

УДК 1:379.85 (045)

*Э.Р. Рогозина***ПРОБЛЕМАТИКА ДАРА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ:
Ж. ДЕРРИДА И Ж.-Л. МАРИОН**

Актуальность обращения к проблематике дара в контексте гостеприимства продиктована неоднозначной интерпретацией термина в современной западной философии. Проблематика дара у французских философов М. Энаффа, Ж. Деррида, М. Мосса, Ж.-Л. Мариона представлена наиболее дискуссионно. В статье отмечается, что существование человеческого общества коммуникативно по своей природе. Желание принять другого, терпеть другого, жаждать другого, искать с ним встречи сохраняется во времени и постоянно актуализируется. Причина этого желания отнюдь не психологическая или социальная. Желание это имеет онтологическую структуру, оно свойственно всему человеческому роду, следовательно, определяет структуру его существования. Возникло это желание еще на заре человеческих отношений и свойственно любой культуре. Желание – это такое отношение к другому, как отношение дара и требование взаимности. Речь идет не о благодарности как благосклонности, а о жесте предложения, имеющего целью восславление встречи и необходимость ответить на этот жест соответствующим жестом. Обмен жестами, когда обе стороны проявляют к обмену интерес, есть коммуникация. Соответственно, дар рассматривается как коммуникация.

Ключевые слова: дар, гостеприимство, другой, обмен, взаимность, коммуникация, экономика, апория.

DOI: 10.35634/2412-9550-2020-30-4-344-350

Актуальность обращения к теме гостеприимства продиктована тем, что в современной западной философии проблематика дара стала одной из дискуссионных.

Рассматривая проблематику дара, французские философы связывают ее с взаимностью. Здесь можно говорить о двух наиболее распространенных подходах: феноменологическом и социальном (общественном). Феноменологический подход представлен работами Гуссерля, Хайдеггера и их последователей – Рикёра, Левинаса, Деррида, Мариона. Второй – это работы Лефора и Декомба. Наиболее дискуссионными представляются две точки зрения на проблематику дара: Ж. Деррида и Ж.-Л. Мариона. В одной из своих работ Ж. Деррида утверждает: «Дар заявляет о себе и заставляет думать о себе как о невозможном» [14. С. 12]. Ж. Деррида предлагает следующее объяснение: некто жестом дарения, полагая, что дарит, на деле занимается обменом и тем самым оказывается подчиненным экономическому порядку. Тем не менее дарение все же имеет место, то есть оно возможно, но в качестве эмпирического факта оно никогда не было даром, поскольку никогда не было тем, о чем мы говорим, что оно есть. Даже в тот момент, когда дарение имеет место быть, в этом смысле оно есть невозможное. Отношение дара включает в себя время, причем включает особенным способом. Оно не только делает одновременным то, что является несовместимым, – дар и обмен, – но само имеет место только внутри дара. Таким образом, апория дара касается онтологической структуры любого апоретического высказывания. Мы пребываем во времени, мы получаем его. М. Энафф поясняет: «Эту априорную интуицию Гуссерль понимает как первичную данность опыта, а Хайдеггер – более существенно – как основополагающий опыт Dasein, «того сущего, для которого в самом его бытии содержится вопрос о бытии» [12]; Dasein – это внутренняя дистанция «я» по отношению к бытию, каковой является время. Отсюда вытекает, что отношение дара есть сущностное выражение дарения времени» [14. С. 30]. Отсюда Ж. Деррида утверждает, что даровать – всегда значит давать время: «Дар не есть дар вообще; он дарует лишь в той мере, в какой дает время». Чтобы дар стал даром, поясняет Ж. Деррида, необходимо, чтобы в то же время был забыт жест дарения; быть уверенным в дарении или в ответе на дарение – это значит сразу же утратить истину дара. Это забвение не может быть сведено ни к стиранию в памяти, ни к вытеснению. Оно может быть только «абсолютным забвением», сравнимым лишь с тем, что М. Хайдеггер [12] называет забвением бытия, являющимся «условием бытия и истиной бытия»; эта формулировка может быть понята только исходя из различия между бытием (Sein) и сущим (Seiendes). Сущее есть то, что появляется в обозримом мире. Это то, что хочет говорить в настоящем, в схватываемом времени. Это то, во что «обряжается» бытие. Бытие называет себя бытийствующим, но само не является бытийствующим; в этом смысле его нет, и оно остается в забвении. В забвении, которое ни в коем случае не является потерей памяти. «Такое перепрочтение М. Хайдеггера позволяет Ж. Деррида предьявлять подход, состав-

