризован в работах Л. Леви-Брюля [23; 24. С. 128–140]. Предполагается, что это «первобытное», «неприрученное», свободное мышление было, прежде всего, малочувствительным по отношению к противоречиям и неспособным их помыслить в качестве противоречий. Кроме того, оно еще не могло воспроизводить причинно-следственные связи, заменяя их представлением о «партиципации» (причастности). В целом, как считается, это приводило к неспособности помыслить тождество и различие, без чего невозможны никакие структуры опосредования и, в частности, образование тропов и абстрактных понятий. Поэтому такое мышление может быть охарактеризовано как дологическое.

Ограниченность «белой мифологии»

Следует подчеркнуть, что в рассматриваемом контексте не имеет смысла обсуждать вопросы о том, какими свойствами в действительности обладало дологическое мышление и даже существовало ли оно вообще, хотя в общем плане эти вопросы, разумеется, вполне осмысленны, актуальны и важны. В рассматриваемом контексте смысл предположения о существовании такого мышления в прошлом и теоретической реконструкции его свойств не исчерпывается только указанием на некое некогда существовавшее и радикально иное состояние.

Описание особенностей этого мышления представляет собой, скорее, средство обозначить специфику и границы самого логоса путем противопоставления его исходному состоянию в качестве преодоленного и потому понимаемого в качестве локального. Соответственно, гипотеза дологического мышления является обязательной предпосылкой того подхода к осмыслению генезиса логики, метафизики и рациональности в целом, который является неотъемлемой составной частью философских оснований модерна и определяет способ легитимации его притязаний на универсализм.

Если отвлечься от деталей, то описанная теоретическая реконструкция не противоречит хайдеггеровскому пониманию мышления в период, предшествовавший возникновению метафизики, а, напротив, хорошо согласуется с ним, хотя позиция Хайдеггера по этому вопросу проявляется по большей части неявно и скрыта в различных контекстах. Так, например, для Хайдеггера принципиально важно, что в Древней Греции, в эпоху, предшествовавшую

¹ В стремлении к специфическому универсализму усматривается главный отличительный признак «белых мифологий» и в более широком контексте [25].

возникновению метафизики, отнюдь не человек смотрел на сущее, как это характерно для эпохи метафизики субъективности. Наоборот, сущее некоторым образом глядело на человека [9. С. 50].

Эта не слишком прозрачная метафора является осмысленной лишь при условии, что первоначально человек не должен был еще обладать тем привилегированным положением, которое он обретает в эпоху метафизики субъективности. Иначе говоря, необходимо считать, что первоначально он находился со всем сущим на одном уровне и должен был быть с ним в тесном, неразрывном единстве. Таким образом, следует исходить из того, что изначально человек не был субъектом, репрезентацией которого должно было бы стать все сущее именно в силу того, что еще не было более или менее сложной системы опосредования.

Выход из этого состояния предполагал ограничение «неприрученности» и появление в мышлении некоторой принудительности, свидетельствующей о появлении ощутимых связей опосредования. Эта принудительность нашла свое выражение в требованиях, ограничениях и запретах, определяемых законами бинарной логики и в первую очередь законами тождества и противоречия. Поэтому репрезентация, условием возможности которой является способность мыслить тождество, различие, отношение, сходство и подобие, стала возможна только после того, как мышление подчинилось выраженным в этих законах ограничениям, что и произошло в древнегреческой философии.

На первый взгляд, Деррида в отличие от Хайдеггера (если, конечно, судить по его публикациям) не проявлял особого интереса к древнегреческой философии, за исключением некоторых концепций Платона и Аристотеля, и его работы, в которых затрагивается эта проблематика, немногочисленны. В этой связи, однако, очень важна статья «Мы другие греки», в которой он характеризует не только наше отличие от древних греков, но и считает, что при этом должно быть учтено также их отличие от самих себя. При этом он пишет, что его собственная позиция представляет собой возражение и Аристотелю, и Хайдеггеру [26. Р. 256]. Наконец, Деррида особо подчеркивает, что древние греки интересуют его не как таковые, не как носители определенной идентичности, а в их отношении к тому, что для них является «другим». Это, например, «еврей, араб, христианин, римлянин, германец и т.д.» [26. Р. 267].

