

елена гурко

$T^E X^T Y$

de-

$K O_H C T P Y K Ц И И$

жак деррида

$D^i f f_{e'}^r A_n^c e$



Издательство «ВОДОЛЕЙ»
ТОМСК — 1999

ВВЕДЕНИЕ

Г95 Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Différance. — Томск: Издательство «Водолей», 1999. — 160 с.

В монографии анализируются работы крупнейшего современного философа, основоположника деконструкции Жака Деррида; представлены как новейшие тексты, так и более ранние работы, ставшие классическими. Закавыченные заглавия разделов книги представляют перевод названий книг и статей Деррида, анализируемых в этих разделах. Через призму анализа текстов рассматриваются основные понятия и концепции деконструкции: «письменность», «différance», «след», «значение» и другие.

Статья «Différance» впервые публикуется на русском языке. Она представляет собой основополагающую работу, где Деррида поясняет основы своего философского подхода, деконструкции, через введенный им неогрецизм «différance», где объединены два смысла, ключевых для деконструкции: запаздывание во времени и откладывание в пространстве.

Г 0301030000
М46(03)-99 без объявл.

ISBN 5—7137—0106—9

© Е. Гурко, статьи, перевод, 1999

© J. Derrida «Marges de la philosophie», Les Editions de Minuit, 1972

© «Водолей», оформление, 1999

Эта книга — двойное предисловие: предисловие по жанру и по сути. Задуманная как введение в мир текстов Деррида, еще не переведенных и/или не опубликованных на русском языке, она претендует на эту роль обзором тех тем деконструкции, которые могут показаться читателю достойными обращения к первоисточникам. Поскольку анализ этих тем привязан к конкретным работам Деррида (закавыченные темы глав и есть названия этих работ), жанр предисловия, избранный для данной книги, вполне, как представляется, оправдан. Свобода интерпретации, которая предполагается жанром предисловия, ограничивается, насколько возможно, ссылками на тексты Деррида, а также переводом его программной работы «Différance».

Что касается предисловия по сути изложения, автор здесь следует букве и духу деконструкции. Первым текстом деконструкции, как известно, было предисловие — предисловие Деррида к гуссерлевскому «Происхождению геометрии». Весьма симптоматично, что деконструктивистские изыскания Деррида открываются предисловием именно к этому раннему тексту Гуссерля, введением к которому (в числе прочих ранних текстов) Гуссерль почитал «Кризис европейской науки и трансцендентальную феноменологию» — по сути, итог своего творчества. Известны рассуждения Деррида о том, какое значение может иметь предисловие к философскому тексту. К примеру, относительно предисловия, написанного Гегелем к своей «Феноменологии духа», Деррида замечает, что значительная часть основного текста «Феноменологии» есть не что иное, как игра предисловий¹.

Применительно к своим собственным текстам Деррида впоследствии скажет, что все они представляют собой бесконечное предисловие к другому тексту, который он хотел бы когда-нибудь иметь возможность написать, или эпитафия к такому тексту, который он никогда, вероятно, не осмелится написать². Со временем эта нереализуемая интенция стала приобретать черты программного лозунга деконструкции (например, в месснянской декларации Деррида в «Приз-

раках Маркса»: «Деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости неопределенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом»³.

Предваряя приход другого, возвещая о мессии (только ли философском?), деконструкция движется от апофатического к апокалиптическому и от него — к мессианизму⁴. В этом движении она полагается только на себя (шесть предшествующих попыток — трех религий, Маркса, Беньямина и Хайдеггера⁵ — определено не удалось) и потому выступает своим предельным предисловием. Может ли это предисловие предварять нечто иное? Пустынный («опустошенный») ландшафт мессианизма деконструкции, как будто, ничего не обещает, кроме, разве что, «абсолютного сюрприза», возможности невозможного (к примеру, «нового Интернационала» «Призраков Маркса»). Но, может быть, именно в научении открытости будущему, «неистребимому движению исторического открытия будущего, следовательно, опыта самого по себе и его языка»⁶ и состоит предназначение деконструкции?

примечания

¹ Отсылаем читателя к предисловию к английскому переводу «Грамматологии», написанному его переводчицей и комментатором Г.Ч.Спивак (Spivak, G.Ch. Translator's Preface. In: Derrida J. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, p.XI,

² Derrida J. *Positions*. Paris: Editions de Minuit, 1972, p.14.

³ Derrida J. *Spectres de Marx*. Paris: Editions Galilee, 1993, p. 148.

⁴ Caputo J. *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*. Bloomington & Indiannapolis: Indiana University Press, 1997, pp.1-160.

⁵ Ibid., p. 142.

⁶ Derrida J. *Spectres de Marx*, p. 266.

НЕЧТО, ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ГРАММАТОЛОГИИ («DE LA GRAMMATOLOGIE»)

Имя Деррида стало известным и даже знаменитым в мировой философии в 1967 году, когда практически одновременно вышли три его работы — «La Voix et le Phénomène», озаглавленная не совсем точно в английском переводе «Speech and Phenomena» («Речь и феномены»), «L'Ecriture et la différence» («Письменность и различие») и «De la grammatologie» (в английском переводе — «Of Grammatology», что и с английского, и французского языков можно перевести, как «относительно грамматологии», «нечто, относящееся (относимое) к грамматологии», хотя, строго говоря, само словосочетание «de la grammatologie» непереводимо, ибо во французском языке существительные с предлогом «de» не имеют самостоятельного употребления, а могут использоваться лишь в именных конструкциях типа «существительное — предлог «de» — существительное»; здесь следует также отметить, что принятый у нас перевод названия этой книги — «О грамматологии» — неточен¹). С учетом всей условности перевода, одно из возможных толкований названия этой работы Деррида и вынесено в заглавие данного раздела.

«De la Grammatologie» сразу же стала наиболее известной из трех опубликованных работ молодого французского философа, которого дотоле знали преимущественно как переводчика текстов Гуссерля. Эта работа, написанная, казалось бы, в строгом академическом стиле, надолго определила отношение мировой философской общественности к Деррида, создала ему в метафизических кругах тот кредит доверия, который хотя и подрывался с выходом каждой новой книги Деррида, окончательно не исчез и до сегодняшнего дня. Тем, кому Деррида известен преимущественно по «Грамматологии» (для удобства примем это название, хотя не следует забывать, что полное название книги — «Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии», «Нечто, принадлежащее грамматологии»; эти названия имеют, как будет показано ниже, принципиальное значение для Деррида), достаточно сложно опознать в нем автора, скажем, «Glas» (более позднего текста, озаглавленного труднопереводимым

французским словом, означающим особый род похоронного звона) или «Ereçons: les styles de Nietzsche» («Шпоры: стили Ницше»). Раздвоение стилей Деррида, столь часто анализируемое в критической литературе, представляется, однако, не столь значительным для того, чтобы говорить о полном несовпадении «академического» Деррида, автора «Грамматологии», с «анархистствующим» Деррида, автором «Шпор». Подтверждением тому может служить сама «Грамматология», где под внешним академизмом и строгостью изложения отчетливо просматриваются основные, в том числе и «анархические», идеи деконструкции (равно, впрочем, как и «Шпоры», где безудержная, казалось бы, свобода интерпретации поставлена в рамки деконструктивистской стратегии).

Отклонение «Грамматологии» от традиционных канонов философского анализа начинается, по сути, уже с самого предмета исследования, т.е. с определения Деррида исходного понятия грамматологии. Грамматологией, как известно, считается область языкознания, которая устанавливает и изучает соотношения между буквами алфавита и звуками речи². Грамматология как отрасль языкознания появилась достаточно давно, практически одновременно с языкознанием; что касается философской грамматологии, то ее возникновение относят к 18 столетию и связывают с творчеством Ж.-Ж. Руссо (хотячатки философской грамматологии, как показывает Деррида, можно обнаружить уже у Аристотеля и Платона³). Философская грамматология рассматривается как особая познавательная дисциплина, призванная исследовать роль письменности в культуре, взаимосвязь и взаимовлияние письменности и культуры в истории общества. Хотя философская грамматология и возникла значительно позже лингвистической грамматологии, а само ее возникновение, как будто бы, связывалось с необходимостью анализа и решения таких проблем, которые не находили своего места в языковедческих исследованиях, уже с самого своего начала философская грамматология явно тяготела к лингвистике: это ее устремление сохранилось и поныне.

Это тяготение проявляется, по Деррида, прежде всего через устремление философской грамматологии (отчетливо прослеживаемое уже у Руссо) стать наукой, причем не просто наукой, а «положительной» наукой, что диктовало грамматологии определенные исследовательские каноны. Классическая грамматология строилась обычно по следующему образцу: небольшое философско-историческое введение и затем позитивное изложение фактов с попытками их

эмпирического анализа. Устремленность грамматологии к эмпирическому анализу, как будто бы совсем не свойственному философии, определяется, согласно Деррида, тем, что уже с самого начала исследования грамматологи сталкиваются с такого рода вопросами, которые не находят, да и не могут найти своего разрешения в рамках традиционной метафизики. Отсюда проистекает естественное желание философской грамматологии обойти в своем исследовании некоторые основополагающие философские вопросы, что объективно сближает ее с позитивным знанием. Так складывается парадоксальная ситуация, когда «позитивные и классические науки о письменности», как определяет их Деррида, но, по сути своей, философская грамматология, должны избегать философствования, «должны вытеснять подобного рода вопросы. В определенной степени как раз вытеснение этих вопросов является условием успеха позитивного исследования, ибо эти вопросы могут парализовать или даже выхолостить типологические и исторические исследования фактов»⁴.

Такая ситуация складывается потому, что именно грамматология, по Деррида, является той уникальной дисциплиной, которая, претендуя на научный и философский статус, сталкивается с основополагающей проблемой научности и логичности. Эта проблема встает не просто применительно к нарабатываемому философской грамматологией знанию; речь должна здесь идти о проблеме научности, равно как и проблеме логики и рациональности как таковых. Грамматология, считает Деррида, является или претендует на то, чтобы быть единственной наукой, которая «в поисках своего объекта должна обращаться к самым корням, истокам научности. Грамматологии как теории и истории письменности необходимо вернуться к началам истории, к источнику историчности»⁵.

Уже сами поиски объекта грамматологического исследования — письменности — вызывают вопросы, которые содержат в себе очевидные парадоксы и вполне могут вести к исследовательскому параличу: «Наука как возможность науки? Наука, которая не выступает более в форме логики, но в форме грамматологии? История возможности истории, которая не будет больше археологией, философией истории или историей философии?»⁶ Эти вопросы явно выводят грамматологический анализ за пределы нормальной науки, равно как и оставляют его за пределами западной философии, являющейся философией фоно/логоцентризма. Эти

вопросы проблематизируют саму возможность грамматики; не случайно поэтому глава «Грамматологии», озаглавленная «О грамматологии как позитивной науке», начинается с утверждения того, что сам термин «грамматология» являет собой противоречие в определении, ибо логика как условие возможности науки в случае с грамматологией превращается в явное условие ее невозможности, так что ни о какой грамматологии в строгом смысле говорить не приходится⁷.

Проблемы логичности и научности грамматики начинаются уже с понятия или конструкта письменности, ибо в данном случае именно «конструкт письменности должен определять область науки. Что, однако, может представлять собой наука о письменности, если само собой разумеется, что:

1) сама идея науки появилась в определенную эру письменности;

2) идея науки была определена и сформулирована как проект, располагающийся и реализующийся в языке, который, в свою очередь, основывается на уже сложившемся, ценностно-детерминированном и оформленном взаимоотношении речи и письменности;

3) наука как таковая с самого начала оказывалась увязанной с концепцией фонетического письма, которое и понималось как телос письменности, хотя наука, особенно математика как ее нормативный образец, всегда уклонялась от фонетизма;

4) в строгом смысле, общая наука о письменности появилась в определенный период истории (в XVIII веке) и в определенной, уже сложившейся системе взаимоотношений устной речи и описания;

5) письменность есть не только вспомогательное средство фиксации, находящееся на службе науки — и, возможно, ее объект — но прежде всего, как показал Гуссерль в «Происхождении геометрии», условие возможности идеальных объектов и потому условие научной объективности как таковой. Прежде чем стать объектом науки, письменность является условием науки, условием *épistémè*;

6) историчность сама по себе увязана с возможностью письменности, письменности в некотором глобальном смысле, вне связи с конкретными формами письменности, которые могут и отсутствовать у тех или иных народов, уже живущих в истории. Прежде чем быть объектом истории — истории как исторической науки — письменность открывает само поле истории — как развертывания истории. Первое (*Historie* по-немецки) предполагает последнее (*Geschichte*)⁸.

Все эти факторы и условия, фиксируемые историей западной культуры, обнаруживают весьма любопытную ситуацию, в которой находится письменность как предполагаемый объект грамматологического исследования в ее соотношении с самой идеей научности. Каждое из этих условий по-своему, но достаточно радикально, выводит письменность за пределы любого исследования, претендующего на научный (как, впрочем, и на философский) статус. Особенно это касается пункта о предпосылочности письменности по отношению к самой истории как таковой, чем окончательно фиксируется невозможность какого бы то ни было исследования письменности, претендующего на научность, даже в контексте ее исторического анализа.

Несмотря, однако, на эти принципиальные ограничения, западная культура всегда сохраняла иллюзию подвластности письменности некоторому концептуализированию и до сих пор, по сути, пребывает в уверенности (являющейся одновременно одной из ее основных, если не главной иллюзией), что письменность подчиняется тому, что Деррида называет «этноцентризмом... логоцентризмом: метафизикой фонетической письменности»⁹. Этноцентризм, как неоднократно отмечает Деррида, на основе присущей данному типу культуры письменности вступает в весьма сложные взаимоотношения с письменностью, различающейся в разных типах культур. В принципе, существуют два типа письменности — фонологизм и иероглифика — формирующих, соответственно, разные типы культур и различные формы этноцентризма. Этноцентризм иероглифической культуры приобретает весьма специфическую форму иероглифической Вселенной¹⁰. Что касается этноцентризма фонологической культуры, то здесь этноцентризм как раз и выступает в форме логоцентризма, который фундируется метафизикой фонетической письменности. Этноцентризм западного типа находится, по Деррида, в совершенно особых отношений с самим миром культуры Запада: «Этноцентризм, являющий себя миру культуры, считает, что он способен одновременно формировать и контролировать этот культурный мир (равно как формироваться и контролироваться самому) следующими своими границами:

1) концептом письменности в мире, где фонетизация должна скрывать, камуфлировать историю мира по мере ее производства;

2) историей метафизики, которая не только от Платона до Гегеля, но и от досократиков до Хайдеггера всегда

уематривала источник истины в Логосе (слове произнесенном, слове Бога из первой фразы Ветхого Завета); история истины всегда была вытеснением письменности, ее репрессией, удалением за пределы «полной речи»;

3) концептом науки и научности, базирующейся только на Логосе, точнее, на империалистических устремлениях Логоса, хотя история и опровергает это (например, постановкой в начало письменного ряда цивилизации нефонетического письма)¹¹.

Империалистические устремления Логоса в отношении письменности довольно успешно реализовывались в течение практически всей «писанной» истории западной культуры. Фундаментальной операцией логоцентристской эпохи является вытеснение письменности. И хотя следы этой логоцентристской репрессии время от времени обнаруживались и становились объектом философской и культурологической рефлексии, все же камуфляж был достаточно удачным, так что культура в целом пребывала в уверенности, что письменность вторична и лишь состоит на службе речи. Эта уверенность, однако, оказывается поколебленной в связи с некоторыми новейшими достижениями науки нашего времени, к которым Деррида причисляет «развитие математики и прежде всего практических методов информатики, которое демонстрирует выход за пределы простой «писменной» трансляции языка, как идущей вслед за устной транспортировкой означаемого. Это развитие, вместе с достижениями антропологии и историей письменности, показывает нам, что фонетическая письменность, этот медлительный великий метафизический, научный, технический и экономический приключенческий Запад, оказывается ограниченной в пространстве и времени и лимитирует себя самое в процессе называния себя теми культурными областями, которые стремятся избежать ее господства»¹².

Особенностью письменного развития человечества (по меньшей мере развития западной культуры), по Деррида, является «фонетизация письменности», представляющая собой два последовательно друг за другом разворачивающихся процесса — переход от иероглифического письма к фонологии и вытеснение нефонетических элементов из фонетического письма. Фонетизация письменности, по Деррида, достигает своего наивысшего развития как раз в то время, когда начинают все более явственно обнаруживаться принципиальные ограничения фоно/логоцентризма, ограничения, проявляющиеся в разных областях культуры и даже,

как это ни парадоксально, в развитии науки (к примеру, в биологии и кибернетике). Эти ограничения обнаруживаются, согласно Деррида, не менее парадоксальным образом (ибо речь идет о насквозь логоцентристской науке Запада) — через либерализацию самого понятия письменности, снятие его логоцентристской блокады.

Письменность начинает демонстрировать себя не как то, что привычно считалось «способом фиксации содержания тех или иных видов деятельности, некоторым вторичным образом связанным с данными видами деятельности, но как то, что представляет собой сущность и содержание самих этих видов деятельности. Как раз в этом смысле современная биология, например, анализируя наиболее элементарные информационные процессы в живой клетке, говорит о программе этих процессов в контексте такого понимания письменности, когда сама программа/письменность определяет содержание этих процессов. И конечно же, вся сфера кибернетического программирования должна рассматриваться, как сфера письменности. Если теория кибернетики способна вытеснить или хотя бы потеснить все метафизические концепции — души, жизни, ценности, выбора, памяти — т.е. те концепции, которые всегда служили для того, чтобы отделить человека от машины, то именно эта теория должна сохранять и охранять понятия письменности, следа, *граммэ* (письменного знака) или графемы еще до того, как будет продемонстрирован их собственный историко-метафизический характер. Даже прежде определения элемента как чего-то, присущего человеку (со всеми характеристиками смыслозначения) или как не принадлежащего к миру человеческого, этот элемент должен быть определен — как *граммэ* или графема... как элемент, независимо от того, понимается ли он как посредник или как далее неделимый атом некоторого генерального архисинтеза или того, что нельзя помыслить в парных категориях метафизики, того, что нельзя даже назвать опытом; причем не столь уж важно, понимается ли он как элемент вообще, как то, что имеет непосредственное отношение к процессу смыслозначения или как то, что само по себе подобно происхождению значения. Чем является этот процесс делания чего-то известным после того, как оно уже состоялось?»¹³.

Этот вопрос имеет принципиальное значение не только для всей стратегии деконструкции, но и для анализа письменности в более узком смысле слова — как предмета грамматологии (или того, что может быть отнесено к грам-

матологии, как уточняет в своем заглавии Деррида). Грамматология приходит к понятию письменности, оказывается в состоянии каким-то образом обнаружить само понятие письменности только после того, как присущее западной культуре камуфлирование, логоцентристская репрессия письменности, достигнув своего наивысшего выражения, начинает демонстрировать некоторые слабости маскировки, выявлять свои принципиальные ограничения. Демонстрацию этих слабостей и ограничений можно усмотреть не только в некоторых областях современной науки, но и в культуре в целом, в частности, в тех весьма странных процессах, которые имеют место в языке. «Проблема языка, — отмечает Деррида, — никогда не была рядовой проблемой среди прочих, но сейчас она, вне всякого сомнения, стала глобальным горизонтом самых разнообразных исследований и дискурсов... Историко-метафизическая эпоха должна согласиться с тем утверждением, что язык составляет весь ее проблемный горизонт. Медленное, едва уловимое движение, продолжающееся в недрах этой эпохи уже по меньшей мере двадцать веков под именем языка, есть движение к понятию письменности. И хотя оно едва уловимо, тем не менее представляется, что это движение все больше выходит за пределы языка. Письменность понимает язык во всех смыслах этого выражения. Как это ни покажется странным, письменность является тем «означателем означателя» (*signifiant de la signifier*), который описывает все движение языка»¹⁴.