ляющий основу его размышлений и о даре, и о времени. Это размышление основано на форме немецкого языка, которая представляет понятия через интерпретацию. Деррида приходит к заключению, что поскольку бытия бытийствующего (как вещи) нет, то и временности времени нет. «Дар сам по себе... никогда не совпадает с присутствием своего феномена» [14. С. 31-32]. У М. Мосса «обмен» в «Очерке...» означает не экономику, а взаимность; речь идет о разрешении парадокса между самоотверженностью и взаимностью. Однако Ж. Деррида сразу же свел взаимность к торговому обмену и увидел у М. Мосса под словом «обмен» исключительно экономические отношения, а это может быть лишь искажением смысла. Более того, неопределенность концепта дара с концептом обмена завершается следующим предположением: практики дарения – будь они ритуальными или нет – изначально являются обменом, который в итоге ведет к экономическому видению. Именно потому, что Ж. Деррида разделяет это предположение, выдвигая модель дара, который фактически является абсолютной самоотверженностью вплоть до того, что стираются его черты дара, он видит в любой взаимности интерес, преследуемый дарителем [7]. Любая практика дара образует отношение (не существует дарителя без одариваемого, даже если последний – незнакомец), но это такое отношение, которое не обязательно является обменом, если признается, что любой обмен предполагает двустороннее движение, то есть взаимность. Что касается самой взаимности, то она может быть симметричной и эквивалентной (как, например, в договоре), но и конфликтной и абсолютно неравноценной (как, например, в игре и в борьбе) и без какой-либо выгоды. Ж. Деррида отмечает, что всякая взаимность «эгоистична», она есть возвращение к «себе», значит – отмена времени: время есть то, что вырывает нас из достигнутого или замкнутого состояния, бросает навстречу тому, чего еще нет. Апория Ж. Деррида «Дар есть невозможное», по мнению М. Энаффа, нацелена на четыре важнейших аспекта, содержащихся в процедуре дара: 1) сам жест дарения; 2) получатель дара; 3) даритель; 4) даруемая вещь. Последние три составляющих дара – получатель, даритель, даруемая вещь – соотносят дар с классической моделью коммуникации.

Итак, сам жест. Точнее говоря, ритуально обмениваемый дар никогда не содержит в себе ни предоставления кредита, ни даже обмена. «Дар в его чистоте не должен быть связан с обязательством или с обязанностью». Речь идет о великодушном подношении, которое достойно уважения. Последние три составляющих дара – получатель, даритель, даруемая вещь – соотносят дар с классической моделью коммуникации. В частности, следующий аспект касается получателя дара. Ж. Деррида пишет: «Чтобы дарение свершилось, необходимо, чтобы получатель дара не возвращал, не погашал, не возмещал, не вступал в договор, никогда не оговаривал этот долг» [7]. Здесь снова можно было бы говорить о безвозмездном, а не о церемониальном даре, которому приписываются атрибуты и требования, свойственные коммерции и договорному обмену как таковому (погашение, возмещение, расплата, сведение в долги). Такое предварительное искажение позволяет говорить о долге в финансовом смысле, приписывая этому термину статус символического долга.

Еще одним аспектом является даритель. Не больше, чем получатель, который не должен «возмещать», даритель не должен претендовать на то, что совершает дарение, поясняет Ж. Деррида [7]. Такой разрыв еще раз обосновывается сомнением по поводу корыстного обмена – платить в ответ. Это в свою очередь оказывает давление на жест дарителя. Но что более существенно, так это память об отношении между действующими лицами дара, которая ставится под вопрос (ведь память весьма важна при образовании длительной социальной связи). В итоге память, вместо того чтобы пониматься как хранилище времени, удерживает, регистрирует долг [14. С. 41].

Но, помимо такой памяти, Ж. Деррида ставит вопрос о символизме, понятом как простой условленный и статистический порядок, где позиции меняются местами. «Символическое открывает и формирует порядок обмена и долга, закон, или порядок, циркуляции, где дар отвергается». Но это не символический порядок как союз партнеров, связанных друг с другом дарованными вещами, как у Ж. Лакана (который гарантирован с обеих сторон: symbolon – буквально то, что полагают вместе), Ж. Деррида говорит о символическом как о порядке и законе, как о порядке, основанном на вовлечении договорного типа, требующем возврата. «По правде говоря, дар не должен появляться и означаться – сознательно или бессознательно – в качестве дара для дарующих, индивидуальных или коллективных субъектов. Отныне дар являет себя как дар со всем тем, что есть в его феномене, его смысле и его сути; он будет вовлечен в символическую структуру – жертвенную или экономическую, которая устраняла бы дар в ритуальном круге дарения» [7]. Такого рода утверждение блокирует апорию, поскольку вынуждает сказать: как только дар (понимаемый в качестве сугубо жертвенного жеста) являет себя (появление трактуется здесь в его феноменологическом смысле), он исчезает, по-

скольку феноменально являет себя исключительно в режиме, определяемом как символический, жертвенный, экономический. В этом смысле дар как раз и есть «невозможное». Слово «дар» – (Ж. Деррида отмечает его после других) во французском языке имеет двойственное значение: он одновременно означает и жест, и вещь.

Заключительным аспектом процедуры дара является даруемая вещь. Если понимать дар как корыстный обмен, тогда даруемая вещь не может приноситься в дар; она всего лишь внешняя вещь. Если бы церемониальное отношение дара состояло в простом перемещении блага от одного партнера к другому, утверждение о даре было бы противоречивым. Но М. Мосс как раз говорит совсем другое о даруемой вещи, а именно то, что она чего-то стоит только потому, что даритель внедряет в нее себя самого, поскольку она является частью его бытия: «...одаривая, отдают себя, а отдают себя потому, что именно себя со своим имуществом “должны” другим». Таким образом, предусматривается вовлечение «я». Тогда даруемая вещь как таковая желанна не как благо, а как залог, как заместитель дарующего. Она есть средство (символ) союза или договора; она есть знак ценности дарующей группы; она носительница престижа и подтверждение установившей связи. Всякий подлинный акт дарения осуществляется без предметной составляющей.

Работа М. Мосса [11] о даре нацелена на то, чтобы доказать, что ритуальные обмены были не коммерческими, а представляли собой коммуникативные действия, вовлекавшие всю группу в процедуру, предусматривавшую создание союзов, достижение авторитета, уважение партнеров и, что главное, упрочение совместной жизни [14. С. 43].

Ввиду неоднозначного прочтения современными французскими философами очерка «О даре» М. Энафф поясняет, что заслуга М. Мосса заключается в том, что он сумел поставить в эпистемологическом плане проблему ритуального дара (который он называет архаическим). Конечно, М. Мосс не первым заинтересовался этим явлением, но он первым систематически сгруппировал данные и выявил модель, в соответствии с которой обмен дарами предстает в качестве преимущественно социального факта. М. Мосс даже квалифицировал его как «целостный социальный факт».

Итак, говоря о процедурах обмена дарами как о «целостном социальном факте», М. Мосс понимает под этим явление, включающее и интегрирующее в себе все составляющие коллективной жизни: религиозную, политическую, экономическую, этическую, эстетическую и другие.

Таким образом, апория, которую Ж. Деррида представил, формулируя ее в качестве радикального возражения описанию М. Моссом ритуального дара, основана, по мнению М. Энаффа, на значительном недоразумении, связанном с постоянным сомнением по поводу идеи взаимности. Последняя всегда сводится к корыстному движению возврата к себе, в то время как в случае с церемониальным даром взаимность принадлежит логике ответа великодушного. Она необходимо отличается от одностороннего самоотверженного отношения: она его не исключает, но оно не является ее мерой. Следовательно, требование безвозмездности никоим образом не отменяет требования взаимности. Это – два различных порядка отношений, поскольку при безвозмездности взаимность сама является отношением. В самом великодушном жесте, в самом безусловном, самом смиренном и тайном присутствует другой, и его не может не быть [14. С. 51].

Перейдем к рассмотрению дара другим французским философом – Ж.-Л. Марионом. Рассматривая дарение, Ж.-Л. Марион следует по пути своего учителя Э. Гуссерля. Э. Гуссерль [5] утверждает, что имеется некий изначальный уровень дарения, предшествующий любой науке, любой логической конструкции, любому артефакту, любому действию. Мыслить мир так, как если бы он был всего лишь объектом наших объективных знаний, означало бы не видеть его, не сознавать его смысла. Это означало бы забыть, что мое сознание есть не что иное, как отношение к миру: отношение, скрытое иллюзией, будто знаний о мире достаточно для насыщения этой первоначальной связи. Все знания о мире, то есть точные науки, предполагают этот базовый уровень – воспринимаемый, более того, переживаемый мир, *Lebenswelt*, и сам социально-исторический мир заключен в нем.

М. Энафф отмечает, что путь Ж.-Л. Мариона можно описать как движение в три больших этапа; четвертый, завершающий этап остается в перспективе, в удержании, потому что, возможно, это этап, к которому автор хотел бы нас подвести, а для него, возможно, он послужил отправным пунктом. Итак, вслед за Э. Гуссерлем Ж.-Л. Марион отмечает: «сколько редукиции, столько дарения». Таким образом, сочленение редукиции и дарения приводит нас на первом этапе к чистому дарению. На втором этапе Ж.-Л. Марион совершает попытку перейти от чистого дарения, определяемого в феноменологическом смысле, к анализу жеста дарения между людьми, то есть к анализу акта, посредством которого даритель

нечто предлагает одариваемому. Редукция переносится из области изначального опыта мира в область конкретного опыта в мире, причем исключительно в силу лексического родства между даром и дарением и с целью редуцировать сам жест дара. Третий этап есть этап интеграции: редукция дара к дарению предполагается выполненной, и остается лишь ухватить то и другое в их тождестве.

Теперь мы вступаем в своего рода четвертый, весьма гипотетичный этап – этап переживания избытка интуиции, или, вернее, ее переливания через край: этап, соответствующий тому, что Ж.-Л. Марион называет насыщенными феноменами. Ж.-Л. Марион требует мыслить его как чистое дарение: последний предел редукции. Именно таков исходный смысл девиза Ж.-Л. Мариона: «Сколько редукции, столько дарения». Нужно понимать это так: нет ничего по ту сторону дарения. Дарение есть и начало, и конец. Дарение разворачивает суждение и в конечном итоге его сворачивает.

Таким образом, Ж.-Л. Марион обнаруживает у Э. Гуссерля существенную связь между редукцией и дарением. Редукция, будучи доведена до конца, манифестирует дарение; дарение есть то, что называется операцией редукции: «Редукция всегда сводится именно к дарению... Нет дарения, которое не прошло бы через фильтр редукции; нет редукции, которая не трудилась бы ради дарения». Следующий этап состоит в том, чтобы утвердить автономию движения дарения. Интуиция у Ж.-Л. Мариона исполняет служебную функцию. Более того, в явлении феномена присутствует некий избыток, изливающийся за пределы интенциональности объекта. Поэтому то, что дает себя, более не зависит от объекта и дается, следовательно, от самого себя: «То, что дается, поскольку оно дано дарением в редукции, по определению дается абсолютным образом» [7. С. 160-161].

Дарение существует лишь как действие. Мы некоторым образом достигаем предела, за которым речь прекращается, свершается или истощается в акте, который ею описывается. Здесь мы оказываемся одновременно в конце («последний принцип») и в начале. Редукция не редуцирует дарения, она приводит к нему.

Далее Ж.-Л. Марион отходит от позиции Э. Гуссерля и идет вслед за М. Хайдеггером. Если нельзя сказать, что бытие есть, то приходится утверждать, что оно не есть; есть только сущее. Ж.-Л. Марион формулирует это так: «Бытие отступает от сущего, потому что оно его дает... Бытие выступает вперед в самом своем отступлении: этот парадокс проясняется лишь исходя из дарения». Это должно оставаться в неназванности дарения. Феноменологическая позиция Ж.-Л. Мариона здесь заключается в следующем: «Ничто не возникает, если не даруется. И даже само ничто» [7. С. 160-161].

