

Нация и философский национализм: мифос, логос, топос

«Тимей» Платона - хора

Жак Деррида

13 ноября 1985 г.

Миф вводит в игру логику, которую по контрасту с непротиворечивой логикой философов можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, аполярности. Как можно формализовать эту оппозицию весов, обращающую прочтение в его противоположность, оставаясь в стороне от неё? В конце концов, мифологу приходится признать свою недостаточность, обращаясь к лингвистам, логикам, математикам, чтобы получить от них инструмент, которого ему недостаёт, — структурную модель логики, которая не была бы бинарной, логики иной, нежели логика логоса.

Жан-Пьер Вернан¹

[...]

Что значит «принимать»? *Хорой* Платон называет вместилище, приемлющее все те впечатления, которые демиург желает отметить в ней. Что значит принимать, если отказаться от антропоморфических схем? Вся история философии пытается определять чувственность (Кант) исходя из рецептивности. Что можно сказать о месте (не эмпирическом), которое «приемлет»?

Я говорю «*Khora*», а не «*la Khora*» как имя собственное.

«*La Khora*»: определённый артикль предполагает, что существует сущее, называемое *хорой*, сущее, на которое легко указать: имя нарицательное плюс референт. Итак, что говорится в «Тимее», так это то, что имя *хора* не означает ни один из типов сущего, принятых философским дискурсом, онтологическим логосом, правящим в «Тимее». *Хора* не есть ни чувственное, ни интеллигибельное. Имеется *Khora*, а *la Khora* нет. *Хора* несомненно имеется, поскольку «Тимей» задаётся вопросом о *physis* и динамике *хоры*. Того, что имеется под именем *хора*, нет. Поэтому нельзя сказать «*la Khora*». Это «имеется» не даёт ничего, давая повод и место подумать. Имеется — по-немецки *es gibt*, но я скорее сказал бы «имеется», чем *es gibt*. Таким образом, *хора* не есть сущее в качестве дающего. Необходимо помыслить такое приемлющее, которое не противоположно дающему, в чём всё ещё ощущается некий след антропоморфизма.

Следует говорить: «вещь *хоры*», «смысл *хоры*», «значение *хоры*».

* Семинар «Нация и философский национализм: мифос, логос, топос» Жак Деррида проводил на отделении социальных наук Высшей Школы Практических Исследований в Париже в 1985-1986 гг. Вводное заседание семинара в значительной мере проливает свет на концепт хоры. Магнитофонная запись и транскрипция семинара выполнены Маргерит Сандре.

Редакция благодарит Маргариту Деррида за любезное разрешение на перевод и публикацию текста. Особая благодарность П. Бояничу и С. Милютинич за помощь при работе с текстом.

© А.В. Дьяков, перевод, 2008.

¹ Veinant J.-P. Raisons du mythe // Mythe et société en Grèce ancienne. P.: Maspero, 1974. P. 250.

Эти предосторожности предполагают различия, слово не есть понятие, хора не есть вещь, все эти различия несут возможность одного детерминированного сущего, отличающегося от другого, и действий, направленных на это сущее, и взывают к обобщениям, к порядку множественности: роду, виду, типу или схеме, индивиду. Итак, что мы можем прочесть о *хоре* в «Тимее», так это то, что *хора* есть что-то, что не есть ни вещь, ни индивид, ни вид, ни тип, ни схема. Тип будет запечатлён в *хоре*, схема выделится из *хоры*. *Хора* избегает этого порядка множественности.

Если я говорю *Khora*, а не «la *Khora*», я делаю из неё имя собственное, такое слово, которое отлично от вещи и от понятия. Имя собственное, кажется, атрибутируется какой-то персоне, — здесь, возможно, женщине, а разве это не увеличивает риск антропоморфизма? Не рисковал ли сам Платон, когда он будто бы сравнивал *хору* с матерью или кормилицей? Не ассоциируется ли традиционно ценность вместилища с пассивной и девственной материей, особенно в греческой культуре?

Эти возражения не лишены ценности. *Хора* сохраняет определённые характеристики слова как имени собственного, *хора* уникальна. Однако референта уникального не существует: оно не имеет референций интеллигибельной или чувственной сущности. Устранение артикля заключает в невидимые скобки, не зная ещё того, что он хочет сказать, определённую и отсылку к вещи, которая не есть вещь, но настаивает на своей энигматической единственности, не позволяя нам себя ни услышать, ни увидеть, ни представить, ни определить. Лишённое реальных референтов, то, что походит на имя собственное, оказывается поименовано как некое X, которое как *physis* и как *dynamis* не имеет ничего своего и пребывает аморфным, лишённым форм.

Опираясь на эту мысль, мы подходим к мысли о месте, свойственном всякой нации, причём речь идёт не об определённом месте как о территории, имеющей границы, как о почве. Речь идёт об уникальном, бесформенном месте, именование которого несущественно.