Однако письменность становится еще и чем-то более значительным: все процессы, происходящие в современной культуре в связи с письменностью, меняют наши представления не только о языке, но и о культуре в целом. «Намеком на либерализацию письменности, — отмечает Деррида, — намеком на науку о письменности, где властвует метафора, ... не только создается новая наука о письменности — грамматология, но и обнаруживаются знаки либерализации всего мира, как результат некоторых целенаправленных усилий. Эти усилия весьма сложны и болезненны, ибо, с одной стороны, они должны удерживаться от сползания в методологию и идеологию старой метафизики, чье закрытие (хотя и не конец, что очень существенно) провозглашается предлагаемой концепцией, а, с другой стороны, эти усилия не могут быть действительно научными, ибо то, что провозглашается здесь как наука о письменности, грамматология, отнюдь не есть наука в западном смысле этого слова — ведь

для начала это вовсе не логоцентризм, без которого западная наука просто не существует. Либерализация старого мира есть, по сути, создание некоторого нового мира, который уже не будет миром логической нормы, в котором окажутся под вопросом, будут пересмотрены понятия знака, слова и письменности»¹⁵.

Создание грамматологии, таким образом, должно стать началом конструирования некоторого нового мира, мира, где не существует верховного суверенитета разума, мира, который строится на принципиально иных способах смыслоозначения, мира, в котором письменность, наконец, занимает подобающее ей место (точнее, с этого места, которое, в общем, ей всегда принадлежало, письменность уже больше не вытесняется целенаправленными усилиями Разума/Логоса). Возможно ли это? Изрядная доля познавательного оптимизма, который совершенно очевиден у молодого Деррида, автора «Грамматологии», определяется как раз его колебаниями при ответе на этот вопрос. С одной стороны, те знаки либерализации мира, которые он усматривает в развитии языка, философии и науки, представляются весьма значительными и даже в какой-то мере достаточными для начала того невероятного культурного синтеза, который он связывает с конструированием грамматологии как нового мира культуры. С другой стороны, уже тогда Деррида понимает то, что впоследствии становится, по сути, общим местом деконструкции — что позитивный синтез нового культурного мира не может считаться возможным, причем в принципе, из-за множества причин, среди которых отсутствие метода и средств еще не являются самыми существенными. Однако в «Грамматологии» Деррида по преимуществу оптимистично рассматривает перспективы начала нового культурного синтеза и связывает их с тем, что он определяет как отъединение рационализма от логики/Логоса, отъединение, возможности которого появились, как он считает, с развитием кибернетики и гуманитарных наук. Причины, которые побуждают Деррида пускаться в подобного рода рассуждения, в общем, достаточно прозрачны: для того, чтобы претендовать на деконструкцию тех смыслоозначений, которые имеют своим источником Логос, необходимо, как минимум, пользоваться тем языком, который будет звучать в деконструируемом материале, будет слышен и хотя бы относительно понятен тем, кому адресуется критика деконструкции.

Вместе с тем очевидно, что именно в «Грамматологии» деконструктивистский проект впервые сталкивается с тем

логически/рационалистическим парадоксом, который впоследствии будет ставиться ему в вину многими критиками деконструкции. Очень удачно, как представляется, выразил этот парадокс Дж. Каллер, когда заметил, что в своих взаимоотношениях с логикой/рациональностью деконструкция похожа на человека, рубящего как раз тот сук, на котором он в данный момент восседает¹⁶. В более поздних своих текстах Деррида уже, по всей видимости, не опасается такого обвинения, противопоставляя ему (или, если угодно, соглашаясь с ним) свою идею беспочвенности человеческого существования (анализ этой идеи — чуть позже), когда даже срубание этой «логической ветви» ничем, по сути, не грозит человеку, ибо под деревом человеческого познания нет той твердой почвы, на которую мог бы упасть человек и о которую он мог бы ушибиться. Однако это представление появится позже, а пока, в «Грамматологии», Деррида стремится, с одной стороны, сохранить те тонкие нити рациональности, которые связывают (как ему кажется) его концепцию с дискурсом западной культуры, а с другой — как можно более радикально отделить свою концепцию от идеи Логоса, повинного в той репрессии письменности, которая осуществлялась на протяжении всей истории западной культуры.

«Эпоха Логоса, — отмечает Деррида, — унижает, дискриминирует письменность, которая рассматривается лишь как медиация медиации»¹⁷. Именно Логос устанавливает то особое, интимное отношения связи и даже совпадения его с голосом, о чем так много рассуждал Гуссерль и к чему обращается Деррида в «Голосе и феномене». Эту идею, хотя в совершенно ином ключе и с иными следствиями, разделяет и Деррида, когда пишет в «Грамматологии»: «В рамках Логоса его неразрывная связь с *phoné*, с голосом, совершенно очевидна. Сущность *phoné* несомненно близка к тому, что в представлении о «мысли» как о Логосе относится к «значению», к тому, что производит значение, получает его, говорит им, «компонует» его»¹⁸. Унижение, которому подвергается письменность в эпоху Логоса, заключается в том, что письменность рассматривается здесь «как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значение»¹⁹, хотя именно письменность, по Деррида, есть то, что формирует значение, в чем реализуется и проявляется игра смыслоозначения как способ существования мира человека и человека в мире.

Это, в общем, пренебрежительное отношение к письменности сформировалось, как считает Деррида, уже у Аристотеля. «Для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Голос, производящий «первые символы», состоит в сущностной и интимной связи с разумом. Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует «мысленные опыты», который сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом — отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения»²⁰. Именно Аристотель заложил ту интерпретацию письменности, которая до сих пор является доминирующей в западной культуре, где «понятие письменности... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и значения Бытия, голоса и идеальности значения»²¹.

Что представляет особый интерес здесь, так это идея, которая не обозначена Деррида, но которая имплицитно содержится во всем тексте «Грамматологии» — идея абсолютной близости Логоса и логики. Представление о тождестве логики и Логоса, которое, судя по вышеприведенным цитатам, Деррида считает само собой разумеющимся, еще не проблематизируется в «Грамматологии», что позволяет достаточно легко разделять рациональность и логику, ибо если логика совпадает для него с логосом или словом сказанным, то на долю внелогической рациональности остается то, что принципиально не может быть выражено, что обозначается только письменным знаком. Отсутствие звуковой оболочки знака, которое Деррида полагает возможным по отношению, по меньшей мере, к некоторым знакам (таким, как знаки иероглифики) дает, казалось, достаточно веские основания для разъединения логики и рациональности. Однако подобное разъединение, как представляется, оказывается возможным лишь в некотором абстрактном смысле, по отношению

к такой культуре, которая бы объединяла в одно целое иероглифику и фонологизм, чего никогда не бывает в реальной истории (даже японская культура, в которой присутствуют оба эти типа письменности, не объединяет, но лишь удерживает их вместе²²).

Если же вести речь о культуре фоно/логоцентризма, то разделение звука и письменного знака, точнее, попытка обнаружить такой знак, который бы не имел словесной оболочки, очевидно, не имеет шансов на успех. С этим, в общем, согласен и Деррида, особенно в той части «Грамматологии», где он анализирует язык в контексте проблем Бытия, значения Бытия, значения и присутствия. «Классическая онтология, — пишет Деррида, — определяла значение Бытия как присутствие, а значения языка — как абсолютную непрерывность речи, следование ее присутствию, как то, что обеспечивает полное присутствие: это были естественные жесты онто-теологии, представлявшей себе эсхатологическое значение Бытия как присутствие»²³. Если же бытование человека в мире понимается как имманентное, полное присутствие его при жизни мира, при Бытии, тогда именно речь становится тем, что является по-настоящему настоящим, истинно настоящим — для себя самой, для означаемого, для другого, для самого условия присутствия. В рамках парадигмы мира, предлагаемой метафизикой присутствия, привилегия *phoné*, устной речи, не есть некоторый выбор, которого можно было бы избежать.

«Ностальгическая мистика присутствия», о которой говорит Деррида в более поздних своих текстах и которая понимается им как устремленность человека в мир Бытия, желание его присутствовать при жизни мира, как то, что только и может дать ощущение (реальное или иллюзорное) истинного существования, жизни в мире (или при мире), бытования в модусе настоящего времени — все это находит свое воплощение, по Деррида, в идее «абсолютного присутствия буквального значения, присутствия, которое представляет собой явление самому себе Логоса в голосе, абсолютное слышание-понимание-себя-говорящим (*s'entendre-parler*)»²⁴. «Логос может быть бесконечным и настоящим, может быть присутствующим, может производиться как привязанность-к-самому-себе (*auto-affection*) только посредством голоса. Таков, по крайней мере, опыт или сознание голоса как слышания-понимания-себя-говорящим»²⁵. В этом смысле то, что оказывается за рамками голоса или полной речи, как его называет Деррида, становится, по логике рассуждения, за-

предельным присутствием и в этом смысле выпадающим из Логоса/логики и рациональности, ибо говорить о не-присутствии — это такая же бессмыслица, как говорить не-голосом, т.е. не говорить вообще. Не-сказанное лишается в парадигме присутствия какого бы то ни было смысла, поскольку смысл здесь обнаруживается прежде всего через присутствие при Бытии, присутствие, о котором можно сказать только голосом.

Важно еще раз подчеркнуть, что роль голоса оказывается доминирующей лишь в культуре фонологического типа. «Система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие»²⁶. В культурах иного, иероглифического типа складывается совершенно иная ситуация и с присутствием, и с языком, и с философией, и с письменностью²⁷. Что касается культуры логоцентризма, то «логоцентризм, эта эпоха полной речи, всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексия относительно происхождения и статуса письменности, любую науку о письменности, если она не была технологией и историей техники (письма на службе речи. — *Е.Г.*)»²⁸, если она не шла вслед за речью, которая, в свою очередь, следовала (или стремилась следовать) за Бытием в попытке уловить и зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. Иное понимание письменности — как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия — вынуждает Деррида сделать как будто бы уже окончательный вывод о том, что такое понимание письменности не сможет стать объектом некоторой научной грамматологии. Наука о письменности в том ее толковании, которое предлагает деконструкция, не имеет, по Деррида, шансов на существование — точно так же, как не могут существовать науки о происхождении присутствия или не-присутствия. Невозможность грамматологии обособывается здесь как бы на новом витке анализа, с использованием уже чисто деконструктивистской стратегии и терминологии.

Таким образом, то, к чему приходит Деррида в результате своего размышления о возможности грамматологии как новой концептуальной конструкции (философской или научной, или того и другого, или ни того, ни другого, если иметь в виду философию как метафизику присутствия и

рационалистическую науку) относительно нового толкования письменности, представляет собой как бы множество парадоксов, обнаруженных им на разных уровнях анализа и сформулированных в различных исследовательских парадигмах. Все эти парадоксы, в общем, и вынуждают принять это странное название грамматологического текста Деррида — «Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии», «Нечто, считающееся грамматологией». Более того, та полная свобода интерпретации, которая предоставляется переводом и толкованием безличной именной конструкции «*De la grammatologie*», вызывает соблазн, появляющийся в ходе анализа самого текста, перевести его название как «Ничто, относящееся (относимое) к грамматологии». Однако этот соблазн, как и приманку *différance*, о которой так любит говорить Деррида, все же следует преодолеть и попытаться проанализировать то нечто, очень значительное нечто, шокировавшее западную философию, что представляет собой деконструктивистская концепция письменности.

* * *

Соблазн интерпретировать грамматологию как «ничто» удивительным образом подсказывается не только деконструктивистским анализом, но и самой историей письменности в западной культуре, точнее, тем подходом, который сформировался здесь еще в античности. Пренебрежительное отношение Аристотеля к письменности, о чем уже шла речь, не было чем-то новым для греческой философии: достаточно известна та неприязнь и недоверие, которое испытывал к письменности Платон. Что касается Сократа, то он предпочитал не писать вовсе (Деррида берет в качестве эпитафии к одному из параграфов «Грамматологии» известную цитату Ницше: «Сократ, тот, который не писал»²⁹). В христианской, равно как и в платонической традиции, письмо также ставилось на второе место — вслед за речью Бога. Истинное слово Бога — его первое слово, слово сказанное: скрижали писались вслед за проповедями. В этих и множестве других интерпретаций письменность не выходит за пределы, положенные еще Платоном — служебного компонента языка, который позволяет фиксировать смыслы и значения устной речи и выступает в качестве вспомогательной техники запо-

минания (*hypomnesis*)³⁰. При таком толковании письменность лишается самостоятельного, выходящего за пределы устного слова, значения для языка: ее взаимоотношения с языком не несут в себе ничего нового и, как таковые, обращают ее в нечто чрезвычайно несущественное для языка и культуры.

История философии зафиксировала и такое отношение к письменности, когда, будучи по-прежнему поставленной вслед за речью, она становилась маркером степени деградации культуры относительно природы. Философская концепция Руссо, в которой письменности отводилась именно такая роль, характеризовалась уже не просто безразличным отношением к письменности, но активным стремлением сделать ее ответственной за многие проблемы культуры и языка. Руссо рассматривал письменность, как болезнь языка, тогда как речь, чистый звук выступали для него олицетворением природы в языке и, как таковые, бесспорно превосходили письменность. Однако отношение Руссо к письменности, по Деррида, не было столь однозначным: Руссо-писатель и Руссо-философ вступали в явный конфликт. Разрушая престиж письменности, Руссо до некоторой степени его же и восстанавливает, считая, что письменность способна дополнить речь. Первая часть этой оценки диктуется теорией языка Руссо, вторая — его писательским опытом. В «Исповеди» Жан-Жак объясняет свое обращение к письму, как попытку реставрации того присутствия, которое оказалось утраченным в речи.

Для характеристики отношения Руссо к письменности, как считает Деррида, как нельзя лучше подходит понятие «дополнение», «*supplement*», причем в обоих его значениях — как дополнение чего-либо (в данном случае — присутствие в речи путем его фиксации) и замещение чего-либо (того же присутствия, ибо письменный знак замещает отсутствующее в данный момент присутствие). Комплиментарность и компенсаторность являются двумя неразрывно связанными характеристиками супплицментарности. В «Исповеди» Руссо говорит о супплицментарности письменности, причем указывает на опасный характер такой дополнительности по отношению к языку (ибо письменность замещает и изменяет присутствие речи). Понятие супплицментарности становится опасным и для самой концепции Руссо, где оно оказывается чем-то вроде тупика, выхода на чердак мысли, куда складываются ненужные вещи, концепты, не уместяющиеся в теоретической конструкции и потому угрожающие целостности,

непротиворечивости и, в конце концов, самому существованию системы Руссо. Все это побуждает его отдать приоритет негативной интерпретации письменности, преуменьшить ее значимость в сравнении с речью и остаться, тем самым, в кругу традиционных представлений о письме, как лишь технике речи (с философской точки зрения равной ничто).

На фоне утраты самостоятельного содержания письменности, утраты, уже случившейся в западной философии, особенно любопытным выглядит балансирование на грани «ничто/нечто», которое наблюдается в деконструкции в связи с письменностью как объектом грамматиологии. Совершенно очевидно, что для сохранения этого невозможного (для традиционных толкований) эквilibра требуется радикальный пересмотр и самого понятия письменности, и всего того, что так или иначе связывалось с этим понятием в западной культурной традиции. Такой пересмотр и реализует деконструкция, предлагающая при этом не просто новое толкование письменности, но, по сути, полную переоценку и смысла, и способов, и результатов философствования.

Обращаясь к письменности в своей другой книге — «Письменность и различие» — Деррида говорит о ней, как о сцене истории и игре мира; это определение дается им в контексте анализа письменности как посредника в отношениях между настоящим и репрезентацией, жизнью и смертью³¹. Осознавая весь радикализм своей интерпретации, Деррида даже ставит вопрос о законности использования самого понятия письменности. Сохранение старого имени письменности имеет место в деконструкции отнюдь не потому, что Деррида стремится, пусть неосознанно, оставить грамматиологию в пределах философской метафизики. Сохранение имени письменности соответствует особой логике деконструктивистского анализа, которую Деррида называет логикой палеонимии, т.е. внесения в старые понятия нового содержания путем некоторого отстранения, откладывания их прежнего содержания и прививания (graft) новых смыслов.

В «Двойственном сеансе» Деррида предлагает рассматривать прививание как общую модель деконструктивистского анализа текстов, модель, которая объединяет в себе операции прививки со вкраплениями альтернативного дискурса и стратегией оплодотворения³². Деррида сравнивает прививку (graft) с графемой (graph), подчеркивая их происхождение от общего греческого корня graphō, что означает инструмент для письма, стиль. Среди текстов Деррида наиболее ярким примером применения логики палеонимии представ-

ляется его «Glas» с тремя колонками текста на каждой странице (в первой колонке анализируется философия семьи Гегеля, вторая колонка посвящена комментариям по поводу этой концепции и собственной трактовке философии семьи Жаном Жене, а в третьей колонке Деррида дает свои комментарии концепций Гегеля и Жене, комментарии комментариев Жене и свои собственные интерпретации обсуждаемых проблем).

Тот тип анализа, в котором критик как бы повторяет основные структуры критикуемого дискурса, чтобы затем привить их на свои собственные установки, в общем, не так уж нов в западной философии; он уже достаточно давно известен под именем интерпретативной стратегии. Однако в рамках деконструкции этот подход приобретает неповторимое своеобразие, что и позволяет говорить об особой логике палеонимии/прививки. Суть этой логики заключается в особом подходе к понятиям и концептам, в необычном способе категориальной трансформации. «Деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным»³³. Прививка как раз и используется для реализации этого базисного устремления деконструкции — стремления перевернуть традиционные бинарные оппозиции западного дискурса, сделать основной упор на то, что всегда считалось второстепенным. Это переворачивание, однако, не должно вести к появлению другого бесспорного лидера оппозиции, а призвано создавать некоторый неустойчивый баланс, живое равновесие, игру противочленов в каждой из анализирующихся оппозиций. Если даже не расшифровывать, какие оппозиции имеются в виду (в данном случае это оппозиция «речь/письменность»), то уже самим фактом того, что прививание представляет собой текстовую стратегию, стратегию создания некоторого критического текста и как таковое есть процедура писания текста, можно утверждать, что письменность в модусе прививания/палеонимии есть игра — то, о чем говорит Деррида, определяя письменность, как игру мира и сцену, на которой эта игра разворачивается.