Соответственно, должна существовать некая структура, которая «радикально чужда любой оппозиции и любой диалектике» [26. Р. 271]. Для М. Хайдеггера переход от мифа к логосу как начало истории репрезентации, достигшей кульминации с появлением новоевропейского субъекта, представляет собой переход от дологического мышления к бинарной логике (хотя, разумеется, сам он таких терминов не употребляет). Напротив, для Ж. Деррида переход от мифа к логосу представляет собой не окончательный разрыв, а лишь подавление и вытеснение, в сущности, дологического мышления в качестве того, что предшествовало метафизике и что должно возвратиться после ее завершения.

Заключение

Таким образом, позиции М. Хайдеггера и Ж. Деррида относительно сущности и перспектив репрезентации после модерна обуславливаются различным отношением к основаниям и возможностям его универсализма. Для

Хайдеггера в контексте критики модерна как эпохи репрезентации главной задачей становится преодоление иерархических метафизических структур опосредования и возвращение к первоначалу, к исходной непосредственности *ἀλήθεια*, что, собственно, и предполагает «другое начало». Для Деррида непосредственность тождества как свойство первоначала или, как он обозначает традиционное понимание этого состояния, «наличие, а не различие» [27. С. 385], невозможна. Первоначало для Деррида уже иерархично и, следовательно, не непосредственно, потому что оно как первичное отличается от «другого» как вторичного.

В понимании Деррида, первичность первоначала возникает из его отличия исключительно от самого себя, а не от вторичного «другого». Более того, первоначало должно считаться абсолютно первичным изначально, поскольку оно опирается на различие в нем самом. Это означает, что, в соответствии с «логикой дополнительности», как ее называет Деррида, первичным считается не присутствие (наличие), а именно различие. Вездесущность опосредования объясняет и тезис о том, что «внетекстовой реальности вообще не существует» [27. С. 313], который мог бы означать, что нет ничего и вне репрезентации. Однако такая формулировка была бы не слишком корректной вследствие подчиненности репрезентации «логике тождества» в качестве основы «белой мифологии».

Для Хайдеггера модерн не может быть универсальным потому, что репрезентация как выражение его сущности должна исчезнуть с появлением признаков завершения метафизики в качестве структурной модели его универсализма. Но это, несомненно, указание на ограниченность возможностей «первого начала» (или «белой мифологии»), равно как и модерна в целом. У Деррида предполагается, что господство «логики дополнительности» – вопреки Хайдеггеру – является значительно более устойчивым и не может быть преодолено. Тем не менее это также приводит к выявлению ограниченности «белой мифологии», притязаниям на универсализм которой угрожает тот предельно широкий смысл, который придается концепции «послания».

Литература

1. *Miculić B.* Sein, Physis, Aletheia: Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im “ursprünglichen” Seinsdenken Martin Heideggers. Würzburg : Königshausen und Neumann, 1987. [3]. 444 S.
2. *Gillespie M.A.* The Search for Immediacy and the Problem of Political Life in Existentialism and Phenomenology // *A Companion to Phenomenology and Existentialism* / ed. by H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall. Malden, MA : Blackwell, 2006. P. 531–544.
3. *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию / пер. с нем. В.В. Анашвили // *Логос*. 1995. № 6. С. 303–309.
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. XII, 452 с.
5. *Fell J.P.* The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger // *Heidegger: A Critical Reader* / ed. by H.L. Dreyfus, H. Hall. Oxford, UK; Cambridge, MA : Blackwell, 1992. P. 65–80.
6. *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // *Тождество и различие* / пер. с нем. А. Денежкина. М. : Гнозис : Логос, 1997. С. 29–59.
7. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Время и бытие: статьи и выступления* / сост., пер. с нем., вступ. ст. и ком. В.В. Бибихина. М. : Республика, 1993. С. 63–176.
8. *Хайдеггер М.* Ницше / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб. : Владимир Даль, 2007. Т. 2. 458 с.
9. *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Время и бытие: статьи и выступления* / сост., пер. с нем., вступ. ст. и ком. В.В. Бибихина. М. : Республика, 1993. С. 41–62.