Это весьма примечательное неверное словоупотребление и есть то, что должна хранить *хора*, что нужно сохранить за ней. Для этого не нужно сводить её к обобщению, приписывая ей свойства, которые могут быть лишь свойствами определённого сущего. Это определённое сущее есть сущее, которое *хора* принимает. *Хора* есть общее вместилище всех определённых сущих. *Хора* принимает образы. Демиург запечатлевает на небе интеллигибельные парадигмы и, запечатлевая их, он запечатлевает их в *хоре*. Например, сущее женского рода. *Хора* даёт место оппозиции мужское/женское. Женственность матери и кормилицы никогда не будет атрибутирована ей самой. Это не значит, что речь идёт о простых метафорических фигурах. Платон говорит: как мать или как кормилица, хора не должна принимать в себя, она должна лишь позволить себе «приписывать» свойства сущих, которые она принимает, эти свойства никогда не оказываются её собственными. Она не должна принимать то, что она принимает. Она не должна идентифицироваться ни с чем из того, что она принимает. Но что принимать, если не принимаешь того, что принимаешь? Значит, нужно давать что-то, что я не даю, давая.

Во избежание всех этих неясностей нужно формализовать подход к ней и «придерживаться по её поводу всегда одного языка», как если бы она всегда была одним и тем же, а не варьировать по её поводу, потому что она не является ничем. Надо иметь в отношении к ней фиксированный, рекуррентный язык, потому что у неё нет тождественности. Она уникальна в том отношении, что у неё нет тождественности ни с каким сущим. Чтобы отличить её от того, что она принимает, нужно говорить о ней одинаковым образом.

Этот образ — единственный он или типичный? В типичном есть общее. Обладает ли он сингулярностью идиоматического события или общностью схемы? Находит ли эта упорядоченность в «Тимее» свою единственную и наилучшую формулировку или один из своих образцов, сколь бы предпочтителен он ни был?

Конечно, *хора* единственна, так именуется что-то, что не является чем-то, но что проникает в мысль или в текст Платона под этим греческим именем. Но формальная структура (которую я не назвал бы логической) сообщает эту сингулярность всему полю, которое она принимает и которым она не является, эта структура будет регулярно воспроизводиться во всей истории философии под разными именами: Бог, трансцендентальное, бессознательное, кучи вещей или невещественного, о чём говорят одно и то же — что они дают место, не будучи частью того, чему они дают место, что они уникальны, внеположны или трансцендентальны; держу пари, что мы можем увидеть воспроизводство этой структуры. Хора, в свою очередь, станет парадигмой для огромной массы философских схем.

В каком смысле о «Тимее» говорят, что он образцовый? Можно ли заменить, перевести *хору* другими именами, заботясь о правильности именования? (Можно обозначить различные имена тем же X.)

Мы вовлекаемся в такого рода чтение, мы помещаемся в эту огромную историю интерпретаций, окружающих «Тимея», в своих заботах о *хоре* перегрузивших эту вещь, вводя в неё другие объекты. Эта нескончаемая теория/дефиле экзегез — то, что могло бы происходить с самой *хорой*. Вся литература по поводу «Тимея» заново чеканит *хору* так, как это делал демиург. *Хора* рождается сама по себе, как если бы у *хоры* была ясная определённости, а истории философии не было. Именно потому, что она не является ничем (ни пустотой, ни полнотой), она может отпечатываться в бесконечности пластов интерпретации.

Таким образом, всё происходит «так, "как если бы"/"als ob"» будущая история интерпретаций *хоры* была заранее написана, запрограммирована, продумана на нескольких страницах «Тимея» «по поводу» «её как таковой». Эта история заранее стирается, поскольку она обдумывается посредством антиципации. Таким образом, с *хорой* не происходит никакой истории. Во всяком случае, понятие истории не несёт в себе того телеологического программирования, которое, конституируя её, её аннулирует. Если говорится, что всякая история предполагает некоторую телеологию, некоторое программирование, понятие истории немедленно обретает в себе самом силу самостирания. Так что когда кто-то, Тимей или Платон, в конце концов говорит: «Вот как представляется нам *хора*, апоретически или онирически», он говорит: вот на что будут походить все интерпретации того, что я говорю о *хоре*. Следовательно, то, что я говорю о *хоре*, заранее комментирует законы всей истории герменевтики, которые конструируются по этому сюжету, который сюжетом не является. И поскольку понятие герменевтики немислимо без институций, оно заранее описывает все те истории институций, которые будут сконструированы для прочтения *хоры*. Всё это можно было бы сказать в трёх словах. Тимей говорит, что *хора* принимает, с тем, чтобы ситуировать, все определённости космоса; но ничем из этого она не владеет по праву. У неё есть то, чего у неё нет, и у неё нет того, что у неё есть. Она «есть» ничто иное, как сумма или процесс, который вписывается «в» неё или в «как таковой» её сюжет. Но она не есть сюжет. Она не поддерживает интерпретации.

Хора не сводится к вписываниям или интерпретациям, касающимся её сюжета или составляющим её сюжет. Она их «превосходит», но это превосходящее не является ничем. Это отсутствие (...) опор.

Она схожа с тем, что Вернан назвал мифом. Но я намерен показать, что *хора* не есть ни *логос*, ни *мифос*.

Помещать (во французской идиоме это предполагает язык *права*), *давать* место не означает *предоставлять место*, ни на уровне символического, ни даже в правовом отношении.

Несмотря на их прелиминарный характер, эти замечания позволяют нам очертить силуэт «логики», формализация которой представляется нам невозможной. Всякая аффирмация национализма означает определение *хоры*: имеется место, которое есть Германия, Япония, Европа, Франция; это место есть место символическое. Когда Гуссерль говорит о Европе как месте науки и философии, это место не эмпирическое; Греция — это духовный смысл Греции. Европа — не *хора*, но нужно определить это место, даже если оно ни географическое, ни политическое, встретиться с пустотой и в этой пустоте встретиться с национализмом. Мы видели, что именно в пустоте, в трещине, утверждающей место, развивается и обостряется национальная идентичность. Всякий национализм должно уловить в этой пульсации определения места и невозможности такового; а место конституируется через язык, идиому идиомы и т.п.

[...]

Завершение семинара 22 января 1986 г.

Это весьма парадоксальная «логика», потому что то, что называется опорой или вместилищем, каковое есть *хора*, не есть опора или вместилище для качеств, которые ему принадлежали бы по праву, она не поддерживает или не вмещает ничего как собственного. Таким образом, в определённом смысле она не поддерживает и не принимает ничего. Она не есть то, что она есть, то, что она поддерживает, те формы, которые она принимает; она ничему не позволяет затронуть себя, никакой определённости, потому что она должна принять их все.

Такое положение, я надеюсь, позволяет лучше понять, почему все определения *хоры* по необходимости [оказываются] аналогическими, метафорическими, а также то, почему они не могут быть метафорическими или аналогическими. Метафоры или аналогии всегда радикально неадекватны. Всегда следует обозначать её именами того, что она принимает, того, что она несёт или того, что она питает, например, золота (пример совсем не безразличный, потому что золото — металл наиболее ценный, но также наиболее податливый, наиболее чистый среди всех прочих), и в то же время следует изъять её из того, что она несёт или принимает и что может представлять её, её покрывая и пряча. Таким образом, всякое определение *хоры* может приближаться к истине или истинному логосу только скрывая то, что оно разоблачает. Если *хора* — это нечто, истину чего можно раскрыть только скрывая её, тогда *хора* — это что-то вроде *бытия* Хайдеггера. Давайте посмотрим. Я думаю, что это одно и то же, правда, бытие и *хора* — не вещи, недостаточно сказать, что это одно и то же, чтобы вернуться к тому, что так или иначе говорится. Во всяком случае, *хора* и бытие не являются ничем, не являются сущими, всё различие сводится к манере говорить и думать о них, и я полагаю, что *хора* мыслится совершенно иначе, чем *бытие* в хайдеггеровском смысле, и недостаточно

сказать, как я это только что сделал, что что-то раскрывается скрываясь, чтобы говорить, что у него тот же самый язык.

Нужно время, чтобы освободиться от этого.

Мы оказываемся перед непреодолимым парадоксом *хоры*, состоящим в том, что чем яснее дискурс в отношении своего сюжета, тем больше он затемняет, больше скрывает то, что должен бы раскрывать. Но после аналогичного обращения того и другого, например, золота, можно предположить, что наконец указывается прямо на *хору*. В действительности пассаж, который теперь вводится и который, как кажется, посвящен *хоре* (50b-51b, затем 52b-52d), этот принципиальный пассаж вводит ещё один оборот оборота, а кроме того, тропик, отсрочивающий дескрипцию навсегда. Феноменологии *хоры*, раскрытия *хоры* не может быть по определению. *Хора* не просто исчезает, если выражаться тем же языком, является в исчезновении, раскрывается скрываясь, но не лишь исчезает по необходимости.

Я сказал «тропик»: это слово означает рабочую проблему, это слово изначально есть буквальная транспозиция платоновского текста, слово *tropos* в пассаже, который я намерен процитировать, означает способ, *оборот/tropos*, фигуру, форму — не оборот фигуры речи, но ту целостность, в которой вечные сущности запечатлевают в *хоре* свои образы, свои подобию. *Tropos* — это определённый способ парадигмы, созерцаемой демиургом, запечатлевать в *хоре* их образы. *Хора* принимает свои образы, это не приемлющее бытие, но рецепция, рецептивность. Таким образом, речь идёт о дискурсе о природе того, что принимает все тела. Всё дело в этом слове «принимать». Следует прежде всего очистить это слово от всякой антропоморфической схемы: *хора* не принимает тела так же, как кто-то принимает или получает подарок, как получают то или иное. На греческом языке все смыслы *dekhomai*, *endekhomai* конденсируются. Этот глагол хочет сказать «принимать», «брать», «принимать участие», «встречать», например, подарок или плату, встречать гостя, принимать вклад, он хочет сказать также «расчувствоваться» или «быть тронутым», или «перемениться», или «быть доступным», или «быть пассивным», быть чувствительным или восприимчивым, способным к, способным в том смысле, чтобы суметь принять и содержать, вмещать принимаемое, содержимое. *Хора* вмещающая или восприимчива, но эта вместимость есть вместимость неместилища, но скорее опоры, эта вместимость означает также определённую индифферентность, которую трудно помыслить; она должна быть затронута, задействована, но радикально индифферентна к тому, что её затрагивает. Вот почему необходимо порвать с любой антропоморфической схемой. Именно потому, что её может затронуть всё, что есть в мире, *хора* в то же время индифферентна к тому, что её затрагивает. Эта индифферентность не является состоянием, как в случае человека, она не есть способ бытия, отношение *хоры* к себе самой; она индифферентна не в этом смысле, она не относится к себе самой, она не является субъектом. Говорить о субъекте применительно к *хоре* — значит сразу захлопнуть книгу. Она не затрагивается даже самой собой, не существует само-затронутости *хоры*. Поскольку *хора* способна на всё, поскольку она может оказаться чем угодно, возникает вопрос, почему Тимей настаивает на необходимости именовать её единообразно, не только на необходимости давать ей «то же имя», как иногда переводят (например, Риво¹), но и обращаться к ней, всегда называя её таким же образом. Можно было бы сказать, что, поскольку она может принять что угодно, почему бы не дать ей столько имён, сколько мы захотим; поскольку она может принять любую форму, в пределе

¹ Platon, *Œuvres complètes, Tom X, Timée, Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1925.