Итак, содержательный анализ письменности должен отталкиваться от традиционных метафизических представлений о письменности, как бы негативно он к ним не относился. Это прежде всего касается того, что становится основой деконструктивистской логики прививания/палеонимии понятия письменности — концепции знака. То, что вытекает из классических концепций и было отмечено Деррида, суть

проблемы, возникающие у знака с присутствием и настоящим временем, его возможность отсутствовать в тот момент времени, который он, как будто, должен описывать и, наоборот, его существование тогда, когда от описываемых им явлений уже и следа не осталось, а также появление у знака некоторой дополнительной силы, достаточной для того, чтобы вырваться из контекста фиксированного значения и кочевать по различным цепочкам смыслозначений. Хотя в этой интерпретации Деррида речь идет вроде бы лишь о письменных знаках, его понимание достаточно широко для того, чтобы называть их генерализированными знаками и по сути отождествлять со знаками как таковыми.

Представление о возможности отождествления письменного знака со знаком как таковым становится предметом подробного рассмотрения в другой работе Деррида — «Голос и феномен». Обращаясь к дихотомии экспрессивных и индикативных знаков, Деррида показывает, что попытка разделить их не удалась Гуссерлю, ибо любая экспрессия уже захвачена в сети индикации. Различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т.е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и письменностью представляет собой, согласно Деррида, различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное (ибо то, что должно отделить экспрессию от индикации — непосредственное не-личное присутствие живущего настоящего — оказывается не фиксируемым в языке). Из неудачи гуссерлевской интерпретации вытекает возможность отождествления письменного знака со знаком как таковым.

Такое отождествление дает Деррида возможность продвигаться сразу по двум направлениям: вполне законно попытаться приложить (или привить) к знаку письменному те разработки, которые наработаны классическими концепциями знака, а также существенно расширить объем и содержание самого понятия «письменный знак». Классические концепции знака исходят, по Деррида, из признания единства в знаке означаемого и означающего, из того, что Соссюр называл бинарной оппозицией знака. Однако единство в данном случае не означает равенства: предпочтение всегда отдавалось означаемому по причине его близости к Логосу. Формальная сущность означаемого, по Деррида, есть присутствие и привилегия его близости к Логосу как звуку, есть привилегия присутствия. Это неизбежный ответ на вопрос «Что есть знак?», неизбежная реакция на любую попытку

подчинить знак вопросу о сущности, вопросу «*ti esti*». «Формальная сущность «знака может быть определена только в терминах присутствия. Нельзя получить иной ответ на этот вопрос, кроме как изменением самой формы вопроса и началом размышления о том, что знак (перечеркнутый по-хайдеггеровски) есть то, что было неудачно названо вещью (также перечеркнутой хайдеггеровским способом); знак есть единственное, что способно избежать институционализирующего вопроса философии «Что есть...?»»

Для Деррида очевидно, что знак предшествует истине и сущности Бытия уже потому хотя бы, что, вопрошая об этом, как и обо всем в этом мире («Что это такое?»), мы пользуемся знаком и знаками, которые опосредуют любую нашу попытку выхода к структурам Бытия. Это опосредование традиционно считалось преодолемым в западной философии за счет введения представления о присутствии человека при жизни мира и способности человека посредством языка быть одновременным с жизнью этого мира; т.е. представление о том, что, по существу, знаки языка (и любые другие знаки) суть некоторая деривация, что они вторичны относительно Бытия и используются для его описания в ситуациях присутствия. Сама форма/клише ответа на вопрос «Что это такое?» — «Это есть...» представляет собой модус деривации, когда предполагается, что знаком можно уловить нечто (глагол-связка «есть»), а также репрезентировать это «нечто», как существующее прежде знака, но схватываемое человеком в знаке в момент его присутствия при жизни мира.

Представление о деривационной природе знака содержит в себе, по Деррида, неустранимое противоречие, апорию, которая обращает знак, по сути, в ничто, в нечто несуществующее. Сама идея деривации истирает знак в его традиционной интерпретации — как репрезентации, одновременной с жизнью мира. Репрезентация никогда не может быть элементом настоящего, она лишь следует жизни мира и потому всегда запаздывает по отношению к ней. Выпадение из настоящего времени не позволяет знаку обслуживать, фиксировать, репрезентировать присутствие человека при жизни мира. Существование знака лишается смысла, а знак, в свою очередь, лишается и своего реального существования.

Философия присутствия, согласно Деррида, элиминирует знаки в тот момент, когда делает их деривационными: она аннулирует репродукцию и деривацию посредством толкования знака, как простой модификации присутствия. Однако

потому, что эта философия, — в сущности, вся философия и история Запада — располагает как раз именно такой концепцией знака, знак здесь с самого начала и по самой своей сути помечен этим стремлением к деривации или истиранию (*effacement*). Поэтому реставрация истинного и не-деривационного характера знака, которую, казалось бы, вполне возможно предпринять в противовес классической метафизике, будет (и это совершенно очевидный парадокс) в то же самое время элиминацией концепции знака как такового, равно как и концепции, вся история и значение которой принадлежит грандиозному проекту метафизики присутствия. Эта элиминация захватит также концепции репрезентации, повторения, различия и пр., точно так же, как и те системы философствования, которые на них основываются.

То, что имеет в виду Деррида под явным парадоксом переосмысления метафизической концепции знака, заключается, очевидно, не только в том, что подобное переосмысление способно разрушить все здание метафизики, в котором знак оказывается его основой. Парадокс любой рефлексии по поводу знака, в том числе и радикального его переосмысления, состоит прежде всего в том, что никакая новая концепция знака не способна вдохнуть в него жизнь мира, ввести в знак структуры настоящего, сделать его присутствующим при жизни Бытия. Процедура, которой подвергает знак Деррида — хайдеггеровское его перечеркивание — относится не только к знаку традиционной метафизики, как предполагает Г. Ч. Спивак³⁴, но и к любому знаку как таковому, равно как и к его интерпретации. «Знак является посторонним присутствию»³⁵, «присутствию, которое и есть Бытие»³⁶.

Что же, в таком случае, репрезентирует знак? Репрезентативность неотделима от природы знака; если, однако, знак не имеет доступа к содержанию мира, то на вопрос о его репрезентативности можно ответить только словами Деррида: «Знак репрезентирует самого себя»³⁷. «Как только возникает знак, он начинает и начинается повторением самого себя. Вне повторения, репрезентации он не может быть знаком, не может быть тем, что представляет собой не-само-идентичность, которая регулярно отсылает к тому же самому... То есть к другому знаку...»³⁸ Мир в его знаковой репрезентации предстает, таким образом, как цепь непрерывных отсылок и референциальных сопоставлений, где сплошь фигурируют одни лишь знаки. Мир в том его облике,

который только и доступен человеку, являет собой бесконечную знаковую интерпретацию или то, что Деррида называет игрой знака и игрой в знаке.

Соединение понятий «игра» и «знак», в общем, не является изобретением деконструкции, и об этом пишет сам Деррида. В своем известном и часто цитируемом пассаже из «Структуры, знака и игры в дискурсе гуманитарных наук» он замечает: «Существуют две интерпретации знака, игры. Сущностью одной из них является стремление к дешифровке; она мечтает о том, чтобы дешифровать и тем самым обнаружить истину или тот источник происхождения, который избегает игры, избегает того, чтобы быть знаком, и потому считает саму интерпретацию чем-то вынужденным... Другой тип интерпретации, который не обращается более к истокам, напротив, признает игру своим естественным состоянием»³⁹. Этот второй сценарий игры, как будто бы вполне спонтанный, построен, однако, таким образом, чтобы устремить игру к воспроизведению ситуаций человеческого существования именно в мире Бытия, следовательно, к полному присутствию. Эта вторая стратегия, так же, по существу, как и первая, пытается остановить игру, обнаружить начало и конец игры знака посредством реконструкции присутствия, которое уже не может быть игрой вокруг или по поводу мира, а становится жизнью человека в этом мире.

Методология гуманитарных наук в выборе своего исследовательского принципа всегда, по Деррида, осциллирует между этими интерпретативными стратегиями, хотя выбрать здесь, строго говоря, не из чего — обе эти стратегии равно (хотя и по разным причинам) недостаточны. В поверхностных интерпретациях деконструкции явно просматривается ее сведение ко второй стратегии игры. Для того, чтобы обозначить принципиальное отличие деконструктивистского представления об игре мира в знаке, Деррида называет эту игру «генеральной игрой мира». Поскольку субъектом этой игры является знак в его деконструктивистской интерпретации, игра, в которую вступают знаки, есть игра, разрушающая присутствие. Присутствие элемента здесь всегда есть означаемый и заменяемый референт, описываемый в системе различий и движением цепочки смыслоозначения. Игра всегда есть игра присутствия и отсутствия, однако если осмыслить ее некоторым радикальным способом, она должна пониматься как то, что существует прежде появления самой альтернативы присутствия и отсутствия, прежде мира Бытия. Игра знаков поэтому существует для человека прежде

всего существующего; игра становится истоком мира; именно в процессе знаковой игры, посредством этой игры и должен, по Деррида, конституироваться мир человека.

Из идеи письменности как игры мира вытекает еще одно толкование письменности в деконструкции — как сцены истории. Взаимоотношение деконструкции с понятиями истории и историчности весьма неоднозначны: с одной стороны, они рассматриваются как то, что несомненно принадлежит к багажу метафизической традиции; с другой стороны, Деррида обращает внимание на то, что сама тематика историчности появляется в философии достаточно поздно. Проблемой здесь является то, что Деррида определяет, как «классический антагонизм между присутствием и историей». История оказывается тем, что если и соотносится каким-то образом с присутствием, то только лишь как то, что находится между присутствием, обнаруживается между двумя сериями присутствий. «Межприсутственное положение» истории, по Деррида, достаточно очевидно в структурализме (хотя и не только в нем), где появление каждой новой социальной структуры становится разрывом с прошлым как прошлым присутствием и переходом к будущему как будущему присутствию. Хотя этот переход структур и конституирует историю, однако обосновать его с точки зрения присутствия невозможно. Любопытно, что Леви-Стросс (как до него — Руссо и Гуссерль) вынужден «интерпретировать возникновение новой структуры согласно модели катастрофы... введением в социум несвойственного ему мотива природного катаклизма и природности как таковой»⁴⁰. Радикальным следствием конфликта истории и присутствия в традиционной философии становится, согласно Деррида, «анти-историзм классического типа», когда эмпирические явления истории объявляются неподвластными философской концептуализации и потому как бы не существующими для нее.

То, что является невозможным и нелепым в рамках философии присутствия, оказывается возможным при отказе от идеи присутствия в стратегии деконструкции. История здесь понимается как то, что возобновляет, продолжает движение, как промежуток между присутствиями, как окольный путь от одного присутствия к другому. Как таковая, история становится «конституированием, утверждением мира знаков, мира, в котором не существует ложь, как и не существует истина, мира, источником которого является активная интерпретация»⁴¹. История, таким образом, стано-

вится сценой письменности как игры знаков; мир знаков конституируется в пространстве истории. Однако само конституирование знаков, в свою очередь, является условием истории, если иметь в виду, что история есть единство становления, невозможное присутствие отсутствующего источника, генерирующего знаковую ткань мира — письменности. Так письменность, будучи игрой мира, становится в деконструкции еще и сценой истории.

Прояснить этот поворот представляется возможным при более подробном анализе самого понятия письменности. Следует заметить, что отношение к этому понятию весьма амбивалентно в деконструкции. Не отказываясь, несмотря на все колебания, от метафизического (или вульгарного, по его определению) понятия письменности, Деррида оставляет его не только из-за логики палеонимии/прививки, но также потому, что письменная графика имеет существенное значение для развития различных типов культур⁴². Основное внимание, однако, он уделяет анализу письменности в широком смысле слова, которую он называет «пра-письменностью» (*archi-écriture*). Письменность как сцена истории и игра мира относится именно к этому второму толкованию исходного понятия.

Почему деконструкция, которая ставит своей целью разработку концепции письменности как *archi-écriture*, все же сохраняет вульгарное понятие письменности, определяется, по Деррида, самим понятием «*archi-écriture*, той новой концепцией, чью необходимость я бы хотел обозначить и подчеркнуть здесь, и которую я называю письменностью только потому, что это название некоторым сущностным образом коммуницирует, соотносится с вульгарной концепцией письменности»⁴³. Эта коммуникация весьма отчетливо прослеживается в иероглифике, однако существует и в фонетике. Возможность такой коммуникации была обозначена Деррида в его анализе типов знаков, когда, с одной стороны, любые знаки, в том числе и письменная графика, могут рассматриваться как знаки письменности/*archi-écriture*, а с другой стороны, письменные знаки как графика используются для транспортировки знаков письменности и, стало быть, граничат уже с самим пространством *archi-écriture*.

Если эти различия еще можно каким-то образом уловить, то смысловые различия в использовании понятия «письменность» содержится лишь в контексте и могут ускользать из рассмотрения. Это связано с многозначностью самого французского слова «*l'écriture*», которое в русском переводе мо-

жет быть обозначено не просто различными смыслами, но даже разными словами:

- 1) как результат — письмо (текст);
- 2) как процесс — написание (писание);
- 3) как средство, используемое в процессе, т.е. как средство/процесс — письменность.

В русскоязычной литературе общепотребительным является первый вариант. Конечно, все три перевода близки друг к другу, так что в содержание «письма» можно включить и процессуальные и опосредующие контексты. Однако следует признать, что такое представительство — явно не полное, ибо в таком переводе делается акцент на такие аспекты смысла, которые не являются ведущими не только для *archi-écriture*, но даже и для вульгарной концепции письменности. Принятый здесь перевод — письменность — позволяет в большей мере, чем перевод через «письмо» выразить содержание и *archi-écriture*, и вульгарной концепции. «Письменность» совершенно очевидна, как процесс и средство «l'écriture» в обоих указанных толкованиях. Несколько менее очевидна связь письменности с письмом, однако если иметь в виду, что письменность, объединяя в себе значения средства и процесса «l'écriture», неизбежно указывает и на результат этого процесса, то перевод «письма» через «письменность» можно принять, хотя и с оговорками. Они касаются прежде всего расхожего понимания письменности как письменной графики. Это понимание, однако, вполне укладывается в концепцию «l'écriture» и, в особенности, «*archi-écriture*», если анализировать различия типов культур в зависимости от типов смыслоуказания как типов письменности (фонетической, иероглифической или комбинированной, фонетически-иероглифической), принятых в данных культурах⁴⁴.

И, наконец, заключительное замечание — о соотношении понятия «письменность» (в значении *archi-écriture*) и конструкта «différance». Здесь следует вспомнить, что сам неографизм «différance» был предложен Деррида в качестве одного из синонимов письменности. «Это специфическое графическое вмешательство (différance. — Е.Г.) было задумано в процессе разработки вопроса о письменности»⁴⁵. Письменность и *différance* довольно часто используются Деррида либо в одних и тех же контекстах, либо как синонимы. И все же возникает вопрос, для чего понадобились Деррида эти два концепта, какую смысловую нагрузку несет каждый

из них и какое различие значений можно проследить в текстах деконструкции.

Неографизм «différance» представляется исходным потому, что в нем снимается абсолютная природа двух базисных философских категорий — пространства и времени — первых в категориальном ряду развертки понятия Бытия в традиционной метафизике. Схватывая оба смысла понятия «différer» («различать в пространстве» и «откладывать во времени»), *différance* отражает два первичных вектора игры мира, понимаемой как письменность — «опространствливание» и «овременивание», что позволяет представить пространство как-становящееся-временным, а время — как-становящееся-пространственным. В таком толковании *différance* предстает как источник, а также результат и условие своей собственной деятельности.

Пространство и время в классической онтологии задают систему координат, в которой разворачивается все категориальное содержание мира присутствия. «Опространствливание» и «овременивание» как основные характеристики *différance* (но не *archi-écriture*) призваны, очевидно, указывать на подобные же параметры того мира (или анти-мира), который образуется активностью *différance*. Следует обратить особое внимание на «идею (активного) движения (производства) *différance*»⁴⁶. Если же учесть, что именно такую интерпретацию *différance* — активное движение, производство *différance* — Деррида предлагает называть протописьменностью (т.е., *archi-écriture*), то становятся яснее смысловые различия, которые могут существовать между *différance* и *archi-écriture*.

В самом первом приближении эти различия могут толковаться через представление о процессе и результате, движении и его эффекте, чистой, спонтанной деятельности и некоторых, спонтанных же, усилиях по ее структурированию (конечно, отнюдь не в структуралистском смысле). Эти представления, разумеется, никогда не смогут исчерпать всего богатства содержания *archi-écriture* и *différance* хотя бы потому, что они заимствованы из метафизического словаря, но некоторые смысловые различия они все же позволяют проследить. Подобные же различия обозначены Деррида в том фрагменте из «Différance», где речь идет об отличии стратегии деконструктивизма от негативной теологии и где *différance* определяется в структурирующе-результатирующем аспекте, как определенная, хотя и очень необычная форма презентации — презентация исчезающего как исчезновения.

Будучи исчезающим результатом исчезновения, *différance*, однако, никогда не представляет себя самое, оставаясь позади репрезентации, будучи скрытой процессом репрезентации исчезновения и исчезающего.

Строго говоря, различие между *différance* и *archi-écriture* не столь содержательно, сколь функционально, ибо развести их не представляется возможным. Об этом с полной ясностью свидетельствует метафора огня-письменности, согласно которой «огонь письменности... не приходит после, огонь пишет, пишет самое себя, прямо в процессе стирания». В бушующем пламени письменности/*différance* вряд ли возможно различить, что относится к *différance*, а что — к *archi-écriture*; вполне может случиться, что при попытке их разъединения погаснет само пламя, введенное в мертвящий горизонт метафизических дистинкций. Разведение контекстов употребления *archi-écriture* и *différance* поэтому представляется имеющим только функциональное, вспомогательное значение, связанное по преимуществу с обоснованием идеи «мира человеческого» как мира *différance*.

Представление о мире *différance* — мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется *archi-écriture* посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека в нем, мире не-существующем и, тем не менее, единственном из всех возможных миров человеческого существования, хотя и невозможном по самой сути своей, мире, в котором обнаруживает себя человек — это представление становится в деконструкции тем конструктором, который противопоставляется привычному миру присутствия. Именно это противопоставление миров *présence* (по-французски — «присутствие») и *différance* представляется той радикальной процедурой деконструкции, которая решительно выводит ее за пределы любой метафизики. То, что характерно для всей нашей эпохи, по Деррида, — децентрация, подрыв присутствия — и что оказывается недостижимым для любых деструктивных дискурсов, попадающих в закодированный круг обоснования, который не смог разорвать даже Хайдеггер. — все это как будто может удалиться деконструкции. По крайней мере предпосылка подрыва присутствия определена здесь достаточно четко — это дистинкция миров *présence* и *différance*.

Реализация этой предпосылки, однако, весьма проблематична. Как представляется, именно это имеет в виду Деррида, когда говорит о загадке *différance*. *Différance* как отношение к невозможному присутствию есть нечто такое, что

некоторым непонятным образом улавливает, учитывает сигналы присутствия, но одновременно остается тем, что как бы представляет собой на самом деле — абсолютно за пределами присутствия, несуществующей в пространственно-временном горизонте Бытия, тем, что, по Деррида, «превышает альтернативу присутствия и отсутствия». Способность улавливать следы присутствия может быть обнаружена в толковании понятия присутствия, которую Деррида обнаруживает в концепции времени Хайдеггера.