10. *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Gesamtausgabe. Bd. 41). Frankfurt am Main : Klostermann, 1984. S. 1–252.
11. *Judovitz D.* Representation and Its Limits in Descartes // *Postmodernism and Continental Philosophy: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* / ed. by H.J. Silverman, D. Welton. Albany. New York : State University of New York Press, 1988. P. 68–84.
12. *Judovitz D.* Subjectivity and Representation in Descartes: The Origins of Modernity. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1988. XII. 232 p.
13. *Spinoza C.* Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis // *Heidegger: A Critical Reader* / ed. by H.L. Dreyfus, H. Hall. Oxford, UK; Cambridge, MA : Blackwell, 1992. P. 270–297.
14. *Spinoza C.* Derridean Dispersion and Heideggerian Articulation: General Tendencies in the Practices That Govern Intelligibility // *The Practice Turn in Contemporary Theory* / ed. by T.R. Schatzki, K. Knorr Cetina, E. von Savigny. London; New York : Routledge, 2001. P. 209–222.
15. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Gesamtausgabe. Bd. 65). Frankfurt am Main : Klostermann, 1989. XVIII. 521 S.
16. *Polt R.* Ereignis // *A Companion to Heidegger* / ed. by H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall. Malden, MA : Blackwell, 2005. P. 375–391.
17. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Время и бытие: статьи и выступления* / сост., пер. с нем., вступ. ст. и ком. В.В. Библина. М. : Республика, 1993. С. 221–238.
18. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. X. 446 с.
19. *Адорно Т.В.* Негативная диалектика / пер. с нем. Е.Л. Петренко. М. : Научный мир, 2003. 374 с.
20. *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / пер. с фр. Г.А. Михалкович. Минск : Современный литератор, 1999. 832 с.
21. *Derrida J.* Envoi // *Psyché: Invention de l'autre. Nouvelle édition augmentée.* Paris : Éd. Galilée, 1998. T. 1. P. 109–144.
22. *Деррида Ж.* Белая мифология: Метафора в философском тексте // *Поля философии* / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М. : Академический проект, 2012. С. 242–311.
23. *Леву-Брюль Л.* Первобытный менталитет / пер. с фр. Е. Кальщикова. СПб. : Европейский дом, 2002. 400 с.
24. *Леву-Строс К.* Неприрученная мысль // *Первобытная мысль* / пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. М. : Республика, 1994. С. 111–336.
25. *Young R.J.C.* White Mythologies: Writing History and the West. 2nd ed. London; New York : Routledge, 2004. XVI. 287 p.
26. *Derrida J.* “Nous autres Grecs” // *Nos Grecs et leurs modernes: Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité* / sous la direction de B. Cassin. Paris : Éd. du Seuil, 1992. P. 251–276.
27. *Деррида Ж.* О грамματοлогии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М. : Ad Marginem, 2000. 512 с.

Alexander I. Pigalev, Volgograd State University (Volgograd, Russian Federation).

E-mail: pigalev@volsu.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2020. 58. pp. 85–96.

DOI: 10.17223/1998863X/58/9

REPRESENTATION AFTER MODERNITY: FROM HEIDEGGER'S "OTHER BEGINNING" TO DERRIDA'S "SENDING"

Keywords: Martin Heidegger; Jacques Derrida; modernity; metaphysics; representation; universalism; other beginning; sending.

The article deals with the relevance of the concept of representation for rethinking the project of modernity and its possible alternatives by Heidegger and Derrida. It is pointed out that the concept of representation is closely connected with the universalism of modernity as it is reputedly provided by metaphysics, since Heidegger's concept of ontological difference, e.g., the difference between Being and being that has become the token of metaphysics, proves to be an elementary model of representation. This makes it possible, in turn, to correlate representation as the substitution of one entity for another with mediation. In the issue, Heidegger's concept of the history of Being turns out to be the description of the sequence of its representations that depend on the respective type of mediation. The analysis proceeds from Heidegger's concepts of "clearing" (*Lichtung*) and "appropriating event"

(*Ereignis*) that designate man's everyday coping with people and things based on habitual skills. It is these everyday practices that reveal people and things in "clearing" and render the understanding of Being possible. Therefore, the "appropriating event", implying a paradigm or style of revealing Being, elucidates Heidegger's idea of the other beginning of thinking. The first beginning, having given birth to representation, destined metaphysics as the pattern of going from the particular to the general for modeling universalism. However, according to Heidegger, the first beginning makes possible the other beginning that does not assume representation and mediation. In Derrida, the connection of modernity with representation is exposed in his critique of the "metaphysics of presence" which resulted in specifying representation as a "sending" (*envoi*). Derrida holds the opinion that it is not the difference of the origin of a system from the secondary entities, but its difference from itself is primordial. It implies that mediation and thereby representation prove to be primordial, whereas the immediacy of the origin seems impossible. Eventually the limitations of the type of universality that is inherent in modernity come into sight, and the binary "logic of identity" which was reputedly universal is opposed by the "logic of supplementarity". Thus, the comparative analysis juxtaposes Derrida's and Heidegger's modeling of representation, whereas their stances on representation and universalism after modernity turn out to be antithetical.