Ж.-Л. Марион говорит о данном как о редуцированном данном. Это – данное в дарении и никакое другое. Другими словами, такое данное принимается лишь постольку, поскольку его ищут. Чтобы оно было дано, его нужно обрести. Именно поэтому у Ж.-Л. Мариона на смену дискурсу приходит событие: «Оно делает – но делает событие, само не делаясь событием».

Ж.-Л. Марион, безусловно, согласен с оговорками относительно антропологии и следует за Ж. Деррида в том, что М. Мосс остается в пределах порядка причинности (а именно, в ее четырех классических модальностях: причинности производящей, материальной, формальной и целевой), а значит, порядка достаточного основания. «Нам говорят: следует поставить под вопрос саму идею обмена, идею взаимности, подразумевающую обязательства дарения, принятия дара и обратного дарения. Обязательство дарить изначально исключает безвозмездность, а обязательство обратного дара порождает задолженность» [14. С. 163]. Ж.-Л. Марион согласен с Ж. Деррида, что здесь мы имеем дело с экономической логикой: расчет, интерес, польза. Это проявляется в каждом моменте такого обмена: даритель знает, что он дарит и что ему будет вручен ответный дар; одариваемый сознает себя обязанным принести ответный дар и оказывается должником; даримая вещь, в ее зримости и весомой материальности, едва отличима от товара в рамках торгового обмена. С этой точки зрения, отмечает Ж.-Л. Марион, Ж. Деррида прав, когда говорит, что для того, чтобы имелся дар, нужно, чтобы даритель не знал, что он дарит, а одариваемый не знал, что он принимает дар, и чтобы никакая задолженность не вынуждала приносить обратный дар.

Итак, оба французских философа приходят к согласию по поводу обмена дарами, описанного у М. Мосса: обмена, всецело подчиненного, по их мнению, режиму сущего и предельно метафизической причинности. Тем не менее, опираясь на такое основание, Ж.-Л. Марион не принимает конечного вывода Ж. Деррида об этом типе дара: «Если (одариваемый) узнает этот дар как дар, если дар ему явлен как таковой, если презент предъявлен ему как презент, то этого простого знания достаточно, чтобы аннулировать дар». Ж.-Л. Марион возражает: «Такая не-явленность дара никоим образом не подразумевает отказа от его феноменальности».

Ж.-Л. Марион предлагает целый ряд исследований типичных ситуаций, в которых проявляются именно отмена или, вернее, невыполнение стандартного хода. Что касается одариваемого, то остается нечто неуловимое, когда он анонимен или не определен (например, когда дар посылается какой-то части населения через какую-нибудь ассоциацию). Кроме того, говорит Ж.-Л. Марион, получатель может занять враждебную позицию и отвергнуть предложенный дар или, еще проще, неблагодарный может выказать равнодушие к дарителю. В свою очередь, даритель может отсутствовать для одариваемого, как в случае наследства. По большей части даритель (зрелища, дела, эмоции) не имеет ни малейшего представления о том, что принято в дар. Здесь нет места обмену, здесь немыслима никакая симметрия; ее нет даже в случае задолженности, ибо, даже если долг в итоге отдан, он никогда не бывает отдан до конца. Сама его отсроченность служит мерой его невосполнимости.

С точки зрения Ж.-Л. Мариона, «фундаментальное правило должно заключаться в том, что чем значительнее оказывается дар, тем менее он реализуется как объект и через передачу собственности... В режиме редукции дар осуществляется тем лучше, что он не овеществляется в качестве объекта».

М. Энафф соглашается с утверждением, что ни один дар, сколь бы материальным он ни был и к какому бы роду ни принадлежал (взаимный, благодатный или взаимообязывающий), не заключается только в передаче собственности. Он всегда свидетельствует, по словам М. Мосса, о самости дарителя: именно это делает его неоценимым, бесценным, изымает его из любой коммерческой модели. Эта ценность и эта аура преобразуют вещь того, что предложено в дар. Остается один важный момент, который Ж.-Л. Марион выражает в понятии даруемости. Даруемость надлежит понимать, по ту сторону полярности субъекта и объекта, как «позитивную потенциальность», которая пронизывает и затрагивает одновременно участников дарения и даруемую вещь. Это инстанция, которая побуждает дарителя отпустить дар от себя, «потерять» его, чтобы он мог даровать себя. М. Энафф отмечает, что с этим можно согласиться, лишь когда речь идет о благодатном даре: им обозначается самая сущность доброго жеста. На стороне одариваемого этому соответствуют приемлемость, расположенность к тому, чтобы признать и принять приходящий дар.

Дар, описанный у М. Мосса, есть ритуальный дар, подношение от одной личности, наделенной особым статусом (например, статусом главы рода), другой личности сравнимого статуса. Это происходит в определенных обстоятельствах, в соответствии с процедурами, известными обеим группам, и в форме обмена ценными благами, символическая значимость которых признана обеими традициями. Таким образом, ритуальный дар – это не такой дар, который один конкретный человек преподносит другому индивиду в силу своей щедрости или из желания получить ответный дар. Для Ж.-Л. Мариона, как и для многих других, понятие взаимности сводится к идее выгодного возврата: «Чтобы быть даримым, чистый дар должен быть утрачен и оставаться утраченным безвозвратно». «Чтобы дароваться, то есть совершиться, исходя из него самого, дар требует, чтобы его отдавали безвозвратно и безответно». «Дар исключает взаимность, которой требует другой». «Если истину дара усматривать в ответном даре, то она низводится до уровня займа». Это было бы так, если бы речь шла исключительно о благодатном даре, изначально одностороннем. Такой дар предал бы собственную суть и действительно уничтожился бы как дар, если бы предполагал ответный дар. Но не так обстоит дело с церемониальным даром, который взаимен по определению, так как представляет собой прежде всего процедуры заключения союза и публичного признания между группами. Союз предполагает согласие обоих партнеров: предложение и ответ. Допускать отсутствие ответа означало бы вообразить союз без союзников. Ж.-Л. Марион указывает на ошибочность этого шага – превращать указанную форму взаимного дара в обмен, понятый в экономическом смысле, тогда как этот ритуальный дар есть прежде всего славное и щедрое выражение почтения к партнеру. Но это значит, что предложенные блага никоим образом не являются «вещами» в юридическом или даже в физическом смысле. Эти блага обладают особым статусом ценностей, призванных символизировать союз, продемонстрировать согласие.

По словам М. Энаффа, и Ж.-Л. Марион, и Ж. Деррида понимают обмен как взаимовыгодный (экономически выгодный) обмен, отказываясь от других лексических значений этого слова. Но это значение закрепилось за обменом лишь в последние два десятилетия. На основе этого упрощенного понимания выстраивается суть критики дара, как его понимает М. Мосс, то есть церемониального дара. Вопрос о даре для Ж. Деррида имеет отношение в первую очередь к экономике кредита и долга, то есть экономика для Ж. Деррида – кредит и долг, а для Ж.-Л. Мариона экономика равнозначна причинности.

Дар, который с самого начала имеет в виду Ж.-Л. Марион, – это взаимный дар, формой которого выступает дар церемониальный (и который с необходимостью есть обмен, но обмен символами),

это именно тот дар, который в силу своих предпосылок и своей логики самым очевидным образом ускользает от «метафизики».

Таким образом, рассматривать дар можно в нескольких аспектах. Дар ритуальный как подношение, описанный М. Моссом, дар церемониальный, символический, представленный у Ж.-Л. Мариона, и дар в экономическом контексте, имеющий отношение к экономике кредита и долга, описанный Ж. Деррида. Возможен еще один способ рассмотрения дара – дар как коммуникация. Стандартная схема коммуникации состоит из трех элементов: отправитель, получатель и сообщение. Дар предполагает дающего, даримый предмет и получателя. Модель коммуникации, таким образом, имеет следующий вид: дающий – даримый предмет – получатель. Ж. Деррида и Ж.-Л. Марион пытаются изъять проблематику дара из контекста экономического обращения и описать дар, выйдя из религиозного контекста. Ж.-Л. Марион в своей дискуссии с Ж. Дерридой о даре [7. С. 153] отмечает, что отсутствие получателя не препятствует описанию дара. Дар благотворительной организации, например, – это дар анонимный, отмечает Ж.-Л. Марион, так как предмет дарения уходит ни к кому (в смысле лично известному дающему получателю). Но это дар реальный, и тогда мы можем описывать коммуникацию без одного из ее обязательных элементов – получателя. Схема коммуникации имеет следующий вид: отправитель – сообщение. Кроме того, согласно Ж.-Л. Мариону, дар может быть и без дающего. Например, наследство, когда дающего предположительно уже нет и он, возможно, никогда не встречался с получателем и не знал его [7. С. 153]. Таким образом, коммуникация оказывается без отправителя и имеет следующий вид: сообщение – получатель. Дар может быть и без предмета дарения, утверждает Ж.-Л. Марион. «Когда мы дарим свое время, свою жизнь, когда мы даем слово – мы не только не даем никакой вещи, мы даем много больше» (Там же). В этом случае коммуникация приобретает следующий вид: отправитель – получатель.

Итак, смещая проблематику дара из контекста экономического обмена, мы можем говорить о даре как коммуникации современного общества. Ж. Деррида отмечает, что дар как таковой не может быть предметом знания, но о нем можно мыслить. В силу того, что мы можем мыслить о том, чего не знаем, есть нечто сверх знания, некий избыток, выводящий нас за рамки экономического дискурса и позволяющий говорить о даре. Этот избыток, появляющийся на пределе потребления дара, позволяет рассматривать дар как социальную целостность, коммуникацию, объединяющую индивидов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
2. Бос Л. Доверие. Дарение. Благодарение. Силы социального созидания. Калуга, 2001.
3. Бушмакина О.Н. Онтология постсовременного мышления. Метафора постмодерна. Ижевск, 1998.
4. Годелье М. Загадка дара. М., 2007.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. М., 2000.
6. Гуссерль Э. Феноменология. Зарубежная феноменология и экзистенциализм. Ч. 1. Киев, 1989.
7. Деррида Ж., Марион Ж.-Л. О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. 2011. № 3 (82).
8. Деррида Ж. Секреты европейской ответственности // Европа и пост-Европа: постевропейская эпоха и ее духовные проблемы. Минск, 2011.
9. Зубец О.П. Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // Этическая мысль. Вып. 8. М., 2008.
10. Костина А.В. Проблема дара в философии постмодернизма: от архаических ритуалов к ритуалам современным // Мир психологии. 2003. № 1 (33).
11. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах. М., 1996.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
13. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
14. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности. М., 2015.
15. Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. СПб., 2005.
16. Ямпольская А.В. Жан-Люк Марион и редукция к данности // Философские науки. 2013. № 2.

Поступила в редакцию 19.09.2020

Рогозина Эльвира Расилевна, кандидат философских наук, доцент,
заведующая кафедрой туризма и бизнес-технологий в социокультурной сфере
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1
E-mail: elfrogolina@yandex.ru

*E.R. Rogozina***THE PROBLEM OF THE GIFT IN MODERN WESTERN PHILOSOPHY: J. DERRIDA AND J.-L. MARION**

DOI: 10.35634/2412-9550-2020-30-4-344-350

The article deals with the phenomenon of hospitality. The relevance of addressing the problem of the gift is dictated by the ambiguous interpretation of the term in modern Western philosophy. The problem of the gift is presented most controversially by the French philosophers M. Enaff, J. Derrida, M. Moss, J.-L. Marion. The article notes that the existence of human society is communicative by nature. The desire to accept the other, to tolerate the other, to crave the other, to seek a meeting with him/her persists in time and is constantly updated. The reason for this desire is neither psychological nor social. This desire has an ontological structure, it is inherent in the entire human race, and therefore determines the structure of its existence. This desire arose at the dawn of human relations and is characteristic for any culture. Desire is an attitude towards the other just like a gift and a demand for reciprocity. We are not talking about gratitude as a favor, but about the gesture of the offer, which is intended to glorify the meeting and the need to respond to this gesture with an appropriate gesture. The exchange of gestures, when both sides show interest in the exchange, is communication. Accordingly, the gift is communication.

Keywords: gift, hospitality, other, exchange, reciprocity, communication, economy, aporia.

Received 19.09.2020

Rogozina E.R., Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Head of Department Tourism and Business Technologies in Sphere of social culture
Udmurt State University
Universitetskaya st., 1, Izhevsk, Russia, 426034
E-mail: elfrogozina@yandex.ru