Одним из двух мотивов своего обращения к этой концепции Деррида определяет стремление «выявить, пусть достаточно поверхностно и отнюдь не категорическим образом, направление, не обнаруженное в рассуждениях Хайдеггера: скрытый переход (*passage cloute*), который соединяет проблему присутствия с проблемой письменного следа». Несколько дальше Деррида как бы уточняет формулировку своей задачи сближения понятий присутствия и письменности/*différance* через хайдеггеровскую концепцию времени, когда говорит о воплощении (*réalisation*) времени, которое по сути своей является уничтожением, истиранием из памяти следов *différance*. «Но это вытеснение есть письменность, которая дает возможность времени быть прочитанным...» Истирание временем следов Бытия, следовательно, не является абсолютным, ибо само время, точнее, ход времени, выраженный в процедуре вытеснения, как бы удерживает эти следы, фиксируя их в письменности или посредством письменности.

Фиксация исчезающего следа Бытия/присутствия, на обнаружение которой позволяет надеяться логоцентристская культура (точнее, поскольку сама эта культура может считаться попыткой такой фиксации, то есть надежда «прочесть» ее как след присутствия), тем не менее, не должна рассматриваться как репрезентация присутствия. Пользуясь термином Деррида, можно утверждать, что след не есть присутствие, а симулякр присутствия, призрак, иллюзия присутствия, не могущая претендовать на истинную репрезентацию.

Конституирование мира *différance*, таким образом, осуществляется посредством чрезвычайно специфического отношения человека к миру Бытия/*présence*, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации следов Бытия, неуловимых и постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации, схватывания и удержания этих следов посредством *archi-écriture*. Не-реальный мир не-существования, вместе с тем, не есть чистая негация

в том смысле, в каком это могла бы быть негация ничто по поводу не-существующего. Хотя *différance* и несет в себе неизбывный мотив смерти, это скорее, не смерть, а умирание, равно как и возрождение, являющиеся двумя неразрывными сторонами взаимоотношений жизни и смерти. Все это генерирует вопросы, которыми задается Деррида в «*Différance*»: что есть *différance* как отношение к невозможному присутствию, как некие расходы без запаса, как невозполненное истощение энергии, как инстинкт смерти и отношение к необратимо иному? Деррида возвращается к этим вопросам в своих новейших работах, анализируемых в данной книге. Вот почему анализ *archi-écriture* и *différance* не заканчивается, а только откладывается; он будет продолжен в главе «Дар смерти».

примечания

- 1 Автономова Н.С. О грамматологии. В: *Современная западная философия*. Словарь. М., 1991.
- 2 *Grammatologie*. В: *Французско-русский учебный словарь лингвистической терминологии*. М., 1989, с.153.
- 3 Derrida J. *De la Grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit. 1967, p.45.
- 4 Ibid., p. 43.
- 5 Ibid.
- 6 Ibid.
- 7 Ibid., p.109.
- 8 Ibid., pp.42-43.
- 9 Ibid., p.11.
- 10 Подробнее об этом см.: Гурко Е.Н. «Письменность и значение в стратегии деконструкции». Москва: ИНИОН РАН, 1992.
- 11 Ibid., pp.11-12.
- 12 Ibid., pp.20-21.
- 13 Ibid., pp.19-20.

- 14 Ibid., pp.15-16.
- 15 Ibid., p.13.
- 16 Culler J. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. New York: Cornell University Press. 1985, p. 149.
- 17 Derrida J. *De la grammatologie*, p.24.
- 18 Ibid., p.21.
- 19 Ibid., p.24.
- 20 Ibid., pp.22-23.
- 21 Ibid., p.23.
- 22 Подробнее об этом см.: Гурко Е.Н. «Письменность и значение в стратегии деконструкции».
- 23 Derrida J. *De la grammatologie*, p. 93.
- 24 Ibid., p.16.
- 25 Ibid., p.146.
- 26 Ibid., p.64.
- 27 Подробнее об этом см.: Гурко Е.Н. «Письменность и значение в стратегии деконструкции».
- 28 Derrida J. *De la grammatologie*, p.64.
- 29 Ibid., p. 15.
- 30 Платон. *Федр*. М., 1974, с. 124.
- 31 Derrida Jacques. Freud et la scène de l'écriture. In: *L'écriture et la différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 337.
- 32 Derrida, Jacques. La double seance. In: *La Dissémination*. Paris, 1972, p.202.
- 33 Derrida Jacques. Signature événement contexte. In: *Marges de la philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1972, p.
- 34 Spivak G.C. Translator's Preface to 'De la grammatologie'. In: *Of Grammatology*. London, 1980, p. LXIX.
- 35 Derrida Jacques. *La Voix et le Phénomène*, p.49.
- 36 Ibid., p. 52
- 37 Ibid., p.54.
- 38 Derrida Jacques. Ellipse. In: *L'écriture et la différence*, p. 432.
- 39 Derrida Jacques. La structure, le signe et le jeu. In: *L'écriture et la différence*, p. 427.
- 40 Ibid., p.426.

⁴¹ Ibid., pp. 425-426.

⁴² Подробнее об этом см. Гурко Е.Н. «Письменность и значение в стратегии деконструкции», с. 246-342.

⁴³ Derrida Jacques. *De la grammatologie*, p. 54.

⁴⁴ Подробнее об этом см. Гурко Е.Н. «Письменность и значение в стратегии деконструкции», стр. 246-342.

⁴⁵ Жак Деррида. *Différance*, стр. 126 наст. изд.

⁴⁶ Там же, стр. 139.

⁴⁷ Подробнее об этом см.: Гурко Е.Н. «Письменность и значение в стратегии деконструкции», стр. 20-52, а также раздел «Презентация времени» в наст. изд.

СИЛА И ОЗНАЧЕНИЕ («FORCE ET SIGNIFICATION»): СТРУКТУРАЛИСТСКОЕ НАВАЖДЕНИЕ

Эта ранняя работа Деррида, опубликованная в «Письменности и различии»¹, обозначила сразу несколько важных тем и контекстов деконструктивистского анализа, среди которых для наших целей будут избраны два: «структуралистское наваждение» (тема данного раздела) и «танец с ручкой в руке» Ницше (тема следующего раздела).

Проблема взаимоотношений деконструкции со структурализмом, равно как и с феноменологией, не прояснена сколько-нибудь однозначно в критической литературе. Если одни авторы считают, что деконструкция не является не только структурализмом, но и постструктурализмом (ибо в принципе невозможно то философское толкование, которое вслед за Деррида определяется как структурная феноменология² и которое можно было бы каким-то образом сопоставлять с деконструкцией), то другие достаточно категорично заявляют, что деконструкция есть чистый постструктурализм³. Помимо общей неоднозначности взаимоотношений деконструкции с различными философскими направлениями, применительно к структурализму появляется еще одна причина, о которой говорит Деррида в «Силе и означении» и некоторых других своих текстах⁴. Речь идет о «структуралистском наваждении», которому, по мысли Деррида, подвержена не только вся современная философия, но и западная культура в целом. Если феноменология как будто должна была, по причине ее доминирования во французском философском сообществе 30-50-х годов, формировать исходные посылки деконструкции, то структурализм, в силу подобных обстоятельств, но в уже более позднее время, призван определять современную эволюцию деконструкции. Это расхождение мнение критиков деконструкции оказывается, однако, довольно упрощенным толкованием, хотя и совершенно справедливо указывает на соотношение феноменологии и структурализма как на ключ к интерпретации взаимоотношений деконструкции и структурализма.

«Структуралистское наваждение», как считает Деррида, появляется в современной культуре не спонтанно, а является результатом тотального наступления структурализма во всех областях философии и гуманитарного знания. Причем это нашествие настолько глобально и всеобъемлюще, что если когда-либо «структуралистское наваждение» и сможет стать объектом анализа историка идей, то лишь при условии его освобождения от «шор цивилизации»⁵, что само по себе вряд ли возможно. Так что, по словам Деррида, не следует ожидать в ближайшем будущем, что это наваждение станет не то, что объектом критического анализа, но даже просто проблемой, то ли в виде знамения времени, то ли моды сезона, то ли в форме симптома кризиса⁶. Эта невозможность осознания связана с тем, что структурализм отражает некоторые глубинные проблемы современной цивилизации, точнее, отвечает этим проблемам и одновременно порождается ими.

Самим своим существованием структурализм указывает на появление новых тенденций в развитии культуры, важнейшей из которых является раздражение, которое испытывается (причем скрыто и неосознанно) современной западной цивилизацией по поводу языка. В этом раздражении, вызванном нерелексированным беспокойством культуры относительно самих своих оснований, Деррида усматривает основное знамение нашего времени⁷. Раздражение культуры по поводу языка неизбежно проявляется в форме тревоги языка относительно самого себя, успокоить которую призваны многообразные умозрительные конструкты (фантомы), которые извлекаются структурализмом из анализа культурных явлений, а также предпосылаются ему. Структуралистское сознание поэтому, как считает Деррида, выступает как имплицитное сознание катастрофы, причем катастрофичность просматривается здесь по двум основаниям — как бедствие, случившееся с самим объектом анализа, и как катастрофа исследовательской стратегии.

Культурный ландшафт, представленный в структурализме и посредством самого структурализма, представляет, по мысли Деррида, нечто вроде архитектуры покинутого (или еще незаселенного) города, который пострадал в результате неизвестной катастрофы и был оставлен людьми. В этом городе, низведенном до состояния скелета, еще живут некоторые призраки культуры, фантомы значения, которые только и удерживают его от перехода в природное состояние. Здесь еще присутствуют некоторые особые структуры, кото-

рые позволяют отличать этот бывший город от природных объектов, однако жизнь уже покинула его вместе с людьми, когда-то его населявшими.

Идея «безлюдности» культурного ландшафта структурализма, в общем, не является изобретением деконструкции: структурализм уже довольно давно определяется как кантианство без трансцендентального субъекта. Кант, как известно, пытался исцелить философию от скептицизма юмовского типа путем обнаружения некоторых твердых оснований познавательного процесса, гарантирующих индивиду возможность контакта с окружающим миром. Знание для Канта не есть прямое отражение, а результат конвенции, основывающейся на особых познавательных структурах трансцендентального субъекта и общей для всех индивидов в той мере, в какой они обладают разумом. Этот же принцип сохранен у Соссюра, с той лишь разницей, что на место трансцендентального субъекта здесь поставлен язык — конвенциональная дифференцирующая система, в терминах и посредством которой человек получает доступ к миру. Поскольку язык для Соссюра, как и для всего структурализма, есть сугубо отрицательная система, основывающаяся лишь на различиях, то основу его составляет именно эта система различий, система сама по себе, система как знание, владение которой только и позволяет человеку войти в мир, этой системой описываемый. Проблема, которая в связи с этим ставится в структурализме и которая в конечном счете остается нерешенной, заключается в определении места человека в этом лингвистическом мире, в «заселении» человека в мир, в котором первоначально он как бы не присутствует. Для деконструкции идея «неприсутствия» человека в мире языка имеет особое значение (о чем ниже), и этим определяется мера ее родства со структурализмом.

Характерно, что при использовании структуралистской стратегии, которая, казалось бы, только и подходит для анализа этой культурной катастрофы, в общем, невозможно определить, когда и почему произошло это бедствие; более того, возникает подозрение, что сам структурализм некоторым образом причастен к нему. «Структуралистское сознание, — пишет Деррида, — есть сознание одновременно деструктивное и деструктурирующее... знамение декаданса»⁸. Деструктурирующий потенциал структурализма парадоксальным образом связан с его способностью обнаруживать в любых аспектах гуманитарного знания определенные фундаментальные структуры, детерминирующие челове-

ское существование, причем не столь уж важно, идет ли речь при этом о чистых структурах языка (Соссюр), структурах бессознательного, прочитываемого как текст (Лакан), или скрытых структурах социальных значений, вытекающих из макросоциального контекста существования автора (Левин-Строс).

То, что структурирование любого объекта структуралистского анализа предстает одновременно как деструкция этого объекта, объясняется многими причинами, причем как достаточно простыми и само собой разумеющимися, так и предельно скрытыми и обнаруживаемыми лишь в результате глубинной деконструкции. К числу причин первого порядка, например, относится логическое противоречие, возникающее в любом примере структуралистского подхода, когда изучение элементов структуры неизбежно ведет к изоляции их от целого и в этом смысле к их смерти, утрате присущих им функций и потере своей сути (как, скажем, рука вне человеческого тела превращается в элемент органической, а затем неорганической природы и не может более рассматриваться как элемент человеческого организма). Взаимоотношения элемента и структуры поэтому никак не могут рассматриваться логически-непротиворечивым образом. Структурирование совершенно определенно представляет собой также уничтожение целостности структуры объекта и, в конечном счете, самого объекта, ибо связано с неизбежным разъемом целого на части, структуры на элементы. Деррида называет эту процедуру многозначным термином «solicitation» (от латинских слов «soles», т.е. «целое» и «citare», т.е. «приводить в движение, раскачивать до опасных пределов»), что в данном контексте означает такой структуралистский ход, который раскачивает устоявшиеся в западной метафизике представления о целостности бытия, разъединяя их на части и предпосылая этому разнумающему анализу представления о тех или иных типах структур, присутствующих, по убеждению структуралистов, в различных областях бытия⁹. Такой подход несет с собой угрозу самим историко-метафизическим основаниям Бытия (точнее, представлениям об этих основаниях, сложившимся в культуре) и выступает, по сути, как деструкция этих представлений, хотя и не заявленная в качестве осознанной задачи структуралистов.

Помимо проблем с элементом и структурой возникает проблема «структура/событие» и «структура/контекст» (когда оказывается необходимым учитывать видоизменения структуры в контексте ее функционирования, в связи с теми

событиями, в которые данная структура оказывается вовлеченной). Особенно отчетливо это проявляется на примере языковых структур: структура языка во многом определяется случаями языкового использования. Пользование языком, в свою очередь, завязано на структуре языка: одно без другого не может существовать, равно как и не может быть иницировано. Контекст использования любой языковой конструкции неизбежно вносит новое содержание в то сообщение, которое передается данной конструкцией, причем контекстуальные влияния могут изменять смысл высказывания достаточно радикально (например, в жаргонном словоупотреблении или в эмоционально-насыщенной словесной коммуникации). Так проявляется еще один парадокс рациональности и идеи присутствия, — что вообще присутствует в мире, что присутствует раньше, а что — позже, что является исходным, а что — произвольным, выяснить невозможно, по крайней мере, при использовании языковых структур.

Если говорить о катастрофичности структуралистского сознания, то именно контекст использования языковых структур, как представляется, позволяет более всего прояснить смысл катастрофы, которую обнаруживает, но одновременно и несет с собой структурализм. Это связано с тем, что язык как будто бы отчетливее всего обнажает природу тех структур, на изучение которых (равно как и на их создание) направлен современный структурализм. Этими структурами должны стать структуры значений; «быть структуралистом — значит концентрировать свое внимание на организации и структуре значений»¹⁰. Если и есть некая тема, которая пронизывает все структуралистские школы и направления, так это идея Соссюра о том, что язык есть дифференцирующая структура (или структуры) значений. «Язык есть диакритическая структура, т.е. образование, основанное на структурированной экономии различий, которые позволяют относительно небольшому числу звуков в различных комбинациях образовывать и обозначать огромное количество значений»¹¹.

Соотношение структуры и значения в разных направлениях структурализма интерпретировалось различным образом; общим, однако, здесь следует признать стремление привязать структуру к значению или значение к структуре, что позволяет говорить об одновременной и равноправной экспликации структуры значения. Так в соссюровской концепции значение есть результат лингвистической перспективы, продукт деятельности той дифференцирующей системы,

которой является язык, эффект различий в языке. Значение есть результат функционирования лингвистической системы, оно вторично относительно языка. Но Соссюр, как показывает Деррида, не избегает ловушки логоцентризма, поскольку его концепция базируется на понятии присутствия. Это происходит не только потому, что идеи демонстрации, анализа и объективности апеллируют к присутствию, но еще и потому, что значение, прежде чем возникнуть и быть распознанным, должно уже предварительно существовать в сознании, так что его «возникновение», в сущности, есть лишь сличение с неким, с самого начала существования наличествующим в нем оригиналом. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов контекст употребления, когда значение может изменяться, причем достаточно радикально, в зависимости от окружающих его структур значения, и тогда еще более необходимым оказывается логоцентристский анализ, направленный на привязку значений к неким нормативным текстам его употребления¹².

Стремление избежать этих проблем явно просматривается в концепции Остина, который считает, что значение конституируется конвенциональными правилами контекста, живет в целостности дискурса. Проект Остина представляет собой попытку структурного подхода, в которой предпринимается как будто бы последовательная критика логоцентристских обещаний Соссюра. Дискуссия, ведущаяся Остином, основывается, как показывает Деррида в другой своей работе, «Подпись, событие, контекст», на скрытых логоцентристских установках. Эта полемика, кроме того, содержит в себе некоторые внутренние противоречия, связанные с применяемой Остином логической стратегией, называемой Деррида логикой супплетарности. Остиновский анализ, по Деррида, есть типичный пример логики дополнительности: начав с постулирования философской иерархии типов речевых актов, Остин концентрирует свое внимание на том, что не попадает в эту иерархию, является исключением из нее и постепенно деконструирует этим свои исходные установки. В конце концов, у Остина получается некая иррациональная нелепица — стиль Хемингуэя, скажем, в текстах самого Хемингуэя не присутствует, а появляется только тогда, когда эти тексты реконструируются, причем не столь уж важно, в какой форме, пусть даже как пародия¹³.

Все эти примеры свидетельствуют, по мысли Деррида, о том, что одновременная и равноправная экспликация структуры и значения, тем более в форме структуры значения,

оказывается нереальной и нереализуемой. Основными проблемами здесь становятся генезис значений и организация значений в определенные более или менее устойчивые структуры. Что не понимает Деррида относительно структурализма, так это то, каким образом речь здесь может идти о завершенной структуре значений, о закрытой структуре смыслов, уже прошедшей через этап становления. В принципе это же непонимание можно обнаружить и в последних работах М. Мерло-Понти, где он стремится к выявлению того плодотворного момента, в котором значение обнаруживает структуру, застывает в некую структуру, хотя и оставляет возможность ее бесконечных видоизменений¹⁴. Сходный момент конвергенции структуры и значения пытался выявить и Р. Барт, который, правда, двигался в противоположном направлении, нежели М. Мерло-Понти, когда представлял структуры бесконечно производящими новые возможности для смыслов¹⁵.

Однако эти подходы к иным интерпретациям структуры и значения, к разрыву их традиционной для структурализма связки, представляют собой, по Деррида, явный выход за пределы структуралистской парадигмы, стремление ввести в нее тот момент спонтанного, неконтролируемого генезиса, который никак не укладывается в классические структуралистские схемы. Вообще проблема генезиса, прежде всего, генезиса значения, оказывается камнем преткновения, который подстерегает любые структуралистские интерпретации. Это тем более показательно, что структурализм в целом весьма соответствует базисным универсалиям западной культуры. Характеризуя структурализм в контексте западной цивилизации, Деррида говорит о том, что именно структурализм есть наиболее естественный, спонтанный жест этой культуры. Это потому, что западная философия всегда стремилась свести свободную игру смыслов к некой стабильной, четко оформленной структуре значений, которую как раз и призвана была создавать и аранжировать посредством присущего ей методологического аппарата философия (равно как и извлекать эту структуру из предпосланных, по сути, из созданных ею объектов исследования, как феноменов мира). Даже феноменология в ее первой фазе была структуралистской¹⁶.

Любопытно, каким образом проблема генезиса значения и структуры находит свое проявление в альтернативных стратегиях структурализма и феноменологии. В «Генезисе и структуре» в феноменологии, где Деррида анализирует эти

стратегии, он обнаруживает себя перед необходимостью выбора между двумя, казалось бы, равноправными в смысле надежности объяснительными схемами — феноменологической и структуралистской. Этот выбор тем более сложен, что в самой феноменологии, обращающейся к проблеме генезиса, а не структуры, Деррида обнаруживает явные структуралистские тенденции. Деррида весьма убедительно показывает, что, например, Гуссерль в его борьбе против психологизма выступает как явный структуралист, и только мастерство реального феноменологизирования, которым Гуссерль владеет в полной мере, позволяет ему уклониться от конфликта этих двух подходов¹⁷. Гуссерль, по Деррида, непрестанно стремится примирить структуралистскую посылку (обеспечивающую удовлетворительное описание целого, тотальности, формы и функции, организованной в соответствии с ее внутренним порядком, в котором элементы имеют значение только в единстве их корреляции или противопоставления) с генетическим, феноменологическим подходом, который направлен на выявление генезиса, как происхождения значения и базиса структуры. Можно, вслед за Деррида, сказать, что весь феноменологический проект родился из первоначального провала этой попытки объединения, однако и сам он, в конечном счете, не стал примером исследовательского успеха.

Весьма любопытно, что в реализации феноменологического проекта Гуссерль во многом опровергает как стратегию структурализма, которая неявно присутствует в его проекте, так и идею генетизма, на которой его проект явно основывается. Структурализм, по Гуссерлю, не способен обосновать идею истины, и в этом смысле — любую истину, которая по своей сущности является безграничной и потому недоказуемой конечным числом структур. Именно эта принципиальная открытость и потому неподвластность мира заданности структурирования, опрокидывает любую структуралистскую схему. Гуссерль никогда не принимал в структурализме его претензии на то, чтобы оставить структуру открытой. Структурализм закрывает метафизику (что особенно интересует Деррида, хотя и по другим соображениям, а также соотносится с уже прозвучавшей идеей, что структурализм воплощает основные интенции западной метафизики), тогда как генетизм постулирует принципиальную открытость мира. Однако проблема генетизма заключается в том, что дальше постулирования этого положения он, по сути, продвинуться не в состоянии). Все ценности, значения, мир человеческого существования в целом определяются вначале теоретическим

субъектом; все дано (или предзадано) в терминах наличия или отсутствия чего-либо для сознания, осознанности или неосознанности, ясности или непроясненности. Прозрачность и единогласие — важнее всего, если речь идет о теоретическом отношении к миру, единственно-возможной форме отношения к миру в западной метафизике. Отсюда проистекают все трудности в осмыслении генезиса, т.е. в появлении чего-то нового, все проблемы с течением времени, несущим изменения, все антиномии трансцендентального *ego* и инкарнации *telos'a* (т.е. наделения мира живой душой) — все, что сам Гуссерль впоследствии признает кризисом интенции¹⁸.

То, что стремится осуществить разрешением этих противоречий Гуссерль, есть попытка создания структурной феноменологии как одновременной и равноправной экспликации структуры и значения. Однако кажущаяся равноправность экспликации на самом деле всегда была скрытой полемикой, постоянно угрожавшей, по словам Деррида, самим принципам феноменологического метода. Эта полемика заставляла Гуссерля постоянно нарушать чистое дескриптивное пространство и двигаться по направлению к такой метафизике истории, где окажется высвобожденным, отпущенным на свободу неудержимый генезис жизни и значения. Этот генезис, разрастаясь с постоянной экспансией, постепенно поглощает феноменологический априоризм, трансцендентальный идеализм и вообще какие-либо возможности концептуализирования, а значит и метафизику как таковую¹⁹. Все это побуждало Гуссерля постоянно осциллировать между феноменологической и структуралистской схемами, удерживаясь в этом балансе отнюдь не теоретическими средствами, а мастерством реального феноменологизирования. Структурализм, таким образом, по-прежнему остается наиболее естественным жестом западной метафизики, более того, возможно, единственной формой метафизики как таковой, если иметь в виду неудачу феноменологии в ее попытке создать философию или метафизику генезиса.

Итак, философская/структуралистская аранжировка Бытия как некоторой структуры (или множества структур) значений есть, по всей видимости, единственная (или, по меньшей мере, основная) форма интерпретации Бытия, в которой Деррида усматривает способ контакта западной культуры с миром Бытия. Эта аранжировка есть, в свою очередь, типичный пример критического отношения к миру. Такой пример можно обнаружить в любых формах критици-

зма, отчетливее всего — в литературной критике. «Литературный критицизм, — замечает Деррида, — всегда, в любое историческое время по своей сущности и предназначению является структуралистским подходом»²⁰. Как обычно случается в деконструкции, в этом, казалось бы, не столь уж существенном замечании, содержится принципиальная посылка развертывания деконструктивистской стратегии, в данном случае — относительно структурализма. То, что Деррида фиксирует, как фундаментальное ограничение всей литературной критики, есть отсутствие способности творить, создавать нечто новое, помимо извлечения того, что, как считает критик, уже заложено в анализируемом тексте. Это не-творчество критики можно иначе определить, как отсутствие созидательной силы, как отсутствие силы вообще, и в этом смысле — как слабость любого критического подхода, как его расслабленность или меланхолию (если воспользоваться, как это делает Деррида, выражением Андре Жида²¹). Меланхолия литературной критики выступает как своеобразное признание ее поражения в соревновании с созидательной силой автора литературного текста, как ностальгия по действительной, живой жизни, как концептуализация прошлого, рефлексии, смерти.

Мотив смерти, которую несет с собой и содержит в себе структуралистский подход, особенно интересен для деконструктивистского анализа, ибо в этом мотиве проявляется суть взаимоотношений структурализма (и через него — культуры в целом) с миром Бытия. Претендуя на смысловое оформление мира, на осмысление мира посредством предписывания и обнаружения в нем структур значений, структурализм уже самым жестом оформления столь существенно деформирует мир Бытия, что от него, по сути, ничего похожего на оригинал не остается. Препарирование, которому под видом структурного означения подвергает мир стратегия структурализма, поэтому, не может быть ничем иным, кроме как смертью этого мира в процедурах смыслоозначения. Лишение мира его творящей сути, сведение всего его живого многообразия к мертвым и мертвящим (хотя и пусть сколь угодно разнообразным) структурам значений, которые, как считает структурализм, иницируют творение (хотя на самом деле это, как доказывает феноменология, никак невозможно) — таковы принципиальные итоги любого направления структурализма, а вместе с ним и всей западной философии и культуры.

То, что происходит в структурализме, по словам Деррида, есть нейтрализация значения структурой, уничтожение смысла формой, которую, как считает структурализм, несет в себе этот смысл, содержит в себе это значение²². Исследовательский жест структурализма при попытке увязки всех значений в некую структуру есть жест финализма, стремление завершить анализ практически до его начала, представив как данное то, что должно быть получено в результате. Если элемент имеет значение только как элемент структуры, если значение осмыслено в рамках некоей тотальности, то знание этой тотальности должно предшествовать любому исследовательскому начинанию, а это, в свою очередь, не позволяет даже иницировать это начинание. Проблема генезиса в готовой форме структуры значений превращается в неразрешимую апорию структурализма: «Понять структуру становления, форму силы означает утратить значение посредством обнаружения его»²³.

В этом логическом противоречии, которое, как кажется, присутствует только в структурализме, Деррида усматривает, однако, определенные закономерности всей западной ментальности, связанные с представленностью (или, если угодно, непредставимостью) значения в пределах логоцентристской парадигмы. Для понимания этих закономерностей Деррида предлагает воспользоваться метафорами света и тьмы²⁴ — света, как в данном случае, Разума, которым культура пытается осветить значения (по сути дела, ею же созданные), тьмы, как экзистенциальной тьмы Бытия, которая скрывает значения в своих глубинах (даже если эти значения и существуют, что весьма сомнительно, особенно по отношению к оформленным структурам значений). Использование этих метафорических средств свидетельствует о парадоксальной форме бытования значений: как только они попадают в поле зрения исследователя, т.е. как только предпринимается попытка их освещения, они немедленно обволакиваются мраком их рациональной неэксплицируемости, невозможности логически-непротиворечивых истолкований и объяснений. «Значение, — отмечает Деррида, — утаивает себя самым фактом своего обнаружения»²⁵.

Эта странная ситуация, вообще говоря, наблюдается в западной культуре не только относительно понятия значения, но применительно ко всем традиционным метафизическим конструктам. Именно по этой причине метафора света и тьмы может считаться, по Деррида, основополагающей для западной философии, которую он предлагает даже имено-

вать фотологией, т.е. историей света или трактатом о свете²⁶. Западная метафизика представляется Деррида особой формой обожествления света, гелиоцентрической метафизикой, где все концепции и понятия вращаются вокруг Солнца Разума. Однако Солнце это весьма специфично, если иметь в виду взаимоотношения силы и слабости, в которых Солнцу/Свету/Разуму отводится позиция отсутствия силы, позиция слабости, меланхолии, ностальгии, преодолеть которую он стремится за счет господства придуманной им формы/структуры. Вся история западной метафизики, поэтому, может быть рассмотрена «как сумерки творчества, как закат силы, как сумрачное утро, когда проявляются, говорят лишь образы, формы и феномены; это то утро идей и идолов, когда обнаруживается бессилие силы, когда сила разглаживается в лучах этого сумрачного света, когда все становится горизонтальным»²⁷.

Ущербность этой позиции не может не осознаваться западной культурой, однако рефлексия по этому поводу приобретает загадочные очертания открытия/сокрытия некоей тайны человеческого бытия, тайны, которую эта культура стремится обнаружить и тут же спрятать, как нечто сокровенное и одновременно постыдное. Это открытие/сокрытие приобретает здесь форму преследования, стремления каким-то образом обнаружить, ухватить силу творения, установить свою власть над источником жизни, заключить силу в объятия культуры. Эти культурные объятия, однако, не могут, по мысли Деррида, быть реализованы в парадигме структурализма. Причина здесь в том, что подобные объятия, если они сколь-нибудь возможны в мире культурно-исторического существования, могут быть лишь «объятиями как письменностью, объятиями в форме письменности, посредством письменности»²⁸, тогда как письменность всегда третировалась в структурализме, как нечто весьма незначительное и второстепенное.

«Для западной ментальности, — говорит Ч. Норрис, — четкая структура значений всегда ассоциировалась с устной речью»²⁹. Первенство речи перед письмом отчетливо прослеживается и в структурализме, например, у Соссюра, для которого приоритет речи базируется на том, что речь есть язык в действии, язык в момент его функционирования (что неизмеримо важнее, нежели язык как некоторый абстрактно-возможный, но никогда не реализуемый макротекст культуры). Речь приоритетна еще и потому, что значение для Соссюра проистекает из чистой негации — фонемы, фикси-

руемой лишь в различных произношениях звуков и представляющей, поэтому, различение ничто и по поводу ничто, — тогда как на письме это ничто всегда приобретает форму нечего. И хотя формально Соссюр устраняет из своего анализа звуки речи и стремится рассматривать лингвистические знаки лишь с их структурно-оформленной стороны, этому анализу предпосылается представление о фонеме, как звуке речи/языка. Лингвистические объекты не являются для Соссюра комбинацией устного и письменного слова: только лишь устная форма конституирует объект³⁰.

С философской позиции это представление находит свое обоснование в механизме соотношения мысли и мира, языка и значения, который принят в традиции логоцентризма/фонологизма. Значение живет (или оживает) в слове, в процессе речевого общения, когда значение может не только возникать, но и уточняться и конкретизироваться; в письме же значение остается мертвой буквой, умирает и может быть оживлено лишь при чтении (хотя это оживление будет, по сути, реанимацией трупа, воскрешением тела значения, а не его подлинной жизнью). Это представление особенно хорошо просматривается на примере концепции Соссюра, где язык предстает как артикулированное единство звука и смысла в рамках *phoné*. Относительно этого единства письменность всегда будет «знаком», произвольным, внешним дублером фонетического означателя. Соссюр называет письменность одеждой языка, одеждой, которая может оказаться карнавальным костюмом слова³¹, искажающим его сущность и реальное содержание.

Анализируя эти положения Соссюра, Деррида напрягает их смысл до крайнего предела, когда говорит о письменности, как «жестокости забвения», проистекающей из исхода Логоса из самого себя. «Без письменности Логос остается в себе, сам с собой. Письменность есть симуляция исходного, первоначального, имплицитного присутствия смысла, его принадлежности, явленности душе посредством Логоса»³². Резюмируя подход Соссюра к понятию письменности, Деррида приходит к выводам о том, что:

- 1) письмо систематически деградирует в лингвистике Соссюра;
- 2) стратегия Соссюра постоянно сталкивается с противоречиями;
- 3) если следовать этим противоречиям, их разрешением может стать конституирование за пределами (точнее, с превышением пределов) лингвистики грамматики как

науки о письменности или текстуальности как таковой — задача, попытка решения которой была предпринята в «Грамматологии».

примечания

¹ Derrida J. *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.

² Norris, C. *Deconstruction. Theory and practice*. London and New York: Methuen, 1982, p. 58.

³ Culler J. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University press, 1985, p. 22.

⁴ Derrida J. «Force et signification». Dans: *L'écriture et la différence*. «Genèse et structure» et la phénoménologie. Dans: *L'écriture et la différence*. «Signature, Événement, Contexte». Dans: *Marges de la philosophie; Positions; De la grammatologie*.

⁵ Derrida J. «Force et signification», p. 9.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. p.13.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p.44.

¹¹ Saussure F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris, 1931, p. 99.

¹² Derrida J. *De la grammatologie*, p.34

¹³ Culler J. *On Deconstruction*, p. 85.

¹⁴ Merleau-Ponty M. *Signes*. Evanston, 1964, p.48.

¹⁵ Barthes R. *Essais critiques*. Paris, 1964, p. 216.

¹⁶ Derrida J. «'Genèse et structure' et la phénoménologie», p.240.

¹⁷ Ibid., p. 250.

¹⁸ Derrida J. «Force et signification», p.45.

¹⁹ Derrida J. «Genèse et structure» et la phénoménologie, p.250.

²⁰ Derrida J. «Force et signification», p.12.

²¹ Ibid, p.13.

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 44.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., p.45.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p.44.

²⁹ Norris C. *Deconstruction*, p.49.

³⁰ Saussure F. de. *Cours de linguistique générale*, pp.23-24.

³¹ Ibid., p.46

³² Derrida J. *De la grammatologie*, p.55.

СИЛА И ОЗНАЧЕНИЕ

(«FORCE ET SIGNIFICATION»):

ТАНЕЦ С РУЧКОЙ В РУКЕ

Философское творчество Деррида славится многими особенностями, среди которых одной из самых известных считается его способность сближать различные философские концепции, ставить рядом разных, порой диаметрально противоположных мыслителей, вовлекать их в диалог и в дискуссию. Однако даже на этом фоне может показаться довольно неожиданным финал «Силы и значения» (работы, анализировавшейся в предыдущем разделе). Этот текст, посвященный структурализму, Деррида заканчивает небольшим, в полстраницы, отступлением, в котором речь идет о философской концепции Ницше, причем без упоминания о структурализме и как будто без особой связи с предыдущим анализом. Этот фрагмент, изложенный великолепным стилем философской прозы Ницше, посвящен проблеме письменности в той интерпретации, которую Деррида усматривает у Ницше. Вся интерпретация выстроена вокруг весьма странного, как считалось до сих пор, определения письменности у Ницше — как танца с ручкой в руке¹.

Как будто предвидя грядущее непонимание этого толкования письменности, Ницше, по словам Деррида, «напрасно рекомендует танец с ручкой в руке»², когда пишет о том, что существует «танец в исполнении ног, танец с идеями, танец, в котором танцуют слова, нужно ли добавлять здесь, что существует еще один вид танца, которому следует учиться — танец с ручкой в руке, что, следовательно, необходимо учиться тому, как писать?»³ Этот танец не похож на иные танцы уже тем, что здесь неприемлема вертикальная позиция танцующего/пишущего: «письменность есть прежде всего и всегда нечто такое, чему следует покоряться»⁴, что пригибает пишущего к столу и бумаге. Письменность есть нечто такое, что неподвластно людям, что всегда более могущественно, чем сами пишущие. Даже то, что уже написано, оказывается, согласно Ницше, сильнее человека, и как таковое диктует человеку свою волю, требует его коленопре-

клоненной позиции, требует его нисхождения, спуска в долины, как это уже случилось с Заратустрой. Деррида приводит цитату Ницше из «Старых и новых скрижалей»: «Здесь сижу я и жду; все старые, разбитые скрижали вокруг меня, а также новые, наполовину исписанные. Когда же настанет мой час? — час моего нисхождения, захождения: ибо еще один раз хочу пойти я к людям»⁵.

В другом месте Ницше-Заратустра сравнивает это нисхождение с закатом Солнца⁶ — того Солнца, которое выступает для Ницше метафорой Разума западной культуры. «Подобно Солнцу хочет закатиться и Заратустра: теперь сидит он и ждет; вокруг него старые, разбитые скрижали, а также новые — наполовину исписанные»⁷. Закат Солнца логоцентристской культуры подразумевает, в свою очередь, начало чего-то нового, некую новую культурную работу. «Да, следует спускаться, работать, покоряться для того, чтобы гравиловать, резать по камню и нести новые скрижали в долины, для того, чтобы прочесть эти скрижали, для того, чтобы сделать эти скрижали прочитанными»⁸. Однако следующий вопрос Заратустры ставит под сомнение осуществимость этой работы: «Смотри, вот новая скрижаль; но где братья мои, которые вместе со мной понесут ее в долину, в плотные сердца (in fleischerne Herzen)?»⁹ И здесь же следует совсем неожиданный, как может показаться, стороннему наблюдателю, вывод Деррида: «Письменность есть отход как выход значения из самого себя; метафора-для-других-с-целью-сделать-их-присутствующими-здесь-теперь (metaphore-pour-autrui-en-vue-d'autrui-ici-bas), метафора как возможность присутствия других здесь и теперь, метафора как метафизика, в которой Бытие вынуждено скрывать себя ввиду появления другого, при угрозе появления другого... Письменность есть момент истинной Долины другого в рамках Бытия. Момент глубины, углубления как распада. Падение и настойчивость описания»¹⁰.

Этой загадочной фразой Деррида завершает свой текст, оставляя читателю возможность ломать голову над тем, что здесь имелось в виду, как по поводу структурализма, так и относительно концепции письменности у Ницше. Если вспомнить (об этом уже шла речь в предыдущем разделе), что структурализм, по Деррида, как бы споткнулся на понятии письменности, тогда это явно сочувственное (хотя и безоценочное) цитирование может выглядеть так, как если бы Деррида предлагал структурализму поучиться у Ницше, позаимствовать у него представление о письменности, которого

так не хватает структурализму. Это толкование имеет тем больше резонансов, что Деррида относится к Ницше с чрезвычайным пиететом, подчеркивая те многие моменты (они будут перечислены чуть ниже), по которым деконструкция считает себя обязанной ницшеанству. Все это дает основание переводчице «Грамматологии» Г.Ч.Спивак числить Ницше первым в ряду трех, как она считает, учителей Деррида — Ницше, Фрейда и Хайдеггера¹¹. Однако даже соглашаясь с этим (далеко не бесспорным) мнением, все же, как представляется, не стоит идти по пути упрощения взаимоотношений деконструкции с ницшеанством, равно как и с другими философскими концепциями. Не следует представлять дело таким образом, будто деконструкция, скажем, просто заимствует теорию письменности Ницше и соединяет ее с некоторыми фрагментами феноменологии, структурализма, фрейдизма и пр. Применительно ко всем этим и многим другим концепциям деконструкция продолжает оставаться *деконструкцией*, т.е. особой стратегией исследования и критики текстов, предлагающей принципиально иные подходы к анализу философской проблематики, преследующей цель развенчания западной метафизики и потому не совпадающей ни с одной из концепций этой метафизики. То, что заимствует деконструкция в данных концепциях, представляет собой лишь точку отсчета, исходный пункт деконструктивистской активности; то, что интересует здесь деконструкцию, выступает в функции некоторой основы для последующей кристаллизации (или диссеминации).

Применительно к ницшеанству такой основой (или основами) стали, по признанию Деррида, два перечня мотивов Ницше — «систематическое недоверие к метафизике как целому, формальный подход к философскому дискурсу, концепция философа-артиста, риторическое и филологическое вопрошание, направленное к истории философии, подозрение относительно ценностей истины («удобных конвенций»), значения и Бытия, значения бытия, внимание к экономическим (экономическим) феноменам силы и различия сил и так далее»¹², а также «радикализация концепций *интерпретации, перспективы, оценивания, различия*... Ницше, будучи далек от того, чтобы оставаться просто в рамках метафизики (как это сделал Гегель и как этого хотел от Ницше Хайдеггер), внес огромный вклад в освобождение означаемого от его зависимости или соотношения с логосом и связанной с этим концепции истины или исходного означаемого...»¹³

То, что становится доминантой творчества Ницше и что чрезвычайно интересует в ницшеанстве Деррида, есть, прежде всего, глубочайшее недоверие Ницше к идее и понятию истины, а также к претензии философии стать сверх-дискурсом культуры, доминирующим дискурсом истины, суверенным глашатаем разума. Истина в традиционной интерпретации западной философии, представляет собой, по мнению Ницше, не что иное, как модифицированную, скрытую метафору, факт человеческого произвола, порожденный переносом значений. Если говорить о философской истине в контексте соотношения метафоры и метонимии, то, несмотря на все претензии истины на научность, она остается преимущественно метафорическим средством выражения.

Метафора, как известно, привносит восприятие тождества или подобия между двумя дистанцированными, несходными областями значения с одновременным сохранением следа дистанции. Метафора способна самым прихотливым образом объединять различные и различающиеся значения и выступает как один из возможных механизмов игры смыслоозначения (что особенно интересует деконструкцию). Метафора представляет собой игру наделения смыслами уже оформленных смысловых структур; вот почему она не может отождествляться с игрой смыслоозначения *différence* (выступающей в качестве исходной, первоначальной, без-условной игры смыслоозначения и являющейся, в этом смысле, игрой без повода, игрой как таковой). Однако это отличие, хотя и весьма существенное, не меняет принципиальный, игровой статус метафоры. Что касается метонимии, она традиционно толкуется (и это толкование разделяется Ницше), как распространение смысла части на смысл целого, как экстенсивное расширение значения по основанию референта. Метафора создает то, что называют тропами текста, метонимия — логическую структуру текста; иначе их еще определяют как фигуративный и референциальный языки текста, как символ и дискурс.

Если фигуративный язык считался доминирующим языком литературы (такое понимание господствует и поныне), то референциальный язык, дискурс, традиционно рассматривался как единственный язык, на котором только и может говорить философия, как язык истины Бытия, как язык, на котором Бытие возвещает о себе самом в истинах философии. Отвергая метафорическую ткань языка, отказываясь от метафоры как способа наделения значением, философия претендует на совершенно особое, привилегированное поло-

жение среди всех возможных текстов культуры. Так рождается идея, которую Деррида называет основополагающей иллюзией западной метафизики — идея о том, что философия способна каким-то образом освободиться от языка и предстать в качестве чистой, самодостаточной истины или языка¹⁴.

Именно это понимание становится объектом радикальной критики Ницше, который подчеркивает, что философия всегда была заложницей истины, которую она стремилась обнаружить наперекор всем козням языка и в особенности метафор. Только вытеснением из своего языка фигуративных средств, и прежде всего метафоры, философия еще со времен Сократа и Платона, согласно Ницше, могла поддерживать суверенные притязания разума. Досократовские философы имели достаточно мужества, чтобы иметь свои собственные метафоры (воды, воздуха и пр.), вокруг которых они выстраивали всю риторическую игру философствования. Философия Сократа, как считает Ницше, является столь значимой для всей западной культурной традиции как раз потому, что Сократ сумел создать иллюзию полной прозрачности языка философии относительно выражаемой философией мысли. Начиная с Сократа, в западной философии господствует представление о прозрачности языка по отношению к мысли, о его транспарентности, которая с тех пор трактуется как модус отношений между языком и мыслью. Язык рассматривается отныне как послушное орудие логоцентристского дискурса, при помощи которого можно обозначить любое значение, предлагающееся в мысли, не прибегая при этом ни к каким вспомогательным, в том числе и метафорическим, средствам. Однако такое допущение является чересчур сильной идеализацией и ведет к тому, что, вслед за немецкими романтиками, Ницше называет мифологизацией философии, фундаментальным логицистским заблуждением западной культуры.

То, что язык философии насквозь метафоричен, а средства ее — фигуративны, Ницше обосновывает различными, в том числе и лингвистическими, приемами. Широко известно, скажем, определение метафоры, в котором метафора толкуется Ницше через близость контекстов и звучания двух немецких выражений — «*Gleichmachen*» («уравнивать, делать равным») и «*Gleichnis*» («образ, подобие, сопоставление, аллегория»). «Любая идея исходит из уравнивания неравного»¹⁵, и как таковая, она неизбежно ведет к весьма существенным абберациям, к искажению того, на адекват-

ную репрезентацию чего она претендует, ориентируясь на идеал объективной и абсолютной истины. «Что же, таким образом, представляет собой истина? — вопрошает Ницше, — марширующую армию метафор... и антропоморфизмов;... истины есть иллюзии, которые забыли об этой своей иллюзорной природе»¹⁶. Вопрос, которым вполне закономерно задается Ницше, есть проблема импульса, инициирующего это движение, силы, которая заставляет маршировать метафоры и антропоморфизмы и создавать тем самым референциальную иллюзию Бытия или истины. Ответ на этот вопрос известен — таким импульсом является воля к власти, которая приводит в движение все человеческие устремления, в том числе «и так называемое когнитивное побуждение, стремление знать»¹⁷.

Не анализируя ницшеанское представление о воле к власти, обратим внимание на то, что речь здесь идет о силе, энергии человеческого бытия, т.е. о том, что отсутствует в структуралистской парадигме, а в феноменологии Гуссерля получает название «немотивированного источника творчества», «неуправляемого генезиса Бытия». Как полагает Ницше, воля к власти выражается, прежде всего, как потребность в организации хаоса вечности, в приведении его в определенный порядок, что, в свою очередь, находит свое выражение в бесконечной цепочке интерпретаций, которым подвергает (или при помощи которых переименовывает) мир человек. Таким образом, как отмечает Деррида, Ницше вводит в свой анализ «всю тематику активных интерпретаций, замещающих непрерывные бесплодные попытки дешифровки, целью которой считается обнаружение истины как презентации вещи в модусе ее присутствия. То, что становится результатом подобной дешифровки, есть лишь шифр, точнее, ключ к шифру, причем без искомой истины, или, по крайней мере, система шифров, в которой не доминирует ценность истины, превращенной, по сути, в некоторую функцию, которая лишь описывается и интерпретируется»¹⁸. Интерпретация, согласно Ницше, есть «введение значения» (или «обман посредством значения», «хитрость значения» — *Sinnhineinlegen*) — создание знаков или, точнее, создание предметов/фигур как знаков, что всегда предполагает метафорическую фигурацию. Таким образом, «ничего не понимаемо, но лишь обозначимо и искажаемо»¹⁹. Любое обозначение, осуществляемое целенаправленно (а это всегда происходит в процедуре смыслообозначения), содержит в себе, как считает Ницше, стремление уравнивать причину и след-

вне и как таковое несет с собой явное насилие над объектом обозначения, ибо «всякий раз, когда нечто делается целенаправленно, результатом этого действия будет фундаментальное отличие от предполагаемого эффекта»²⁰.

В этом толковании можно усмотреть определенное сходство с традиционными метафизическими представлениями, встречающимися, например, у Канта или Гегеля, для которых трансформация объекта перцепции связана с воздействием особых когнитивных структур или самого механизма рефлексии. «В случае с Ницше, — отмечает Деррида, — мы имеем дело, по сути, с тем же, что и в случае с Гегелем — с метафизикой абсолютной субъективности. Однако беспредельная и безусловная субъективность у Ницше принадлежит не тому, что *знает об этом* (курсив Деррида. — Е.Г.), т.е. не разуму; это абсолютная субъективность тела, его импульсов и аффектов; это абсолютная субъективность воли к власти»²¹. История современной метафизики, определяющая сущность человека через представление о рациональном животном (*animale rationale*), понимает эту сущность, по Деррида, двумя различными способами, через две симметричные стороны безусловной субъективности — рациональности как разума и анимальности как тела, тогда как Ницше стремится к объединению этих представлений в некотором семантическом треугольнике — треугольнике разума/души/жизни (*Geist/Seele/Leben*)²².

Такое объединение, будучи, бесспорно, новым словом в западной философии, позволяет Ницше избежать некоторых традиционных тупиков и противоречий логоцентристской ментальности, в частности, тех из них, которые касаются проблем генезиса и функционирования значения. Представление о значении, господствовавшее на протяжении веков в западной философии (и, по сути, остающееся таковым и сейчас), заключается в том, что значение есть некоторая объективная (как реально существующая) или объективированная (как навязываемая познанию) структура Бытия, становящаяся затем феноменом человеческого существования или фактом знания. «Значение присутствует для индивида в жизни мира в форме настоящего»²³ и становится той основой, по поводу которой (или ради создания которой) разворачивается весь дискурс западной культуры: «дискурс есть манифестация значения»²⁴. Даже если учитывать точку зрения тех, кто, как феноменологи или постструктуралисты, настаивают на вторичном, «вслед-за-бытийственном» характере значения, все же и для них значение сохраняет принци-

пиальный для метафизики статус объекта, того, что может быть познано (познаваемо), что может быть освещено когнитивным светом разума (не говоря уже о том, что разум признается основной инстанцией смыслообозначения). В небольшом фрагменте «Как «истинный мир» стал басней»²⁵ Ницше анализирует то, что он называет «историей одного заблуждения» и что имеет, как кажется, непосредственное отношение к эволюции представления о значении в метафизической философии. В этом фрагменте Ницше обращается к метафоре Солнца/Разума, освещающего «истинный мир» человеческого существования. Независимо от перипетий разума на путях познания, он (Разум) по-прежнему остается светом этого мира, освещающим (пусть даже как «старое солнце» или «серое утро») этот мир и тем самым осмысливающим его или, по крайней мере, внушающим веру в существование мира. Однако это представление, как и любая метафора, оказывается, согласно Ницше, обманчивым: интересно проследить, что случается, например, со светом Разума в «светлый день... в полдень... в мгновение самой короткой тени»²⁶. В момент максимальной освещенности происходит (или должна произойти) парадоксальная трансформация света, «конец самого долгого заблуждения, кульминационный пункт человечества» — упразднение истинного мира²⁷, как если бы полный свет вдруг сменился абсолютной тьмой, как если бы эта вспышка света вызвала ослепление, лишшающее способности видеть.

«Мы упразднили истинный мир, — какой же мир остался? Быть может, кажущийся?... Но нет! *Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!*»²⁸ (курсив Ницше. — Е.Г.) Что же, все-таки, осталось и осталось ли? Что начинается после конца Разума/мира/света? Ответ Ницше известен: «*INCIPIT ZARATUSTRA (НАЧИНАЕТСЯ ЗАРАТУСТРА)*» (выделено Ницше. — Е.Г.)²⁹. Общеизвестна и та значимость, которую имел для творчества Ницше образ Заратустры: с этим образом, отмечает Ницше в письме к Ф. Овербеку от 6 декабря 1883 г., «я открыл мой «Новый свет», о котором еще не знал никто...»³⁰. Однако открытие этого Нового мира сопряжено с освобождением от мира старого, независимо от того, как понимается этот мир — как мир истинный или как мир кажущийся. Процедура освобождения представляется Ницше-Заратустре достаточно радикальной — как вспышка света, ослепляющая смотрящего, как огонь, пожирающий то, на что был направлен его взгляд. Метафора огня имеет у Ницше важную смысловую нагрузку: при помощи этой

метафоры, как показывает Деррида, возможна дистинкция между двумя типами людей, один из которых представляет собой обычного человека, другой — превосходящего человека, Заратустру. «Первый оставляется на свое страдание. Последний, — а он не является последним человеком — встает и покидает сцену, не оборачиваясь на то, что он оставляет за своей спиной. Он сжигает свой текст и стирает свои следы»³¹. Заратустра, «человек сжигающий», «человек-пламя», превосходит человека толпы этой своей способностью к горению.

Метафора огня становится постоянной у Ницше-Заратустры, который хотел бы «гореть малым огнем на высоких мачтах; хотя малым огнем, но большим утешением для севших на мель корабельщиков и потерпевших кораблекрушение!»³² Ассоциацию огня вызывают у Заратустры и те люди, которым несет он новые свои скрижали: «И скоро будут они стоять, подобно сухой степной траве... томимые скорее *жаждой огня* (курсив Ницше. — *Е.Г.*), чем воды. О благословенный час молнии! О тайна перед полуднем! — в блуждающие огни некогда я превращу их и в правозвестников огненными языками: он приближается, он близок, великий полдень!»³³ И в этих же людях сомневается Ницше-Заратустра и потому хочет воспламенить их: «Для этих людей сегодняшнего дня не хочу я быть *светом* (курсив Ницше. — *Е.Г.*), ни называться им. Их — хочу я ослепить: молния мудрости моей! выжги им глаза!»³⁴

Что является источником огня? Этим вопросом Деррида задается в другом своем тексте — «О разуме»: «Является ли разум тем, что поджигает? Да, ибо духовность, разум есть огонь, пламя, горение, сожжение, бушующий пожар... точнее будет сказать, что разум есть одновременно то, что поджигает, и то, что сгорает само; это — одновременность в одном, что можно перевести как «разум-в-огне» («*der Geist ist Flamme*»)»³⁵. Следующий, закономерно возникающий вопрос: «Что сгорает здесь?» Ответ Деррида: «То, что сгорает, есть Бытие-вовне-себя (*das Ausser-sich*), Бытие, которое, сгорая, освещает и излучает сияние; огонь горящего Бытия (так же или тем не менее) может пожирать и потреблять все, пожирать бесконечно и без всякого исключения, сжигая даже белые кости останков (*in das Weisse der Asche verschlingen kann*)»³⁶. Еще один вопрос: «Где бушует пожар?» получает не менее исчерпывающий ответ Деррида: «Огонь разума полыхает в вереске нашего языка»³⁷.

Здесь может возникнуть вопрос, обращенный на этот раз к интерпретатору: почему на вопросы, поставленные Ницше (или в контексте Ницше), даются ответы не самого Ницше, а Деррида? Это недоумение возрастает еще более, если заметить, что вышеприведенные мысли-ответы Деррида предлагаются им по поводу вовсе не Ницше, а Хайдеггера. Может быть, ситуация немного прояснится с еще одной цитатой Деррида: «Тот способ, которым существует горящий, поджигающий и сгорающий разум, есть, по сути, механизм функционирования письменности. Огонь письменности. Это не случайно. Огонь не приходит после, огонь пишет, пишет самого себя, прямо в процессе сгорания»³⁸. Выход на исходную для ранней деконструкции позицию письменности, который происходит в данном высказывании Деррида, имеет своим основанием метафору огня-письменности, как будто уравнивающую позиции Ницше и Хайдеггера, причем не только между собой, но и с деконструкцией. Это, конечно, не совсем так (точнее, вовсе не так), но само совпадение метафорической основы достаточно показательно и дает основания для сопоставления текстов указанных авторов. Оно свидетельствует, что те культурные феномены, которые стали объектом анализа деконструкции, уже довольно давно (а, может быть, и всегда) попадали в поле зрения философской рефлексии (причем в самых различных ее вариантах) и находили сходные интерпретации отнюдь не из-за близости философских ориентаций, а потому, что сами эти феномены оказывались достаточно могущественными для того, чтобы диктовать свою волю, определяя совпадение толкований вплоть до метафор.

В небольшом отрывке «О чтении и письме» Ницше-Заратустра говорит: «Из всего написанного я люблю только то, что пишется кровью... Убивают не гневом, а смехом. Вставайте, помогите мне убить дух тяжести. Я научился ходить; с тех пор я позволяю себе бегать. Я научился летать; с тех пор я не жду толчка, чтобы сдвинуться с места. Теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне!»³⁹ И немного дальше он ставит вопрос: «Разве не должны существовать вещи, *над* (курсив Ницше. — *Е.Г.*) которыми можно было бы танцевать?»⁴⁰ Этот вопрос, бесспорно, риторичен, ибо в концепции Ницше он может иметь только положительный ответ. Все в этом мире, вся жизнь человеческая, достойна лишь танца: «Я в танце несусь за тобою (жизнью. — *Е.Г.*), я с ритмом твоим неизменно один. Где же ты? Протяни же руку! Ну, хоть

палец один!»⁴¹ Но напрасны призывы Заратустры, в одиночестве обречен он преодолевать дух тяжести, мешающий взлететь в легком танце жизни. «Тяжелой кажется нам земля и жизнь: так хочет дух тяжести!... Почти с колыбели дают нам уже в наследство тяжелые слова и тяжелые ценности... А мы — мы доверчиво тащим, что дают нам в приданое, на грубых плечах по суровым горам! И если мы обливаемся потом, нам говорят: «Да, жизнь тяжело нести!» Но только человеку тяжело нести себя...: слишком много чужих тяжелых слов и ценностей навьючивает он на себя»⁴². Поклажа, с которой пускается человек в тяжкие странствия своей жизни, предуготована и навязана ему разумом, определена мудростью и мудростью философов; именно этой поклажей хочет пожертвовать и жертвует огню усталый странник — Заратустра.

Итак, сжечь, чтобы танцевать? Да, но не только, или, точнее, сжечь не однажды, а сжигать постоянно, ибо великий обманщик — разум — норовит восстановить все сгоревшее, и восстановить с избытком. Но даже если представить себе этот огонь, как неугасимое пламя человеческого бунта против всеислия разума, такое представление тоже, вероятно, будет неполным. Прежде всего, потому, что разум здесь не только не горит, но и не сгорает — ибо разум, по словам Деррида, содержит в себе одновременно все необходимое для процесса горения, будучи «горящим, поджигающим и сгорающим». Кроме того, в пламени разума рождается новая мудрость («новые, наполовину исписанные скрижали» Заратустры), которая жертвуется новому (точнее, никогда не угасавшему) огню и так до бесконечности. И, наконец, не один лишь разум участвует в этом танце огня, — «ведь душа танцора — в цыпочках его!»⁴³ и человек един в своем семантическом треугольнике — единстве разума/души/жизни. То, что положено в этом танце, например, душе, несколько отличается от задачи разума, хотя и разум и душа принимают (или должны принимать) самое активное участие в танце жизни (или в танце с жизнью): «О душа моя, теперь я дал тебе всё и даже последнее свое, и руки мои опустели для тебя: *в том, что я велел тебе петь* (курсив Ницше — Е.Г.), был последний мой дар!... пой мне, пой душа моя!»⁴⁴ Танец захватывает всего человека, так что добродетель моя — добродетель танцора... и... в том альфа и омега моя, что все тяжелое стало легким, всякий дух — птицею, всякое тело — танцором»⁴⁵.

Еще одна мысль Деррида представляется здесь важной для уточнения ницшеанского представления о танце-огне жизни человеческой. В уже приводившейся цитате Деррида говорит об огне, полыхающем в вереске языка (см. сноску 37); это высказывание помогает понять, скажем, такое восклицание Ницше: «Как приятна всякая речь и всякая ложь звуков! Благодаря звукам танцует наша любовь на пестрых радугах»⁴⁶. «Для меня — как существовало бы что-нибудь вне меня? Нет ничего вне нас! Но это забываем мы при всяком звуке и как отраднo, что мы забываем! Имена и звуки не затем ли даны, чтобы человек освежался вещами? Говорить — это прекрасное безумие: говоря, танцует человек над всеми вещами»⁴⁷. Возможность этого словесного танца определяется тем, что словами создает человек окружающий его мир, в словах воплощает он свои представления о неведомом ему Бытии, в слова облекает он само существование в иллюзорном мире истин. Однако словесный танец приятен, хотя и обманчив, как всякая ложь звуков: «Как приятно, что есть слова и звуки: не есть ли слова и звуки радуга и призрачные мосты, перекинутые через все, что разъединяет навеки?»⁴⁸ И если, говоря о себе пишущем, Ницше восклицает: «Теперь Бог танцует во мне!» (см. сноску 39), то о себе говорящем высказывается он несколько иначе: «Меня освежает... болтовня: там, где болтают, мир уже простирается передо мною, как сад»⁴⁹.

Ложь словесного танца создает призрачную иллюзию мира; это тот созидающий танец Разума/Логоса, который творит человеческий мир как мир воображаемого присутствия при Бытии... Правда, этот танец создает лишь химеры существования, он обманчив и фантазмагоричен: «Только в пляске умею я говорить символами о самых высоких вещах — теперь остался мой самый высокий символ неизреченным в моих телодвижениях. Неизреченной и неразрешенной осталась во мне высшая надежда!»⁵⁰; тем не менее, такой танец создает, пусть даже иллюзии. Танец же письменности не столь однозначен, он амбивалентен и сочетает в себе элементы как созидания, так и разрушения. Превалирует здесь, все же, разрушение, так что танец письменности остается по преимуществу танцем декаданса, деструкции, и в этом смысле — истинным огнем, уничтожающим этот мир. Танец письменности разрушает сад мира, созданный словом, разрушает, несмотря на то, что он явно причастен к созданию этого мира: «Разбейте, разбейте, вы, познающие, старые скрижали!»⁵¹, но новые скрижали, они еще только наполо-

вину написаны и как же иначе писать их, кроме как разрушением того, что было написано об этом мире раньше? Как не может пламя созидать нечто, так и не может оно и писать о чем-то, оставляя следы на бумаге; это не значит, однако, что огонь-письмо танца жизни не существует. Напротив, попадая в пламя этого танца, превращается в ничто все, расценивавшееся в человеческом мире как нечто; только этот вечно бушующий огонь остается всегда существующим в своем не-существовании. Итак, «он будет танцевать, — делает Деррида свой вывод о Заратустре, — нет никакого сомнения, что посредством этого танца Ницше призывает забыть Бытие»⁵².

Идея забвения Бытия выражена в другом тексте Деррида («Эдмонд Жабэ и вопрос книги») фразой, из которой, как кажется, можно, наконец, понять, что же имел в виду Ницше, говоря о письменности как о танце с ручкой в руке: «Юмор и игры, смех и танцы, песни, любовь и безумие — все это представляет собой грациозное кружение вокруг дискурса, кружение, которое похоже на ветер существования»⁵³, кружение, которое, как ветер, рушит и сдувает псевдо-гранит Бытия.

примечания

1 Nietzsche F. *The Twilight of Idols*. New York: Russel & Russel, 1964, p. 59.

2 Derrida J. «Force et signification», p. 29.

3 Nietzsche F. *The Twilight of Idols*, p. 59.

4 Derrida J. Force et signification, p. 29.

5 Цит. по: Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. Соч., т. 2, с. 141.

6 Там же, с. 6.

7 Там же, с. 143.

8 Derrida J. «Force et signification», p. 49.

9 Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*, с. 143.

10 Derrida J. «Force et signification», p. 49.

11 Spivak G.C. Translator's Preface. In Derrida J. *Of Grammatology*, p. L.

12 Derrida J. «Qual quelle», *Marges de la philosophie*, p. 362-363.

13 Derrida J. *Spurs. Nietzsche's Styles*. Chicago, 1979, pp. 31-32.

14 Ibid., p. 48.

15 Nietzsche F. *The Genealogy of Morals*, N.Y., 1979, p. 374.

16 Ibid., pp. 374-375.

17 Nietzsche F. *Will to Power*. N.Y., 1968, p. 227.

18 Derrida J. «Différance», p. 149.

19 Nietzsche F. *Will to Power*, p. 301.

20 Ibid., p. 351.

21 Derrida J. *On Spirit*. Chicago, 1989, p. 73.

22 Ibid., pp. 73-74.

23 Derrida J. *La Voix et le phénomène*, p. 40.

24 Derrida J. «De l'économie restreinte à l'économie générale», *L'écriture et la différence*, p. 384.

25 Ницше Ф. *Сумерки идолов, или Как философствуют молотом*. Соч., т. 2, с. 572.

26 Там же.

27 Там же.

28 Там же.

29 Там же.

30 Ницше Ф. Сочинения, т. 2, с. 770.

31 Derrida J. *The Ends of Man*. In: *The End of Philosophy*. Cambridge, 1987, p. 152.

32 Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*, с. 140.

33 Там же, с. 137.

34 Там же, с. 209.

35 Derrida J. *On Spirit*, p. 87.

36 Ibid., p. 98.

37 Ibid., p. 99.

38 Ibid., p. 104.

39 Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*, с. 30.

40 Там же, с. 142.

41 Там же, с. 164.

- 42 Там же, с. 139.
- 43 Там же, с. 163.
- 44 Там же.
- 45 Там же, с. 168.
- 46 Там же, с. 158.
- 47 Там же.
- 48 Там же.
- 49 Там же.
- 50 Там же, с. 80.
- 51 Там же, с. 144.
- 52 Derrida J. «The Ends of Man», p. 162.
- 53 Derrida J. «Edmond Jabès et la question du livre», *L'écriture et la différence*, p. 99.

ПРЕЗЕНТАЦИЯ ВРЕМЕНИ

(«DONNER LE TEMPS»)

Полное название этой книги Деррида — «Презентация времени: 1. Фальшивые деньги»; издана во Франции в 1991 году, переведена и издана в США в 1992 году издательством Чикагского университета (переводчица Пегги Камюф, известная своими работами о Деррида, в частности, антологией «Derrida Reader», а также переводами). Название работы на французском языке звучит как «Donner le temps. I. La Fausse monnaie», на английском — «Given Time: I. Counterfeit Money». В избранном здесь русском варианте сохранено указание на время, как главный объект анализа, но акцент сделан на процедурный аспект манипулирования временем, а именно на его презентацию (впоследствии будет предпринята попытка прояснить причины такого смещения акцентов), особенно сравнительно с английским переводом. Пока следует заметить лишь, что предлагаемый русский вариант заглавия ближе к оригиналу, чем английский перевод, хотя также не вполне отражает французское название книги.

Как явствует из названия, речь в данной книге идет о времени, анализируемом в различных контекстах — дара, экономики, присутствия и других. Деррида отмечает во вступлении к книге, что она является продолжением его предшествующих исследований: он ссылается здесь, в частности, на свои лекции, прочитанные в 1977-1978 годах во Франции и Америке¹. Однако то, что в английском языке называется background этого текста, намного более обширно, вот почему представляется целесообразным начать эту главу анализом концепции времени в деконструкции. Категория времени имеет принципиальное значение для метафизики присутствия, или западного стиля философствования, деконструкцией которого занимается Деррида. Метафизика присутствия основывается на двух тезисах, которые полагаются совпадающими в ней: тезисе о привилегированном положении настоящего момента времени и тезисе о привилегированном положении сознания относительно мира как той инстанции, которая обеспечивает присутствие мира и самого сознания в мире. Наиболее последовательное изложение и деконструкция данных тезисов представлены в ранней статье Деррида

«Ousia et Grammé» («Marges de la philosophie», 1972). Эта работа посвящена анализу примечания из хайдеггеровского «Бытия и времени», и основной аргумент Деррида состоит в том, что хайдеггеровская концепция времени сохранила в себе основные противоречия философской трактовки времени в западной философии, заложенные (точнее, зафиксированные) еще Аристотелем.

Аристотель стремился ответить на два вопроса: принадлежит ли время бытию, т.е., бытийствует ли время и какова природа времени. Оба вопроса не имеют единообразных ответов и представляют собой неразрешимые апории: то, что бытийствует, — есть и, значит, не может не быть; время, которое течет, — изменяется, и, следовательно, должно представлять собой невозможное сочетание бытия и небытия. В этом контексте ответ элеатов, изгнавших из своей картины мира любое изменение, а значит и время, вполне логичен. Вопрос о природе времени толкуется Аристотелем как вопрос о том, из чего складывается время; его ответ известен: время состоит из моментов сейчас (*nun*)².

Проблема здесь, однако, в том, что момент можно определить двумя взаимоисключающими путями: момент есть одновременно то, чего уже нет, и то, что еще не наступило («мгновение ока» как говорит Деррида в «Голосе и феномене»³). Если то, что понимается как время, признается существующим, то времени нет; если же это действительно время, то оно не может существовать. Попытка преодолеть это противоречие реализуется, как отмечает Деррида, достаточно любопытным способом: соединением данной апории с другим парадоксом — парадоксом пространства, что приводит в конечном итоге к пространственно-временной интерпретации мира как последовательности во времени и одновременности в пространстве. Последовательность и одновременность — понятия взаимоисключающие, но необходимые, если ставится цель обоснования модусов существования мира.

Пространственно-временные парадоксы, как отмечается в «Ousia et Grammé» разрешались в греческой философии посредством понятия «ама», «маленького ключа»⁴, по выражению Деррида, который был призван открыть и закрыть историю метафизики. «Ама» по-гречески означает «вместе» и «в одно и то же время»; метафизика должна этим понятием совместить последовательность времени и одновременность пространства, как бинарную оппозицию и одновременно условие для появления Бытия. В западной культуре это совмещение получило образное выражение круглого циферб-

блата часов, в котором присутствуют уже все моменты времени, вообще, круга как символа вечного возвращения (здесь можно сослаться на вечное возвращение одного и того же как метафору времени у Ницше).

То, что должно реализоваться в этом совмещении, Деррида определяет еще как совпадение двух типов синтеза — имманентного синтеза пространства/времени, осуществляемого в сознании, и трансцендентального синтеза как производства реального пространства и времени мира. Возможность подобного совпадения определяется вторым тезисом западной метафизики, который был упомянут выше — о привилегированном положении сознания, как той инстанции, которая обеспечивает присутствие мира и присутствие самого сознания в мире. В наиболее полной и последовательной форме этот тезис был выражен Гегелем в его концептуальной развертке мира из активности Разума/трансцендентального сознания. Сознание полагается той инстанцией, которая способна достичь абсолютного знания, как совпадения того, что есть, с тем, что известно, т.е., трансцендентного бытия с имманентным познанием. Применительно ко времени это должно означать, что сознание способно синтезировать моменты времени во временную последовательность, воспринимать эти моменты, как картинки/кадры бытия и реконструировать последовательность течения времени, как своеобразный фильм о жизни мира, проецируемый на экран сознания. Этой проекцией и должно достигаться совпадение имманентного и трансцендентального синтеза времени.

Однако подобное совпадение представляется совершенно невозможным в случае синтеза времени. Имманентный синтез времени не может совпадать с трансцендентальным синтезом времени потому, что трансцендентное время не может быть синтезировано, оно существует во всех своих моментах одновременно, что и было, кстати, отражено в образе циферблата часов. Моменты времени не синтезируются в пространстве мира (здесь будет уместным напомнить об апориях элеатов, согласно которым движение оказывалось невозможным из-за нереализуемости подобного синтеза), время мира не разворачивается; если оно и признается, то полагается существующим вечно. Разворачивающееся время присутствует только в сознании живущего и осознающего свое временное существование индивида. Синтез времени поэтому может быть только имманентным конструированием времени, не способным иметь коррелята в жизни мира, в Бытии.

Итак, совпадение имманентного и трансцендентального синтеза в случае со временем оказывается невозможным, ибо время не разворачивается в структурах Бытия, а следовательно, не существует. Логически возможны два варианта выхода из этой ситуации: продолжать настаивать на возможности трансцендентального синтеза времени за счет включения Бытия в структуры сознания (наиболее радикальным здесь представляется гегелевское синтезирование мира в концептуальных процедурах Разума), хотя это будет всего лишь подстановкой имманентного синтеза на место трансцендентного, либо признать действительно имеющим место только имманентный синтез времени, оставив открытым вопрос о времени Бытия. Для Деррида совершенно очевидно, что второй вариант совершенно неприемлем для западной метафизики, ибо требует не просто пересмотра ее категориальных схем, основанных на пространственно-временной метрике Бытия, но оставляет за границами философского анализа Бытие как таковое.

Деррида, что вовсе не удивительно, избирает как раз этот вариант, следование которому должно вести к деконструкции метафизики присутствия. Нужно, однако, четко осознавать, что означает этот жест деконструкции — сознательное отстранение мира человеческого существования как бытования в горизонтах времени от вневременного существования мира Бытия. Этот жест может показаться сходным с хайдеггерской идеей временности человеческого существования. Хайдеггер говорил о *Dasein* как о бытии, наиболее важной отличительной характеристикой которого является временность его существования, а также о трех модусах времени — бытии-в-мире, бытии-при-внутримировом-сущем и бытии-всегда-уже-впереди-себя-в-качестве-бытия-при-внутри-мировом-сущем. Можно предположить, что с позиций деконструкции эта трактовка времени является недостаточно радикальной — время должно быть признано не просто существенной характеристикой человеческого бытования, но присущей только ему, только *Dasein*. Подобная радикализация необходимо ведет к пересмотру модусов времени в их хайдеггерской интерпретации (ибо бытие в мире, равно как и бытие при внутримировом сущем, и даже бытие всегда уже впереди себя в качестве бытия при внутримировом сущем, оказывается недоступным человеку). Но тогда должна быть пересмотрена и основная идея хайдеггерской феноменологии, по крайней мере в той ее трактовке, которая содержится в «Бытии и времени» — что *Dasein* есть

единственная форма Бытия, посредством которой оно способно говорить о себе. В результате подобной радикализации *Dasein* должно утратить контакт с Бытием.

Утрата такого контакта ведет к дуализму, как признанию независимого существования Бытия и мира человеческого существования, а также к наиболее последовательной версии трансцендентального идеализма, очищенной от всех следов имманентности мира Бытия. Это очищение определяется еще, как редукция мира к познающему сознанию, или к сознанию вообще. Подобный редукционизм считается необходимой чертой всякого трансцендентального идеализма. Наиболее влиятельные и известные формы трансцендентального идеализма всегда, однако, стремились сохранить каким-то образом контакт с Бытием, ибо признание такого контакта позволяет ответить на вопрос об источнике или референции содержания трансцендирующего сознания. Для Канта, например, таким источником были «вещи в себе», для Гуссерля — доязыковой слой первичной интуиции мира, существующий в рамках сознания, для позднего Хайдеггера — язык как голос Бытия.

Практически с самого начала своего философского анализа Деррида отказывается от попыток поиска контакта имманентного сознания с трансцендентным миром Бытия. Это очевидно уже в первой опубликованной работе Деррида — предисловии в гуссерлевскому «Происхождению геометрии». Деррида фиксирует здесь внутреннее противоречие концепции происхождения геометрии Гуссерля, как невозможность выведения идеальных объектов геометрии из актов перцепции и, следовательно, их независимость от *Lebenswelt* («живущего присутствия»). Идеальные объекты геометрии представляют собой продукты чистого сознания, а не сознания по поводу объекта, и в этом смысле репрезентируют нозматическое содержание сознания, вневременную, чистую идеальность. Каждый конкретный акт восприятия геометрического объекта есть, однако, нозитический акт и помещен в конкретный отрезок времени. Поэтико-нозматический анализ, который разворачивает по отношению к геометрическим объектам Гуссерль, содержит в себе, следовательно, старинную дилемму вульгарной концепции времени (как определяет Деррида попытки навязать миру Бытия человеческого представление о времени): дискретность/непрерывность, конечность временных отрезков/вечность времени как такового.

Гуссерль стремится устранить эту апорию при помощи понятия горизонта времени, в котором сливаются все пунк-

туации времени, длящихся лишь мгновение, где совпадают все моменты времени. Однако везде, где Гуссерль усматривает слияние моментов времени в темпоральный горизонт континуума, Деррида, напротив, видит несовпадение, различие, различение, которое предполагается возможным в двух смыслах: как возможность не мгновенных, а длящихся моментов, отсроченных во времени и отложенных в пространстве, и как не совпадение моментов времени в некоем кумулятивном горизонте, а замену одного момента другим, т.е. как наличие в каждый конкретный момент некоторой единственной проекции объекта (геометрии, в данном случае), сменяющейся новой проекцией, но не исчезающей без следа. Такое представление позволяет идентифицировать моменты времени, как несущие в себе тождественное (точнее, сходное) содержание и тем самым поддерживать единство мира, в котором это время полагается существующим.

Подобная идентификация невозможна на концептуальной почве эмпиризма, который ограничивает себя перцепцией, не несущей в себе нормативного начала и потому неспособной отразить историзм человеческого сознания и существования в мире. Вообще любое приближение к эмпиризму несет в себе опасность утраты историзма, а значит, времени, — поскольку нет идеального представления о норме, то нет и возможности проследить отклонение от нормы, изменение, историю. Кстати, именно это уклонение в эмпиризм, которое допускал Кант в своем трансцендентальном синтезе апперцепции, расценивается Гуссерлем, как источник анти-историзма Канта. Решение Гуссерля известно — он отказывается от попыток контакта с Бытием, внеположенным по отношению к сознанию, но вводит Бытие в структуры сознания, в качестве некоторого языкового слоя смыслов, детерминирующих перцепции. Это решение рассматривается в другой работе Деррида — «Голосе и феномене» — где он анализирует концепцию так называемого само-присутствия трансцендентального субъекта в Бытии посредством признания уже упомянутого языкового слоя смыслов. Деррида демонстрирует, что даже если признать возможность существования такого бытийственного слоя в структурах сознания, он оказывается либо неизвлекаемым из глубин сознания, либо некоммуницируемым, что в одинаковой степени свидетельствует о его несуществовании⁵.