References

1. Miculić, B. (1987) *Sein, Physis, Aletheia: Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im "ursprünglichen" Seinsdenken Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
2. Gillespie, M.A. (2006) The Search for Immediacy and the Problem of Political Life in Existentialism and Phenomenology. In: Dreyfus, H.L. & Wrathall, M.A. (eds) *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Malden, MA: Blackwell. pp. 531–544.
3. Heidegger, M. (1995) *Moy put' v fenomenologiyu* [My Way to Phenomenology]. Translated from German by V.V. Anashvili. *Logos*. 6. pp. 303–309.
4. Heidegger, M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem.
5. Fell, J.P. (1992) The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger. In: Dreyfus, H.L. & Hall, H. (eds) *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford, UK, Cambridge, MA: Blackwell. pp. 65–80.
6. Heidegger, M. (1997) *Tozhdestvo i razlichie* [Identity and Difference]. Translated from German by A. Denezhkin. Moscow: Gnozis, Logos. pp. 29–59.
7. Heidegger, M. (1993a) *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. pp. 63–176.
8. Heidegger, M. (2007) *Nitshe* [Nietzsche]. Vol. 2. Translated from German by A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
9. Heidegger, M. (1993b) *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. pp. 41–62.
10. Heidegger, M. (1984) *Gesamtausgabe*. Vol. 41. Frankfurt am Main: Klostermann.
11. Judovitz, D. (1988) Representation and Its Limits in Descartes. In: Silverman, H.J. & Welton, D. (eds) *Postmodernism and Continental Philosophy: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press. pp. 68–84.
12. Judovitz, D. (1988) *Subjectivity and Representation in Descartes: The Origins of Modernity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
13. Spinoza, C. (1992) Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis. In: Dreyfus, H.L. & Hall, H. (eds) *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford, UK, Cambridge, MA: Blackwell. pp. 270–297.
14. Spinoza, C. (2001) Derridean Dispersion and Heideggerian Articulation: General Tendencies in the Practices That Govern Intelligibility. In: Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K. & von Savigny, E. (eds) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, New York: Routledge. pp. 209–222.
15. Heidegger, M. (1989) *Gesamtausgabe*. Vol. 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
16. Polt, R. (2005) Ereignis. In: Dreyfus, H.L. & Wrathall, M.A. (eds) *A Companion to Heidegger*. Malden, MA: Blackwell. pp. 375–391.
17. Heidegger, M. (1993c) *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. pp. 221–238.
18. Heidegger, M. (2001) *Osnovnye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology]. Translated from German by A.G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religioznofilosofskaya shkola.
19. Adorno, T.W. (2003) *Negativnaya dialektika* [Negative Dialectics]. Translated from German by E.L. Petrenko. Moscow: Nauchnyy mir.

-
20. Derrida, J. (1999). *O pochtovoy otkrytke ot Sokrata do Freyda i ne tol'ko* [The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond]. Translated from French by G.A. Mikhalkovich. Minsk: Sovremennyy literator.
 21. Derrida, J. (1998) *Psyché: Invention de l'autre. Nouvelle édition augmentée*. Vol. 1. Paris: Éd. Galilée. pp. 109–144
 22. Derrida, J. (2012) *Polya filosofii* [Margins of Philosophy]. Translated from French by D.Yu. Krachchkin. Moscow: Akademicheskii proekt. pp. 242–311.
 23. Levy-Bruhl, L. (2002) *Pervobytnyy mentalitet* [Primitive Mentality]. Translated from French by E. Kalshchikov. St. Petersburg: Evropeyskiy dom.
 24. Levi-Strauss, C. (1994) *Pervobytnaya mysl'* [The Primitive Thinking]. Translated from French by A.B. Ostrovsky. Moscow: Respublika. pp. 111–336.
 25. Young, R.J.C. (2004) *White Mythologies: Writing History and the West*. 2nd ed. London, New York: Routledge.
 26. Derrida, J. (1992) “Nous autres Grecs”. In: Cassin, B. (ed.) *Nos Grecs et leurs modernes: Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*. Paris: Éd. du Seuil. pp. 251–276.
 27. Derrida, J. (2000) *O grammatologii* [Of Grammatology]. Translated from French by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem.