

[www.piron.culturecenter-su.org](http://www.piron.culturecenter-su.org)

**БРОЙ # 22 / 2022 / ЖАК ДЕРИДА: ФРОНТОВЕ**

URL: [http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2022/01/Dasuke-Kamei\\_Derrida-and-the-Aporia-of-Historicism.pdf](http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2022/01/Dasuke-Kamei_Derrida-and-the-Aporia-of-Historicism.pdf)

## Дерида и апорията на историзма: от текста върху Фуко до „За граматологията“

Дайске Камей

**Резюме:** Статията предлага реконструкция на ролята, която въпросът за историзма играе у ранния Дерида. Първо се проследява критиката на историзма, която Дерида наследява от Хусерл, както и апорията, която тази критика съдържа. Второ, показано е, че мотивация на критиката на Дерида към Фуко от „Cogito и история на лудостта“ не е нищо друго освен нова критика на историзма. Трето, разгледани са проблемите с апорията на историзма, които Дерида среща в „За граматологията“.

**Ключови думи:** Жак Дерида, историзъм, феноменология, Фуко

**Дайске Камей** е доцент по философия в Университета Рицумейкан. Той е писал множество текстове върху Дерида и е преводач на някои от семинарите на Дерида на японски. Публикувал е „Дерида: мисълта на историята“ (Токио: Хосей Дайгаку Шуппанкьоку, 2019, на японски).

„Мисленето на историята“ е сякаш характерен мотив за философията на Жак Дерида от 1960-те години. Този текст ще направи опит да разясни този мотив и ще се съсредоточи основно върху дискусията върху историзма. В интервю от 1990 г. („Политика и приятелство“) Дерида казва: „В траектория и работата ми критиката на историзма е определящ мотив“. <sup>1</sup> Тези важни думи препращат очевидно към неговото „Въведение към Произходът на геометрията“ (1962), където Дерида се занимава с проблема за историята при Хусерл. Не само това, критиката на историзма сякаш продължава косвено да бъде мотивационният двигател и за ключовите му работи от 1967 г.<sup>2</sup>

Както казва един философ: „Историзмът предполага историята, вместо да я приеме като онова, което ще бъде мислено.“<sup>3</sup> Може ли обаче историзмът да се критикува с лека ръка? Както ще отбележим по-късно, такава критика би била много трудно осъществима. Сякаш пътят към критикуването на историзма няма своя пътека, той е път, който не може да бъде прекосен; с други думи – апория. Тази апория или трудност ще остане в сърцевината на мисленето на Дерида за деконструкцията. Настоящият текст цели да покаже, че тази задача би била много важна за мисленето на Дерида.

На следващите редове ще се опитаме да разясним отношението му към историзма, като приемем думите му сериозно. Първо, ще се заемем с пункта, касаещ критиката на историзма, която Дерида онаследява от Хусерл, както и апорията, която се съдържа тук. Второ, ще покажем, че критиката му срещу Фуко в „Cogito и история на лудостта“ е мотивирана отново от историзма. Трето, ще покажем как Дерида се бори срещу тази апория в „За граматологията“.

## 1. Апорията на историзма

Смисълът, вложен в понятието *историзъм*, е различен в различните полета и контексти, затова е трудно да се даде единна дефиниция. Въпреки това можем да кажем, че в нашия контекст едно от значенията на „историзъм“ е отричането на универсални биващи, надхвърлящи историята; с други думи, разбиране, че всички предмети и явления са неизбежно вписани в историята, следователно принадлежат

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Negotiations*, translated by Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 2002, стр. 156.

<sup>2</sup> В глава 8 от своето „Въведение към Произходът на геометрията“ Дерида коментира критиката на Хусерл на историзма. През 1961-62 г. води и курс върху „Хусерл и критиката на историзма“ в Сорбоната.

<sup>3</sup> Jean-Luc Nancy, „Finite History“, *The birth to presence*, translated by Brian Holmes, Stanford University Press, 1993, стр. 147.

към определена епоха или култура. Подобен историзъм често бива излаган на критиката на радикалния емпиризъм, релативизъм или скептицизъм, поради факта, че прави невъзможен какъвто и да било универсален дискурс: в условията на такъв историзъм всеки дискурс е неизбежно свързан с определена епоха или култура.

Това е и причината Хусерл да критикува философията на „светогледа“ (Weltanschauung) на Дилтай като историзъм във „Философията като строга наука“ (1911). Според Хусерл, така наречения „светоглед“ е определен фактически и исторически културен конструкт. Той съдържа един тип крайна Идея, различаваща се от безкрайната Идея на науката, която се постига поколение след поколение и чието последно съвършенство бива предполагаемо като *telos* в безкрайната далечина. От друга страна, онова, което се основава върху крайната Идея, е в най-добрия случай единствено норма или мъдрост във всекидневния живот, нещо коренно различно от знанието, изисквано от науката. Следователно, ние не можем да придадем смисъл на една безкрайна Идея в рамките на историческата структура на светогледа. Философията на т. нар. светоглед не може да мисли онова, което надхвърля крайната историческа структура.

Дерида унаследява тази критика на историзма от Хусерл, като го нарича „първият човек, отхвърлил историзма по един систематичен и категоричен начин“<sup>4</sup>, а неговата критика вижда като „първата аксиома на проблема на научността, истинността, обективността като цяло и пр.“<sup>5</sup> Онова, което надхвърля крайната структура, т. нар. от Хусерл „безкрайна Идея“, Дерида нарича „отваряне“, което не може да бъде затворено в структура: „нещо като отвореност винаги ще доведе до краха на структуралисткия замисъл. В дадена структура никога не мога да разбера това, чрез което тя не е затворена.“<sup>6</sup> От подобна гледна точка, Дерида спира поглед върху „стриктните граници“<sup>7</sup> (WD 202) между крайната Идея и безкрайната Идея, като ги разглежда като сложно отношение на затваряне и отваряне.

В същото време Дерида, от една страна, посочва и риска, дори за Хусерл, да изпадне в определен тип историзъм. Той представя това като аргумент в шестата сесия на своя курс от 1964-65 „Хайдегер: въпросът за битието и историята“. В тази сесия, докато сравнява идеите за историчност при Хегел, Хусерл и Хайдегер, Дерида изказва предположението, че в очите на Хайдегер мисълта на Хусерл за

---

<sup>4</sup> Derrida, *Negotiations*, стр. 157.

<sup>5</sup> Пак там.

<sup>6</sup> Жак Дерида, *Писмеността и различието*, прев. Т. Батулева, София: Наука и изкуство, 1998, стр. 239.

<sup>7</sup> Пак там, стр. 240.

историчността принадлежи към „епохата на картината на света“. Според Деридида „по време на тази *Weltbild* (картина на света) Хусерл успява, с необходим, но ограничен жест, да критикува тезата на Дилтай за *Weltanschauung* (светоглед)“. <sup>8</sup> Според „Епохата на картината на света“ на Хайдегер модерната епоха е периодът, в който ние полагаме целостта на биващите като репрезентация, и от тази гледна точка, мисленето на Хусерл също би принадлежало към тази епоха. Деридида коментира: „следователно, да се превръща философията на историята на Хусерл в *Weltanschauung* или *Weltbild* е много тежко и на пръв поглед неоснователно обвинение“<sup>9</sup>, още повече в светлината на критиката на историзма на Хусерл.

Фактът, че критиката на историзма сама попада в клопката на историзма тук ще наречем „апорията на историзма“. И тя не е проблем само при Хусерл. Тъй като всяко твърдение е обвързано с епохата и културата, към която принадлежи, всяко твърдение, което иска да избегне историзма, е принудено да се подчини на ограниченията на историята. Нещо повече, дори когато казваме нещо, няма как да избегнем употребата на езика и понятията, които сме наследили от традицията си. Следователно, подобна връзка с историята трудно може да се избегне.