ей можно дать иное имя, нежели *хора*. Поскольку она не существует в форме сущего, тождественного самому себе, реального референта или вещи, мы не видим, почему у неё должно быть единственное имя. Но именно поэтому её нужно именовать всегда тем же образом, потому что, как ни парадоксально, нужно сохранить за ней тот смысл, в котором нет смысла, нужно воздержаться от того, чтобы смешивать её со всем тем, что она принимает и чем она не является, абсолютно необходимо по закону дискурса отсылать к ней всегда точным, постоянным, идентичным образом, чтобы не смешивать её со всем тем, что она принимает, с теми формами, которые она может принять, так что нужно называть её всегда тем же самым образом, нужно, чтобы в языке всегда просматривалась эта уникальная вещь, которая вещью не является, которая ни с чем не смешивается и т.п. Таким образом, называть её тем же самым образом, как ни парадоксально, значит выговаривать ту же самую референцию того, что никогда не бывает определённым реальным референтом, частным референтом, сингулярным референтом; да, *хора* сингулярна, но не частна, она не является скорее одним, чем другим. Именно в силу этой её гипер-сингулярности нужно всегда говорить о ней тем же самым образом; это очень важно, ибо, когда кто-то говорит вам: «нужно всегда говорить тем же самым образом о том, что не является вещью среди других и т.п., что не является чем-либо, что не существует, что может принимать все формы и т.п.», вам хочется ответить: «ладно, всегда тем же самым образом, но каким образом?». Ведь никакое имя ему не соответствует, никакой синтаксис не соответствует, никакой язык не соответствует. Проблема в том, что уже слишком поздно. Тот, кто сказал вам это, уже сказал это на своём языке, он уже объяснил вам на своём языке и в тексте, что нужно сохранять тот же язык и т.п. Так вот: это греческий язык, это Платон, это «Тимей», а кроме того, есть ещё то, что зовётся переводом.

Примем этот текст и двинемся дальше. Это не значит, что нельзя отказаться от наследия Платона в том отношении, что единственный способ говорить о *хоре* (не о *хоре*, о...) состоит в том, чтобы говорить по-гречески и по-платоновски; большая часть человечества и так рискует пасть столь низко, что никогда не будет иметь шанса познакомиться с текстом Платона и поразмыслить; однако так же, примерно так же, на других языках, в других культурах произойдут аналогичные события. Радикально отличные и тем не менее аналогичные. Откуда возможность для весьма образованных людей, имеющих дело со многими дискурсами, со многими культурами многих традиций, говорить: *хора* — это вроде негативной теологии, вроде бытия, вроде Ягве, вроде... я не знаю что ещё. Это всегда одно и то же, именно потому, что это ничто, это не есть вещь. Это необходимость, необходимая структура, это то, что во всех дискурсах всегда будет обнаруживаться как некое X, которое будет абсолютно асимметрично определять структуру, о которой мы говорим сейчас. И во всех дискурсах, во всех традициях будут прилагаться огромные усилия, чтобы реаппроприировать эту вещь, чтобы её скрыть, чтобы её приручить, чтобы её уразуметь. Я полагаю, что философия или вопрос о смысле бытия у Хайдеггера есть способ обратиться к ней, способ распротиться с ней и сокрыть её. Вот что говорит текст по этому поводу, не об имени, но о манере говорить.

Текст говорит:

Её следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей¹.

¹ Платон. Тимей. Пер. С.С. Аверинцева / Соч. в 4-х т. Т. 3. М: Мысль, 1994. С. 453.

Итак, у *хоры*, как это станет ясно сразу вслед за этим, нет свойств.

Когда Тимей говорит, что она никогда не может утратить свои свойства, это означает не то, что у неё есть то или иное частное свойство, но то, что её свойство состоит в том, чтобы такового не иметь. И это свойство, состоящее в том, чтобы свойства не иметь, она не может утратить никогда. Она не может утратить его по определению, потому что у неё его нет. Это сингулярное свойство, состоящее в том, чтобы такового не иметь и, таким образом, в том, чтобы быть способной на всё. А свойство, которое состоит в том, чтобы быть способной на всё и которое есть не-свойство, неотъемлемо, не может быть утрачено, и поскольку оно не может быть утрачено, нужно называть её всегда таким же образом, чтобы всегда знать, о чём мы говорим.

Если того, что текст называет её *dynamis*, её свойством, её силой, её способностью, *хора* никогда не оставляет, то именно потому, что она всегда остаётся той же неопределённостью, открытой всему тому, что в неё привходит. Эта *dynamis*, впрочем, не имеет смысла виртуальности, готовой перейти в акт, она не является потенциальной материей, *dynamis* всегда остаётся *dynamis*, хотя в неё и привходит [нечто], не имея, впрочем, недостатка ни в чём. Когда я использую этот негативный язык, вы можете подумать о том, что вульгарно именуется негативной теологией: у неё нет свойства, она не является ничем и т.п. Он не негативный, это не означает её приватности, не означает, что она испытывает недостаток; хора не является ни отсутствием, ни привацией, ни негативностью, тот факт, что у неё нет свойств, не означает её отсутствия. Она мыслится как отсутствие лишь антропоморфически, когда её полагают человеческим субъектом, сознательным или бессознательным, у которого нет того или иного; таким образом, это место отсутствия, совершенно прозрачный дискурс, способный проваливаться вовнутрь, это место отсутствия, это место желания; *хора* не имеет ничего, но не испытывает недостатка ни в чём. Таким образом, это не потенциальная материя. Мы подробно остановимся на этом вопросе, касающемся неправомерной, заинтересованной интерпретации, которая не ложно, но чрезмерно толкует хору как *hylé*, как материю. Чтобы хора всегда могла принимать все вещи, нужно, чтобы у неё не было ничего своего.

Действительно, говорит текст, она принимает всякую вещь и никогда, ни при каких обстоятельствах не принимает их фигуру, *morphée*, форму. Она никоим образом не принимает никакую *morphen*, подобную тем, что в неё входят. Способная принимать всё в виде форм, которые входят в неё как печать в воск или как нож в масло, всегда принимая оттиск того, что в неё входит, чтобы сочетаться с ней, *хора* никогда имеет формы того, что она принимает. Платон говорит, что формы входят в неё, те образы, копии, что входят в неё, как в воск, как в золото, но когда хора приобретает форму, которая входит в неё, когда она принимает эту форму, следует поразмыслить и признать, что она не приобретает ничего. Приобретая, она не приобретает. Она остаётся бесстрастной по отношению к тому, что её пронизывает, говорит текст, как воск остаётся воском. Так же как воск и так же как золото, но иначе, ибо эти две материи в сравнении с *хорой* есть формы определённые, золото и воск в отношении к *хоре* — те фигуры, которые будут изображены на них; в отношении *хоры* золото и воск — формы. Уже пытались, следуя аристотелевской традиции, говорить, что *хора* есть материя для тех форм, которые она принимает, но эта гипотеза сама себя исключает, поскольку *хора* не телесна, видима или осязаема, а поскольку она к тому же не интеллигибельна, она не может быть интеллигибельной материей, *hylé noété*, как называет чувственную материю Аристотель. Таким образом, слово *материя/hylé*, сырая материя, то, что включает материю

всех вещей, это слово «материя» также не имеет значения фигуры или тропа. Это что-то вроде материи, но не материя. Оно заставляет помыслить о материи, но не является материей. Материя, таким образом, есть манера речи, это троп, это фигура риторики, позволяющая помыслить *хору*, и этот троп отсылает к *tropos*у, который саму материю делает тропом *хоры*, формой *хоры*, способом бытия *хоры*. Материя, например, дерево, *hylé*, — это дерево, дерево — это частная фигура тел, пребывающих в *хоре*. Материя пребывает в *хоре*. Но хора не является материей; это выражается словом *egkhtmageion*, которое Платон употребляет также в «Теэтете» (180с), чтобы обозначить воск, сам по себе бессодержательный, принимающий оттиски воска, с которым Платон сравнивает душу.

Хора сама себя движет, но она включена в движение и разделена на фигуры этим вписыванием, разорвана в схемах/*skhemata* вещами, которые её пронизывают. Существует схема проникновения, чрезвычайно важная для текста, схема проникновения, схема схематизации. Существует разрыв и проникновение. Речь о вводе этой формы разрыва в *хору*. Он входит в неё. Форма рельефна, она входит в *хору* и запечатлевается в ней. Эти проникающие вещи на самом деле не являются вещами, это образы/*mimén*, это парадигмы, выпуклые настолько, насколько *хору* можно полагать вогнутой. Они входят и выходят. И лишь это движение вхождения и выхода указывает на *хору*. Она не феноменальна, но лишь указуема в этом движении вхождения и выхода *ikon*, *mimén*, образов, вечных сущностей, парадигм. Она не является в форме этих проникающих [вещей], выпуклых или вогнутых, рельефных или впалых. Проникающих [вещей], которые есть не вечные сущности, но образы тел, без которых она не имела бы никакого шанса явиться и была бы чистым исчезновением. Но, поскольку она принимает всё, она является всякий раз в ином виде. Это значит, что её вид, её явление, её феномен не являются её собственными, поскольку она не является как таковая, будучи пронизана этими *mimén*. Поскольку является не она сама, как вид не являет себя самого, можно сказать, что её вид её не являет, что её вид устраняет её в самом явлении. Это значит, что она не скрывается в своём явлении, что само её явление есть её сокрытие; её истина есть сокрытие, выражаясь на хайдеггерианский манер. Входящие и выходящие, формы и фигуры, которые проникают и которые выходят, есть образы, которые запечатлеваются в *хоре*, и эти типографически запечатлённые в *хоре* фигуры, таким образом, не более реальны, чем сама *хора*. Реальность, которая есть *ontos on*, — это парадигма. Однако то, что запечатлевается в *хоре*, — парадигма, но образ парадигмы, так что запечатлённые фигуры не реальны, *хора* не реальна. Поэтому такое впечатление (*impression*) образов столь трудно при помощи оборота *trópou*, трудно описать, выговорить, высказать, столь трудно фразировать и её необычайность, дескрипция которой всегда откладывается. Откладывается навсегда, поскольку Платон никогда его не предпримет. Он использует только тропические обороты, чтобы сказать об этом впечатлении, — оборот столь же необычный.

[•••]

Начало семинара 5 марта 1986 г.

[...]

Я собирался представить, проанализировать прочтение *хоры* у Аристотеля, прочтение, которое было матрицей столь многих [интерпретаций] *хоры* «Тимея» в западной традиции. Аристотель в проанализированном нами пункте не совершает никакого насильственного искажения, если слово «искажение» вообще что-то значит. Дело в

том, что критика «Тимея» не касается основной проблемы и сводится по сути к другой критике, направленной на представление Платоном *apeiron* или материи как диады большого и малого. В «Метафизике» (988a) Аристотель напоминает, что платоновская материя, *hylé*, постигаемая как диада большого и малого, была бы нематериальным телом, *hylé asomatos*. Это позиция Аристотеля, и было бы глупо заявлять, что она ложна, что Аристотель прав или неправ. Это ни верно, ни ложно. Структура текста Платона о *хоре* может одновременно и допускать эти интерпретативные определения, и препятствовать им в исторической ставке, представляющейся столь же важной. Я бы сказал, что «Тимей» даёт к этому повод, для этого, для таких определений он и создан. Место *хоры*, то есть место места, вне онтологии и организующих её оппозиций, это уже не то место, в котором можно было бы опровергнуть или подтвердить онтологическое прочтение. *Хора* «подобна» тексту, который о ней говорит. Этот текст «подобен» *хоре*. Он соглашается и одновременно уклоняется от всех определений, для которых он даёт повод, от всей истории, которая запечатлевается в нём, или исходит из него, или рассказывается в нём; о *хоре* говорится, что это форма или не-форма, ин-формность, определяемая таким образом, что здесь всегда можно найти то, что в ней помещается. Она претерпевает всю историю этих интерпретаций, но претерпевает её оставаясь бесстрастной, трансцендентной или а-историчной. Интерпретативное насилие одновременно и неизбежно, и надуманно, будучи незначительным, другими словами, почти неуловимо.

Вот, например, что делает Аристотель. Занимая место Платона, он отождествляет *topos* с *хорой*, что ни верно, ни ложно, но что предполагает поверхностное скольжение смысла, затем он утверждает, что *место/topos* не является ни тем, ни другим, ни формой, ни телесной материей, в платоновском духе. Это «ни... ни» хорошо передаёт аргумент Платона, который недвусмысленно говорил, что *хора* ни чувственна, ни интеллигибельна, но, согласно Аристотелю, противоречащему самому себе, Платон делает из *хоры* материя, отождествляя *diastema/интервфл*, с *apeiron/интервал*, а затем и с *hylé*. *Diastema=apeiron=hylé*: этот аристотелевский демарш отсылает не только к этому последнему уравнению, он играет на неправомерном преобразовании логики «ни... ни» в логику «и... и».

Это неправомерное преобразование «ни... ни» в «и... и» достигается благодаря понятию *metaleptikon*; это слово переводчик передаёт как «восприемлющее», в буквальном смысле «восприемлющее». Аристотель дважды использует это слово:

Поэтому и Платон говорит в «Тимее», что материя и пространство — одно и то же, так как одно и то же восприемлющее и пространство. И хотя он по-другому говорит о восприемлющем в так называемых «неписанных учениях», однако место и пространство он объявил тождественными¹.

Таким образом, Аристотелю удаётся утвердить восприемлющее как синоним *хоры* и *topos'a*; цель этого соскальзывания смысла очевидна. Если *хора* есть восприемлющее, она оказывается причастна тому, что ею не является, тому, что есть вещество или форма, и обвинение оказывается оправданным. Но Платон никогда не говорил, что *хора* является восприемлющим. Наоборот, он настаивает на её гетерогенности, она не принадлежит ни к одной из названных пар, она не принимает участия ни в одной из них, потому что ни одной из них не принадлежит. Очевидно, что, не принадлежа ни

¹ Aristote, *Physique*, том 1, Les Belles Lettres, 2002, A 2, 209b. *Platon tèn hylé kai t'en khôran taitô fesin éinai en tô Timaios : ta gêr metaleptikon kai tèn khôran en kai tautôn* (Пер. В.П. Карпова).

одной из них, она причастна обеим. На деле же она не принадлежит ни одной, ни другой. Среди тех метафор, к которым прибегает Платон, — мать, кормилица, отпечаток, золото и т.п. — было бы напрасно искать *metaleptikon*. Стоит ли и говорить, что уравнение или синонимия, предлагаемая Аристотелем, не имеет ни малейшего смысла.

Нет, по крайней мере один я вижу. В самый апоретический момент («Тимей» 51a), когда *хора*, по видимости, сопротивляется всякому определению, — ни то, ни другое, ни чувственное, ни интеллигибельное, — Платон делает уступку форме, одновременно затемняющей дело и всецело негативной:

Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путём участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибёмся¹.

Аристотель, таким образом, перевёл апоретическую аппроксимацию в философское утверждение. Переводя положение Платона в этот контекст, Аристотель сводит к философским декларациям все те мотивы, которые выходят за пределы философского режима определенных оппозиций. После этой реапроприации он подвергает критике все эти философемы и занимает место, покинутое Платоном. Он подвергает критике Платона с того места — места того *же/топос'а*, — которое Аристотель отстаивает против Платона, но так же, как Платон, в том отношении, что оно не является ни материей, ни формой и т.п. Эта подстановка мест в отношении места (я вовсе не стремлюсь вставить слово или превратить в игру самую серьёзную вещь в философии), имеющая место между Платоном и Аристотелем, как и во время крупнейших баталлий великих философских гигантомахий, повинуется необходимости того же типа, что *topos* и *хора*. Необходимости того же типа — не значит всякий раз той же необходимости, но лишь аналогичной, требующей поменять предмет обсуждения, необходимости типичности, другими словами, закономерности или рекуррентного, программируемого принуждения, что не исключает возможности игры, напротив, по необходимости предполагает её, предполагая и правила этой игры. *Хора* как раз и есть место, необходимое для игры подстановок. Необходимость этого типа предполагает существование типа регулярности схемы воспроизводства впечатления, вписывания, письма, а это и есть закон *хоры*. Но необходимость этого типа не сводится к постоянному возвращению к одной и той же схеме. Это не сцена. Хора именуется место как таковое, которое, не будучи сценой как таковой, скрывается от видимости. Феноменологически, в восприятии, а значит, в сознании в целом. Наконец, необходимость этого типа не предполагает, что всё программируется в строгом смысле. Аналогично, если следовать указаниям «Тимея», существуют программы, формы пред-существуют впечатлению своих *timet/копий* в *хоре*, но ни это впечатление, ни элементы этого оттиска, ни навязываемый ими отсеивающий отбор не программируемы. Ведь необходимость типографии, как сказал бы Лаку-Лабарт, предполагает, что *хора* не должна быть инертностью или отсутствием. Строго говоря, она не пустое место, она играет роль пустого места с точки зрения философских, онтологических, феноменологических определений, с точки зрения аргументов и тех, кто их выдвигает, но в принципе она не пуста, она совершенно не отвечает тезису о пустоте, к которому мы вернёмся позже. Будучи необходимым для вписывания, для энграммации, для подстановки промежуток, *хора* сама по себе ни пуста, ни

¹ Платон. Тимей. С. 454.

полна; промежуток — ни пустота, ни полнота. Когда двадцать лет назад я подчеркнул значимость этого промежутка в книге «О грамматологии», — речь шла о значимости промежутка для онтологии, для феноменологии, — я попытался отметить это «ни... ни» промежутка. Давайте вернёмся к тому грандиозному спору, который только что представил нам свои правила. При каком условии Аристотель может сделать ставку на *metaleptikon*/восприимлющее? Он акцентирует слово *metalambânon*¹, которое нагружает, не принимая в расчет его риторическое окружение, онтологическая значимость которого едва ли допускает такую вольность. Он ловит Платона на слове, не позволяет ему использовать это слово в переносном смысле, придав ему несколько иное значение, и если Платон действительно говорит, что хора причастна интеллигибельному «чрезвычайно странным путём и до крайности неуловимо», мы, в отличие от Аристотеля, не можем настолько дотошно подойти к этим странности и неуловимости, чтобы заподозрить, что означенная причастность и впрямь не является причастностью царству интеллигибельного. Когда Платон говорит, что она будто бы причастна царству интеллигибельного, он не говорит, что причастна онтологическому царству интеллигибельного. Он указывает на странный путь причастности, подобный прежним схемам, описывавшим причастность в другом месте, однако не тем же самым. Если странность декларируется столь настойчиво, не значит ли это, что слово «причастность» используется не так уж строго? Если присмотреться внимательнее, *хора* всего лишь разделяет предикат с интеллигибельным, и это предикат сверхнегативный, а именно, невидимость. Так что *хора* не есть осязаемое тело, чувственное и видимое. Она причастна ему, но энigmatическим и негативным путём, она не принадлежит к миру идей. И это препятствует буквальному пониманию слова *metalambânon*.

Но есть ещё один аргумент в пользу этого нюанса, вводимого двумя значениями, двумя типами использования слова *metalambânon*. Даже если взять это слово буквально, следует признать, вопреки Аристотелю, что эта причастность обращает *хору* к интеллигибельному *эйдосу*, а не к материи. Как может Аристотель примирить оба тезиса, выдвигаемые против Платона, о причастности *хоры* интеллигибельному и материальному? Аристотелю остаётся лишь одно средство: настаивать на другом слове — слове *amorphe*, бесформенный, — и вырывать его из контекста, даже вопреки требованиям контекста. *Хора*, говорит Платон, не только невидима, но и бесформенна. Если довериться уравнению *amorphon*=*apeiron*=*hylé* (как скрепляет эти слова Аристотель), чего, на мой взгляд, делать не следует, можно сказать, что *хора* причастна интеллигибельному в качестве невидимого, а материи причастна в качестве бесформенного. Однако утверждение о том, что *хора* причастна интеллигибельному, действительно принадлежит Платону, резервы оборотов и риторики которого мы только что наблюдали, однако оно модализовано, оно даётся как странный и не буквальный оборот, тогда как уравнение принадлежит одному Аристотелю и опирается на своего рода насильственную метонимию. Прибегая к этой насильственной метонимии, оно смягчает установившийся философский порядок, который, впрочем, замечен на всём пути. Когда Платон говорит о *хоре*, что она невидима и бесформенна, это значит, что она не причастна ни чему-либо определённом, ни чувственной материи, ни интеллигибельной форме. Если бы он хотел просто утверждать её причастность, он сделал бы это без труда. В других диалогах неоднократно всплывает мотив причастности, в самых решающих и самых философ-

¹ Platon, *ibid.* 51b

ских моментах платоновских текстов. Это классический *topos* того, что называется платоновской философией. И если бы в глазах Платона неуловимый характер *хоры* был всего лишь характером *apeiron'a*, о котором не упоминается в «Тимее», Платон сказал бы об этом без труда, ведь в другом месте он очень часто говорил об *apeiron'e*. В других местах он не опасался называть и проблематизировать *apeiron*, например, в «Филебе». Если он не использует здесь слова «*apeiron*», то потому, что неопределённость *хоры* не есть в точности неопределённость *apeiron'a*. Интерпретативная стратегия Аристотеля одновременно и насильственна, и умеренна. С одной стороны, она пренебрегает коннотациями, пренебрегает контекстом, производя неправомерные подмены или притворяясь, что ловит Платона на слове, но с другой — она заставляет текст вернуться к философскому порядку. Этот сингулярный насильственный ход отныне будет играть парадигматическую роль для всех тех типов интерпретации, которые будут господствовать в истории.

Даже если попытаться свести её к двум большим идеальным типам, очевидно противоречащим друг другу, два эти идеальных типа подчиняются одной и той же программе чтения и в глубине остаются солидарными. С одной стороны, *хора* рассматривается как философское понятие в классическом смысле, соотносимое с типом бытия, и эта философия возвещает о телеологичности понятий, историческая очевидность которых нам привычна, — тело, материя, протяжённость, пространство. С этой точки зрения, *хора* оказалась бы принадлежащей тому, что мы называем философией. Но с другой стороны, совершенно противоположным образом, тема *хоры* составляет инородный элемент либо мифо-поэтическую легенду, метафорический экзерсис, не принадлежащий к области философского логоса и даже философии Платона в узком смысле, либо след чужеродного и неусвояемого влияния. Эта пара — с одной стороны, серьёзная философия, а с другой аллегория, мифология, поэтика, литература, наконец, — эта пара всегда имеет чёткую границу: есть внутренняя часть, и есть наружная. Дело не в том, что нарушение границы ведёт к путанице. В обоих «случаях» (выпадениях) нечего и думать о возможности для этого наружного (литературы, риторики, мифологии, метафоры и т.п.) вписаться во внутреннее как философский элемент, разрушив границу. Эти два типа операций, насколько мне известно, представлены во всей литературе, посвященной хоре.

Давайте сначала рассмотрим первую операцию, которая чаще всего выводится из аристотелевского прочтения. Как только Аристотель отождествил платоновскую *хору* с материей, путь оказался открыт, и было достаточно пренебречь уточнением Аристотеля, который говорил о «бестелесной» материи. Тогда *хора* для значительного количества интерпретаторов оказывается материальным субстратом, неопределённой телесной субстанцией, опорой всех определённых форм. Попытки такого рода множились в античности, я отсылаю вас к сводке таких интерпретаций у Бриссона¹ или у Риво², дающего список таких анализов и интервенций. Это интерпретация не только материалистическая, субстанциалистская или, точнее, корпористская, её поддерживает, в частности, Басфренд³. По Басфренду, *хора*, будучи «субстратом», позволяет говорить о субъекте субстанции, что, на мой взгляд, является дурным прочтением *хоры*, но что

¹ Brisson L. Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, un commentaire systématique du Timée de Platon. P.: Edition Klincksieck, 1974. P. 248.

² Rivaud A. Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. P.: Alcan, 1906.

³ Ibid. P. 294.

показывает современности изнанку *хоры* как субъекта. «Субстрат», говорит Басфренд, «абсолютно бесформенный, неизменный, постоянный и тождественный для всех феноменов и для всех определённости, изменяющихся или обменивающихся». Сам Басфренд следует традиции, которая восходит к Кёнитцеру и Тичмюллеру¹, и использует в качестве аргумента аналогию, о которой у нас уже шла речь, — предел, предел золотой массы, остающийся тождественным во всех своих определениях. Естественно, было бы легко возразить — и это не преминули сделать (Целлер), — что *хора* никогда не определяется как тело, а главное — как неизменное тело, *хора* непрестанно волнуется и рассекается движениями. Слабость этой материалистической, корпорейстской и субстанциалистской интерпретации становится ясна, когда приходится объяснять выбор имени. Если Платон хотел сказать «материя», «тело» или «субстрат», все эти слова были в его распоряжении. Почему он выбрал слово «*хора*», которым обычно обозначается место или промежуток, или зияющий хиазм, или пространство? Басфренд, столкнувшись с этой проблемой выбора имени, говорит, что это выражение случайное, а формулировка акцидентна. Платону следовало выбрать другое слово. Вас это смешит, но многие историки философии возвращаются к этому в своих прочтениях. Я читаю так и в конце концов прихожу к выводу, что ему следовало выбрать другое слово, если бы он думал так, как думаю я и как следовало думать ему. Считать *хору* всего лишь акцидентным означающим, внешним по отношению к глубинному смыслу текста, всеми силами призывать к философскому порядку — не об этом ли идёт речь? Не значит ли это сопротивляться значимости детали, объявляя её инородным телом?

Перевод с французского А.В. Дьякова

¹ Ibid. P. 296.