*Тази апория е апория и за самия Деридида. Всъщност Деридида сякаш я признава, както показва интервюто му в *Positions*. В тази книга Деридида признава, че критиката на историзма на Хусерл е основателна, но с тази уговорка, че „в последна сметка тя се основава на историческа теология на истината“ (Р 105).<sup>10</sup> Деридида задава отново въпроса: може ли човек да критикува историзма в името на нещо различно от истината и науката (стойността на универсалността, извънвремето, безкрайната стойност и пр.)?<sup>11</sup>*

Тук ще приемем този въпрос като задача, която Деридида сам си поставя. В следващите секции, разглеждайки текстовете му от 1960-те, ще разгледаме по-подробно как Деридида се занимава с идеята за историзма.

---

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Heidegger: The Question of Being & History*, translated by Geoffrey Bennington, The University of Chicago Press, 2016, стр. 132.

<sup>9</sup> Пак там, стр. 129.

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Positions*, translated by Alan Bass, The University of Chicago Press, 1981, стр. 105.

<sup>11</sup> Пак там.

## 2. Критика на историзма в текста за Фуко

Нека сега разгледаме въпроса за историзма в текста на Дерида за Фуко.

Дерида изнася лекция върху История на лудостта в класическата епоха на Фуко във Философския колеж на 4 март 1963 г. Тази лекция става известна като поставила началото на т. нар. дебат между Дерида и Фуко, който започва от контрааргумент на Фуко, появил се през 1972 г. Оттогава до днес са се провели множество дискусии върху привлекателната тема за разума и лудостта и за интерпретациите на двамата философи на Декарт. Първо, нека припомним въпроса, който Дерида поставя към Фуко.

В началото на своята лекция Дерида повдига два въпроса. Докато вторият въпрос засяга предпоставките на историята на лудостта, първият въпрос, наречен „предварителен въпрос“, е следният: „*интерпретацията* на картезианския замисъл, която ни се предлага, оправдана ли е?“<sup>12</sup> Макар въпросът да звучи като изпитващ правотата или погрешността на интерпретацията на Фуко, той всъщност прави нещо по-важно. Според Дерида тук смисълът, който се влага в „интерпретация“ е „известен преход, известно семантично отношение“ между от една страна „казаното от Декарт“ и от друга, „определена „историческа структура“, наречена „класическата епоха“.<sup>13</sup> С други думи, въпросът е: принадлежи ли намерението на Декарт към историческата структура, или не? Фуко нарича собствения си проект „структурално изследване на историческия ансамбъл сбор [...] който държи пленена лудостта“<sup>14</sup>. Той използва Декарт като пример, олицетворяващ добре тази структура, като предполага, че дискурсът на Декарт принадлежи към „историческа структура“ на класическата епоха. И тук Дерида пита: „Има ли [представеното намерение на Декарт] историческото значение, което искаме да му се припишем?“<sup>15</sup> Този въпрос може да бъде преформулиран по следния начин: интерпретацията на Фуко, която поставя Декарт в тази структура, валидна ли е? Това е въпрос, който засяга именно историзма, а допълнително доказателство е фактът, че т. нар. „историческа

---

<sup>12</sup> Дерида, *Писмеността и различието*, стр. 52.

<sup>13</sup> Пак там.

<sup>14</sup> Мишел Фуко, *История на лудостта в класическата епоха*, прев. А. Колева, Плевен: ЕА, 1996, стр. 14. Тази фраза намираме в „Предговора“, който Фуко пише през 1961 г. (различен от този версията на английски език), който е премахнат от второто издание от 1972 г.

<sup>15</sup> Дерида, *Писмеността и различието*, стр. 52.

структура“ е наречена в по-късна част от лекцията на Дерида „крайните *Weltanschauungen*“ (крайните светогледи).<sup>16</sup>

Следващото, с което ще се заемем, е смисълът, приписван в интерпретацията на Дерида на „историческата структура“ на Декарт. В „Размишления за първата философия“ („Метафизически размишления“) на Декарт, след съмненията в сетивата, отхвърлянето на хипотезата за лудостта и след разглеждането на възможността за съня, се появява хипотезата за *malin génie*. Дерида тълкува тази хипотеза като индикатор за „възможността за една тотална лудост“<sup>17</sup> (WD 61) и я определя като „хиперболично преувеличение на хипотезата за лудостта“.<sup>18</sup> Според тази интерпретация, дори и цялото ни мислене и целият свят да са изцяло лудост, картезианското *Cogito* е миг, пункт, който надхвърля този свят. Ето какво казва Дерида: „Дали съм луд, или не, *Cogito, sum.*“; „Считам следователно, че всичко може да бъде сведено до една определена историческа тоталност (у Декарт) с изключение на хиперболичния проект“.<sup>19</sup> Накратко, Дерида тълкува *Cogito* като миг, като точка, която надхвърля историческата структура.

За разлика от него, Фуко не придава такова надхвърлящо света значение на картезианското *Cogito*, а го поставя в света на класическата епоха. Тук Дерида задава въпроса дали Фуко не разглежда Декарт исторически и дали насила не затваря *Cogito*, упражнявайки „насилие в тоталитарен и историцистки стил“.<sup>20</sup> Дерида всъщност критикува труда на Фуко, че „се освобождава от историзма“, именно защото „в самото начало поставя въпроса за историчността *всеобщо.*“ Дерида изразява съмнение към онзи, който „понякога се поема риска да бъде тоталитарен“, следователно исторически.

Важно е да се отбележи, че критиката му е насочена не просто към интерпретацията на Фуко на Декарт, но и към целия проект на Фуко в „История на лудостта“. Причината е, че *Cogito* като мигновен пункт, който надхвърля самия свят, е и точката, в която се появява света, „точката, в която, в която се корени проектът да се мисли тоталността, като в същото време ѝ се изплъзва“.<sup>21</sup> Още повече, това би била точката, която позволява на Фуко да говори за класическата епоха като цялостна, тотална историческа структура, следователно това е точката, „в която

---

<sup>16</sup> Пак там, с. 93. (Преводът модифициран – бел. ред.)

<sup>17</sup> Пак там, стр. 82.

<sup>18</sup> Пак там, стр. 79.

<sup>19</sup> Пак там, стр. 86, 89.

<sup>20</sup> Пак там, стр. 88.

<sup>21</sup> Пак там, стр. 87. (Преводът модифициран – бел. ред.)

пуска корени възможността на фукояния разказ“. <sup>22</sup> Принадлежността на мигновения пункт на Cogito's към историческата структура има свои следствия, които Фуко прощава и изтрива, но според Дерида този пункт е решаващ за книгата на Фуко.

Нека да се върнем към Дерида и въпроса: Как мисли той историята чрез критиката на историзма? Тук Дерида настоява върху връзката между „философия“ и история. В текста за Фуко философията се разглежда като „концептуализация на безкрайното“. Но това не означава утвърждаване на позитивна безкрайност, както е при Декарт. По-скоро става дума за мислене на онова, което надхвърля крайното. С други думи „целта на мисленето отвъд крайния приют“, мисленето на „това, което не може да бъде изчерпано от никоя крайна тоталност“. <sup>23</sup> Това мислене за границата между крайността и безкрайността може да се нарече „мислене на историята“. Дерида казва:

*Става дума да осмислим самата историчност на философията. Мисля, че историчността изобщо би била невъзможна без една история на философията и мисля, че тя на свой ред би била невъзможна, ако съществуваше само хиперболата, от една страна, или само определените исторически структури, крайните Weltanschauungen. Историчността, присъща на философията, има свое място и се конституира в този преход, в този диалог между хиперболата и крайната структура, между надхвърлянето на тоталността и затворената тоталност, в различието между история и историчност [...]*<sup>24</sup>

Ето защо можем да твърдим, че мисленето на историята е, за Дерида, мисленето за разликата между историческата структура и нещо, което я надхвърля, с помощта на критикуването на историзма.

И така, дотук потвърдихме наличието на мотива за критиката на историзма в текста на Дерида от 1963 г. върху Фуко. След този текст и още един върху Левинас, както и поредица лекции върху Хайдегер, Дерида публикува в списания *За граматологията* през 1965 г., а в книжно тяло – през 1967 г. Но когато започва да развива аргументите, които нарича деконструкция, сякаш сам се излага на риска на историзма. Този проблем ще разгледаме в следващата част от текста.

---

<sup>22</sup> Пак там.

<sup>23</sup> Пак там, стр.446, 447.

<sup>24</sup> Пак там, стр. 93-94.

### 3. Проблемът за „епохата“ в „За граматологията“

Добре известно е, че Дерида говори за метафизика, определена от логоцентризма и фоноцентризма: т.е. история на европейските науки, която привилегирова говоренето пред писмеността. Целият му аргумент в „За граматологията“ е обвързан с това гледище за историята, в противен случай деконструкцията не би имала своето въздействие.

Според нас, неговият аргумент се основава именно на думата „епоха“, едновременно имплицитно и цялостно. Дерида казва: „единството на всичко, което днес допуска да е визирано чрез най-разнообразните концепти на науката и писмеността, по принцип е ... определено от една историко-метафизическа епоха“.<sup>25</sup> С други думи, историческа структура, наречена метафизика или логоцентризм доминира европейските науки от началото досега, тази структура е запазена и дори през втората част на 20-ти век, макар да е поразклатена от проблема за езика.

Пренасочвайки вниманието си от текста върху Фуко върху „За граматологията“, нека запитаме: не изглежда ли сякаш аргументът на Дерида отваря път за две съмнения? Първо, не се ли появява при Дерида същият проблем като този при Фуко, когато говори за епохата на историята на метафизиката? С други думи, дали историята или епохата, за която Дерида говори, не е просто „светоглед“? Ако е така, няма как да избегнем критиката на историзма, т.е. така попадаме на апорията на историзма. Второ, не изглежда ли сякаш позицията на Дерида спрямо Русо като пример за епохата във втората част от „За граматологията“ същата като позицията на Фуко спрямо Декарт в „История на лудостта“? С други думи, не затваря ли Дерида Русо в една епоха въпреки критиката си към Фуко?

Струва ни се, че Дерида има съзнание за подобни съмнения и търси начин да ги избегне. Тук въпросът опира до това как разбираме думата „епоха“. В предисловието към книгата си Дерида казва: „Въпреки че думата *епоха* не се изчерпва с тези определения, предстои ми да третирам една *структурална фигура*, също така една *историческата цялост*.“<sup>26</sup> Очевидно Дерида признава, че „епохата“ е историческа структура, точно като класическата епоха на Фуко. От друга страна, Дерида използва думата много внимателно. Ето пример:

---

<sup>25</sup> Жак Дерида, *За граматологията*, прев. Ж. Дамянова, София: ЛИК, 2001, стр.14.

<sup>26</sup> Пак там, стр. 8.



*За да се долови удовлетворително жестът, който тук скицирах, би трябвало да се разбират по нов начин изразите „епоха“, „приключване на епоха“, „историческа генеалогия“ по нов начин; и най-напред да се отделят от всякакъв релативизъм.<sup>27</sup>*

*Движенията на принадлежност или непринадлежност на епохата са твърде фини, илюзиите в това отношение са твърде лесни, за да отсъдим тук окончателно да решим.<sup>28</sup>*

В тези фрази откриваме следи от борбата му срещу апорията на историзма.

Бихме искали да изясним смисъла на „епоха“ за Дерида в следните два контекста:

Първо, Дерида прави разлика между „епоха“ (*epoch*) и „период“ (*âge*, в смисъла на класическия период), както е при Фуко. Макар че и двете означават историческа структура, „епохата“ на Дерида няма начало и край, докато „периодът“ на Фуко е отграничен чрез конкретни епохални събития, случили се към края на 18-ти и в 19-ти век. Ето защо Дерида прави разлика между *приключване (clôture)* и *край (fin)* по следния начин:

*[...] една историко-метафизическа епоха, на която само предвиждаме приключването. Не казвам края.<sup>29</sup>*

*Може би тя никога няма да свърши. Въпреки това историческото ѝ приключване все пак е очертано.<sup>30</sup>*

Когато Дерида говори за „една идваща епоха на *différance*“<sup>31</sup> има предвид нова епоха, следваща епохата на метафизиката. А заглавието на раздела „Краят на книгата и началото на писмеността“ може да се чете като края на епохата на книгата и началото на епохата на писмеността. Дерида обаче бърза да разясни това възможно недоразумение, като казва „обявява именно, че няма край на книгата и начало на писмеността“ и „Онова, което се съдържа в очертаното затваряне, може да продължи безкрайно“.<sup>32</sup>

Второ, за Дерида думата „епоха“ е свързана с Хайдегер по много важен начин. Хайдегер използва думата „епоха“ не само в смисъла на ера или период, но и в смисъла на прекъсване или скриване на битието в историята на философията. Както

---

<sup>27</sup> Пак там, стр. 28.

<sup>28</sup> Пак там, стр. 25.

<sup>29</sup> Пак там, стр. 14.

<sup>30</sup> Пак там, стр. 27.

<sup>31</sup> Пак там, стр. 150.

<sup>32</sup> Derrida, *Positions*, 13.

се вижда ясно в „Насилие и метафизика“ Дерида е силно вдъхновен от „епохата на битието“ Хайдегер. Докато при Хайдегер битието се крие зад биващите, при Дерида може да се каже, че работата на писмеността се крие зад фоноцентричната епоха.

Тук трябва да отбележим, че Дерида не приема изцяло начина, по който Хайдегер мисли „епохата“. Макар Хайдегер да няма съмнения относно единността или събирането на битието, работата на писмеността на Дерида не е нищо друго освен движението на *différance*, следователно нищо не остава единно. За Дерида именно събирането на битието на Хайдегер трябва да бъде подложено на деконструкция<sup>33</sup>.

Следва да се обърнем към въпроса как да възприемаме аргумента, наречен „епохата на Русо“. Може ли да се каже, че Дерида също затваря Русо в епохата на метафизиката? Отговорът очевидно е не, ако се позовем на разяснението на собствения му метод в раздела, озаглавен „Извънмерното. Въпрос на метод“. Според Дерида „задачата на прочита“<sup>34</sup> не се състои в създаването на коментар, който удвоява намерението на автора, нито в това да се търси действителност или „трансцендентално означаващо“ извън текста („Няма нищо извън-текста [*il n'y a pas de hors-texte*]”<sup>35</sup>). Критическият прочит е свързан с „производство“ в отношенията, които „писателят изгражда в обмените с историята, към която принадлежи, благодарение на езика“<sup>36</sup>, т.е. тук в „регулаторния обмен между Русо и историята“.<sup>37</sup>

*Писателят пише вътре в един език и вътре в една логика, на които по определение дискурсът му не може да доминира абсолютно системата, законите и живота, които са им присъщи. А четенето винаги трябва да визира някакво съотношение, незабелязано от писателя, между това, което той направлява, и това, което не направлява в схемите на езика, който използва. Това съотношение не е някакво количествено разпределение на светлина и сянка, на сила или на слабост, а означаваща структура, която критическият прочит трябва да произведе.*<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Този проблем се разглежда в статията „Envoi” от 1980 г., където Дерида повдига въпроса за епохата на битието на Хайдегер: „Не можем ли тогава да заключим, че ако е имало репрезентация, епохалният ѝ прочит, предложен от Хайдегер, става, *благодарение на този факт*, проблематичен от самото начало, най-малкото като нормативен прочит (а той желас да бъде и такъв), ако не като открито поставяне под въпрос на онова, което се предлага за мислене отвъд проблематиката – и дори отвъд въпроса за битието – на събраната съдба или на envoi на битието?“ (Jacques Derrida, *Psyche. Inventions of the Other, Volume I*, ed. Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 2007, стр. 122).

<sup>34</sup> Дерида, *За граматологията*, стр. 240.

<sup>35</sup> Пак там.

<sup>36</sup> Пак там. (Преводът модифициран – бел. ред.)

<sup>37</sup> Пак там, стр. 247. (Преводът модифициран – бел. ред.)

<sup>38</sup> Пак там, стр. 239.

За да се случи това, от ключово значение е точката извън епохата. „Искахме да се домогнем до точката на някаква външност по отношение на целостта на логоцентричната епоха. Изхождайки от тази точка на външност, някаква деконструкция на тази цялост би могла да започне, която също е прокаран път [...]“<sup>39</sup> Така деконструкцията се нуждае от точка, надхвърляща епохата – точно като моментния пункт на картезианското *Cogito*, надхвърлящ света. Дерида се опитва да намери подобна точка в идеята за допълнение или за писмеността в контекста на Русо. Така, Русо за Дерида не е пример за епохата на метафизиката, а е „особено добър изданик“, така че да „да се призна една решаваща за логоцентричната епоха артикулация“.<sup>40</sup>

В заключение бих искал да се върна към интереса на Дерида към историзма, като обединя възгледите на Дерида в „За граматологията“ и текста върху Фуко. Както видяхме по-рано, Дерида настоява върху моментния пункт, надхвърлящ историческата структура в картезианското *Cogito*. Струва ни се, че тук има паралел с жеста му, търсещ външна за логоцентричната епоха точка в „За граматологията“. Това означава, че критиката на историзма води директно към метода на деконструкцията. С други думи, за Дерида, деконструкцията е именно начин да се избегне историзма.

Успява ли обаче Дерида да го избегне напълно? Ако се върнем към текста за Фуко, точката, надхвърляща историческата структура винаги е изложена на риска на „кризата или забравата“.<sup>41</sup> За разликата между история и историчност, Дерида пише:

*т.е. в мястото или по-скоро в момента, където Cogito и всичко това, което то в случая символизира (лудост, прекомерност, хипербола и т.н.), намират своя изказ, покой и постепенно губят значение, задължително се забравят до повторната им реактивация, до пробуждането им в някоя друга изява на надхвърлянето, което по-късно ще се превърне в някоя друга загуба на значение и друга криза.*<sup>42</sup>

Това означава, че в самото мислене на деконструкцията винаги остава рискът на изпадане в историзма. В този смисъл можем да кажем, че апорията на историзма продължава да владее мисленето му завинаги. С други думи, деконструкцията

---

<sup>39</sup> Пак там, стр. 244.

<sup>40</sup> Пак там, стр. 245. Тъкмо затова въпросът за историята е тъй важен в текста за Русо. В тази връзка, виж Andrew Dunstall, “The impossible diagram of history: ‘History’ in Derrida’s *Of Grammatology*,” in: *Derrida Today* vol. 8-2, Edinburgh University Press, 2015, стр. 193-214.

<sup>41</sup> Дерида, *Писмеността и различието*, стр. 94.

<sup>42</sup> Пак там.

винаги и неизбежно съдържа тази апория и може да работи единствено като приема тази апория на историзма като такава и като се бори срещу нея. Ето защо мисленето на историята е преди всичко задачата или мотивът за мисленето му на деконструкцията.

Превод от английски: **Маргарита Тенева**