То, что на основании подобного анализа делает Деррида, может показаться своеобразным паллиативом, решением, учитывающим слабости других разновидностей трансценден-

тального идеализма, в частности, Канта и Гуссерля. Деррида вводит в свою концепцию мотивы, оставленные Гуссерлем за бортом его рассмотрения трансцендентальной активности сознания (под предлогом их близости к неудавшемуся проекту Канта), но освобождает их от эмпиризма посредством их реинтерпретации как результатов активности трансцендентального означающего, *différance*. Речь у Деррида идет уже не о мире за пределами сознания, мире, который действительно невозможно включить *post factum* в трансцендентальный синтез, но о сознании, выведенном в мир, который сам по себе представляет результат деятельности трансцендентального означающего, игры смыслоозначения. Это представление выгодно отличается и от гегелевского монизма, в котором трансцендентальная активность сознания признается ответственной за создание Бытия как такового: дуализм Деррида оставляет Бытие за пределами трансцендентального синтеза и обращает исследователя к рассмотрению только лишь мира человеческого существования, мира *différance*.

Этот мир априорен, ибо содержит в себе априорные предпосылки для опознавания или идентификации его объектов, и в этом смысле интересубъективен, или трансцендентен по отношению к каждому индивидуальному сознанию (Деррида говорит в «Презентации времени» об априорности как необходимости⁶. Однако в отличие от кантовского априори, внеположенного по отношению к миру, в котором это априори полагалось действующим (категории рассудка и разума в мире перцепции), априори Деррида имманентно этому трансцендентному миру, и не константно, а изменчиво, т.е. исторично. Трансцендентализм Деррида коренится в исторически-изменчивых системах означающих. Если кантовский трансцендентализм может быть оправдан, в конечном счете, только признанием в качестве источника вневременных категорий Бога, ибо категории сами по себе не связаны с этим миром, то Деррида не нуждается в понятии Бога ибо источник его мира расположен в самом же мире — это смыслоозначение, *différance*.

Что это за источник? Ответ на этот вопрос имеет первостепенное значение для характеристики имманентного синтеза времени. Уже Гуссерль указал на агента временного синтеза, который приобрел главенствующее значение в деконструкции — на знак. Трансцендентальная функция знака в синтезе времени заключается в том, что только знак позволяет удерживать дискретные моменты и объединять их

в ход времени. Но признание Гуссерлем исходной интуиции как того, посредством чего *Lebenswelt* заявляет о себе, противоречит трансцендентальной функции знака, ибо тогда и интуиция, и знак оказываются, по сути, предназначенными для одного и того же (что логически невозможно, ибо механизм действия интуиции — презентация, а знака — репрезентация).

В мире *différance* сочетаются никогда ранее успешно не коррелировавшие характеристики имманентного знания и трансцендентного бытования — означения как способа деятельности любого индивида, не зависящего, однако, от конкретного индивида и, следовательно, в конечном счете, трансцендентного ему. Синтез времени рассматривается Деррида, как реализующийся в рамках одного и того же мира, одновременно и имманентного, и трансцендентного субъекту, средствами одинаково имманентными и трансцендентальными для данного субъекта. Таким образом достигается совпадение имманентного и трансцендентального синтеза времени.

Это совпадение можно проиллюстрировать еще с позиций его сопоставления с онтико-онтологическим различием Хайдеггера, которое представляет собой различие между *Sein* и *Seiendes* (т.е. Бытием как таковым и его конкретными проявлениями). Деррида в «*Différance*» указывал на это различие, как на прообраз мира *différance*, и обращал особое внимание на ускользящий, неуловимый характер этого различия, на его небытийственность, неприсутственность. Мир *différance* и есть этот трансцендентальный синтез появления и исчезновения, отличающийся от Бытия не пространственно (здесь) и не временно (сейчас), а одновременно двумя этими характеристиками — пространственно-временной отстраненностью/отсроченностью, и небытийственностью как бытованием еще/уже не здесь и не сейчас, или не только здесь и сейчас.

Описание этого исчезающего существования Деррида осуществляет посредством понятия «след» или «знак», который трансцендирует мгновенный акт сознания и продляет время посредством реализации индикативной функции, в которой он выходит за свои собственные пределы. След обеспечивает возможность повторения, повторяемость же является условием идентификации содержания актов сознания. След не может быть ни вещью, ни содержанием сознания, ибо тогда он сам нуждается в идентификации. След должен, оставаясь собой, одновременно отличаться от самого себя. Таким сле-

дом является лингвистический знак, который значим не сам по себе, а только референциально, относительно другого знака, который он обозначает и замещает, т.е. является его субститутутом. В этой способности следа замещать предшествующие следы-знаки и скрывается возможность одновременно и имманентного и трансцендентального синтеза времени: моменты сейчас, слагаясь в линию времени, не представляют собой нескончаемую мультипликацию, ибо не просто сменяют, а субституируют друг друга. След повторяющийся есть не след повторяемый, а след замещающий. Неидентичность, и одновременно заменяемость следа позволяет представить время, как взаимообусловленность и взаимозависимость моментов «сейчас», что ведет в конечном итоге к такой концепции времени, когда время действительно течет, но сохраняет при этом свою последовательность и не требует пространственной мультипликации.

Вечно ускользящий след парадоксальным образом оказывается вечным компонентом мира *différance*, ибо он старше всего в этом мире и останется столь долго, сколь этот мир просуществует. След появляется раньше всего в мире человеческого существования, но, опять парадоксальным образом, никогда раньше себя самого, а значит, и не появляется никогда; еще и в этом смысле след вечен. Вечность следа анализируется Деррида в «Голосе и феномене» на примере гуссерлевской дифференциации экспрессивных и индикативных знаков. Деррида показывает, что экспрессивные знаки, т.е. такие, в которых значение выражается как бы в первый раз и которые поэтому не должны быть следом уже когда-то бывшего и известного, невозможны — любой знак всегда уже уловлен в индикацию и в этом смысле всегда след⁷. Игра следов-знаков порождает и удерживает значение как раз по той причине, что никакие другие источники означения не оказываются возможными. Смыслозначение осуществляется в репрезентативной структуре знаковых субституций мира *différance*. И эта же структура является синтезатором времени этого мира, выступая как индикатор сходства в моментах времени.

Основную идею времени у Деррида можно выразить еще и следующим образом: все в человеческом мире случается в рамках культурных горизонтов этого мира — горизонтов сигнификации. Перцепция, не медитируемая знаками, невозможна, что ясно показала неудача Мориса Мерло-Понти, который абсолютизировал одну из двух линий гуссерлевского анализа — долингвистического слоя смыслов, но не смог

произвести, по сути, ничего превосходящего тот вариант реализма, который сам Гуссерль считал наивным.

Время есть имя, которое присваивается повторению/замещению моментов сейчас, как откладывающе/смещающей игре *différance*; движение времени ощущается в игре означающих (или выражается в них, или зависит от них). Хайдеггер предлагает вести отсчет времени по степени скуки, которая сопровождает его течение. Для Деррида экспериментальным коррелятом времени являются те значения, которые пронизывают его. Жизнь имеет смысл и временной ритм лишь в зависимости от работы смыслозначения, которая сопровождает ее, точнее, является ею.

* * *

Эпиграфом к «Презентации времени» является фраза из письма французской аристократки мадам де Майтенон, фаворитки Людовика XIV, ее приятельнице мадам де Бриён: «Король отнимает все мое время; все, что остается, я посвящаю Сент-Киру, которому я бы хотела отдавать все (время)»⁸. Сент-Кир — это основанное мадам де Майтенон заведение для обедневших девиц благородного происхождения, в которое она действительно удалилась после смерти короля. Деррида замечает⁹, что, на первый взгляд, в этой фразе нет ничего примечательного и весь последующий анализ, в немалой степени посвященный этому незамысловатому высказыванию, может показаться искусственным. Да, она не хотела сказать всего того, что выводит Деррида из ее короткого признания, но она не могла не сказать этого (выражение «*et si*», используемое здесь Деррида, делает это двойное толкование возможным).

Деррида начинает свой анализ фразой Лакана о том, что любовь дает то, чем она сама не обладает, чего у нее нет¹⁰. Деррида оставляет в стороне вопрос, любила ли мадам короля; для его анализа достаточно, что она любила Сент-Кир, которому и хотела бы отдавать все то, чего у нее не было — время (и что она на самом деле и отдавала, как явствует из письма). Итак, мадам отдает своему любимому детищу то, чем не располагает, что поэтому и не существует вовсе — время. Можем ли мы сказать, спрашивает Деррида, что время как таковое некоторым скрытым образом связано со смертью короля?¹¹ Для искушенного читателя здесь со-

вершенно очевидно вырисовывается связь с тем фрагментом из «*Différance*», где Деррида ведет речь о букве А, первой букве алфавита, и одновременно его неслышимой альтерации в слове *différance*, которая своей формой похожа на надгробие на могиле короля, короля-Солнца западной цивилизации, Разума. Кстати, эта глава книги называется «Смерть короля».

Итак, мадам хочет отдавать то, чем она не обладает — время, она хочет дарить свое несуществующее время тому, что кажется самым главным в ее жизни. Какова же связь между этим желанием дарить и объектом дара, тем, что не существует, временем? На первый взгляд, говорит Деррида, этой связи нет и то, что оказывается соединенным в заглавии данной книги, на самом деле связать невозможно. Здесь требуется небольшое пояснение: во французском, как и в английском языке, дар (*le cadeau*, *gift*) еще иначе может быть назван *présent*, дарить — презентовать, дарение — презентация. В русском эта коннотация тоже существует, хотя и не столь явно. Но именно этот смысл презентации как дарения и интересует Деррида; этот смысл и фигурирует прежде всего в заглавии его книги. Данная коннотация, однако, не единственная, ибо презентация еще также может означать делание чего-то действительным, наличествующим в модусе настоящего времени (что и по-английски и по-французски называется *présent*). С этим смыслом сложнее и, хотя он тоже наличествует в книге, он скорее отрицательный, о чем позже.

Что общего может иметь время с даром? На первый взгляд, ничего, говорит Деррида¹², ибо время не может презентовать ничего такого, что можно увидеть, оно ведь само по себе невидимо: такая невидимая возможность всего, чего угодно, кроме себя самого, и потому — невозможность. Выражение «дать время» во многих языках означает дать возможность заняться бесчисленным множеством самых разнообразных дел или просто ничего не делать, но времени как такового никто не получает. Можно попытаться начать анализ с дара. Но и здесь исследователь довольно скоро обнаруживает себя в той же западне невидимой возможности чего угодно, кроме истинного дара. Даже довольно поверхностный анализ показывает, что это так. Деррида ссылается¹³ на книгу Марселя Массы «Дар», отнюдь не поверхностную книгу, в которой, однако, анализируется все, что имеет какое-либо отношение к обычаям дарения, известным в истории человечества, но дар, подарок как таковой остается

неуловленным в ее концептуальные конструкции. Это потому, поясняет Деррида, что даром может считаться только то, что не предполагает и не требует благодарности ни в какой форме. Любой ответный жест уничтожает дар и превращает его в звено в цепочках отношения экономии. Даже простое осознание того, что нечто представляет собой дар, нигилирует его бескорыстную неэкономическую сущность, ибо законы любых форм человеческого общежития требуют благодарности, а если ее не следует, то одариваемый субъект эти законы нарушает. Итак, истинный дар представляется недостижимым, невозможным, несуществующим. Как и время.

Что еще может сигнализировать о себе, как о несуществующем посредством слова «дар»? Деррида обращается¹⁴ к некоторым текстам позднего Хайдеггера, в которых он интерпретирует Бытие как то, что не существует в модусе настоящего времени (ибо становится объектом забывания еще до момента своего осознания), но что, тем не менее, дает о себе знать некоторым загадочным, непостижимым образом, через язык. В частности, посредством выражения «Es gibt» (по-французски «Il y a», по-русски «Это есть»), что означает как «Es gibt Sein», так и «Es gibt Zeit». Хайдеггер обращает внимание на глагол gehen (давать, дарить) и существительное Gabe («подарок»), а также на саму грамматически-пассивную конструкцию «Es gibt», что дает в итоге именно презентацию Бытия, или презентацию времени (но не то, что Бытие и время могут представлять собой сами, из самих себя).

Хайдеггер обозначает множество направлений, в которых может разворачиваться анализ «Es gibt», но самым интересным из них Деррида называет анализ «Es», того, что презентует Бытие/время. Хайдеггер не дает исчерпывающего ответа на вопрос о том, что представляет собой «Es», но в его анализе содержится идея, которую Деррида считает ключевой — идея игры («Zuspiel»). «Касается ли это Бытия, времени, или разворачивания присутствия, — говорит Деррида, — «Es gibt» spielt, играет в движении Entbergen, того, что освобождает от ухода, в исчезновении исчезновения, когда то, что скрыто, обнаруживает себя, когда спадает завеса»¹⁵. Но если для Хайдеггера то, что демонстрирует себя, когда спадает завеса, есть Бытие; если игра «Es gibt» представляется ему бытийственной, то для Деррида эта игра есть игра смыслоозначения, разворачивающаяся помимо Бытия, в особых сферах человеческого существования. Исчезновение исчезновения в этих сферах отнюдь не однозначно

появлению Бытия, а если что-либо и появляется, оно не бытийственно.

На основании предыдущего анализа можно предположить, что небытийственность, появляющаяся и проявляющаяся в игре смыслоозначения, и есть время. То, что продуцирует эта игра, есть небытийственное бытие и несуществующее время человеческого существования. Иначе Деррида называет их истинным даром игры смыслоозначения. Когда выше речь шла о невозможности дара, она определялась с позиций обыденного понимания того, что дар есть некая вещь или вообще нечто полезное, переходящее от одного человека к другому и теряющееся в этом переходе (точнее, в той цепочке отдаривания, которая неизбежна, даже если обратного дара не случилось, если образовался долг). Деррида, однако, продляет эту цепочку в обратную сторону и показывает, что для истинного дара не должно существовать не только отдаривания или долга, но и самого дарения, и даже интенции, намерения совершить его — решительно ничего. Ведь если даже кто-то просто помышляет о даре кому-то другому, уже в самих своих мыслях он образует всю ту цепочку между собой и другим, опосредованную взаимными одариваниями, которая в конце концов (или с самого начала?) уничтожает истинный дар. Или, если подобные мысли и появляются, они немедленно, в тот же момент, должны быть забыты.

Деррида возвращается к этой идее невозможности истинного дара на протяжении всей первой части книги, да и потом также. И хотя он не называет имя того, с кем он полемизирует, оно очевидно — это Хайдеггер. Но, как представляется, движет Деррида нечто большее, чем просто стремление еще раз деконструировать фундаментальные основания феноменологии. Два мотива могут быть обозначены здесь: попытка обратиться к некоторым фундаментальным основаниям самой деконструкции и стремление обрисовать взаимоотношения Бытия и времени, как они видятся с позиций деконструкции.

Первый из названных мотивов не нов для Деррида, хотя многие сочтут его невозможным в рамках деконструкции, и будут отчасти правы. Когда выше речь шла о том, что трансцендентальный идеализм Деррида последовательнее всех других версий трансцендентального идеализма, в качестве причины этого определялось очищение деконструкции от всех следов имманентности Бытия. Совершенно очевидно, что деконструкция исходит из признания невозможности

содержательной экспликации Бытия. Но вот вопрос: отказывается ли тем самым деконструкция от Бытия вообще, даже если оно признается невозможным в том мире, который составляет предмет ее анализа — мире *différance*? Как представляется, стремление ответить именно на этот вопрос движет Деррида, когда он вновь и вновь возвращается к проблеме дара.

В своих более ранних работах он уже анализировал проблему Другого в языке, как того, что даже если и скрывается за семантическими структурами, всегда уже опережается смыслоозначающей деятельностью. Но этот анализ проводился с позиций первичности смыслоозначения, точнее, в рамках смыслоозначения, что оставляло известную недоговоренность по поводу того, почему это опережение вообще случилось. Для чистоты анализа требовалось обращение к тому, что возможно прежде смыслоозначения. Здесь важно указать на различие, к которому Деррида часто апеллирует в «Презентации времени»: различие между невозможным как таковым и невозможным для мысли, между несуществующим и немислимым. Опять-таки из контекста видно, что это различие имплицитно Бытию, каковое невозможно, но тем не менее мыслимо, хотя бы даже как невозможное. И вот здесь весьма пригождается его анализ истинного дара, который невозможен, но может быть помыслен, как объект мгновенного забывания.

То, что Бытие невозможно, не существует в мире человеческого существования, хотя и может быть помыслено, принципиальным образом различает позиции Деррида и Хайдеггера. Сиюминутное забвение несуществующего оставляет это несуществующее за пределами, за границами человеческого мира, тогда как полагание Бытия существующим в этом мире, пусть даже и постоянно забываемым, предполагает присутствие Бытия в мире человеческого существования (а это ведет ко всем тем проблемам концептуализации времени, о которых уже говорилось ранее). Бытие вневременно, и потому аннигилирует время. Время возможно в отсутствие Бытия, оно небытийственно, оно невозможно как существование, но возможно как несуществующее. И вот здесь разработка идеи истинного дара опять пригождается Деррида: время есть тот истинный дар несуществования, который истирает, забывает Бытие еще до его появления, и который тем самым образует некоторые иные, небытийственные структуры человеческого существования. Или образуются этими структурами.

Как же все-таки это происходит? В «Презентации времени»¹⁶ Деррида говорит о том, «проблематика дара существует только в контексте проблематики следа и текста». Для обоснования этого положения Деррида обращается к короткому, в одну страницу, рассказу Шарля Бодлера «Фальшивые деньги». Сюжет его очень прост: два друга покидают табачную лавочку, и один из них, тот, кто только что совершил покупку, старательно сортирует сдачу по карманам. При выходе они видят нищего, и вот, неожиданно для рассказчика, его друг подает нищему крупную монету; в ответ на удивление рассказчика он спокойно говорит о том, что монета все равно была фальшивая.

Анализу этого короткого текста Деррида посвящает больше половины «Презентации времени». В качестве одного из двух эпиграфов к последней главе «Презентации времени» Деррида приводит слова Эдгара По о том, что там, где невозможна подделка, там не может быть и оригинала; если же подделка не случается, это вовсе не говорит об отсутствии оригинала. И вообще, заключает По, какое мы имеем право говорить о подделке?¹⁷ Деррида оставляет без комментария это заключение, но то, к чему он обращается непосредственно после цитирования, свидетельствует о его полном согласии с высказанным положением. Деррида анализирует символическую природу подделки, призванной удвоить оригинал и стать его незаконным символом, что особенно отчетливо видно на примере денег. Но что такое деньги, как не символ чего-то другого, того, что вовлекается в обмен, и заместителем ценности чего деньги и призваны служить?

Не только деньги, — и фальшивые, и настоящие, — насквозь символичны, не истинны, в этом рассказе Бодлера. Все остальные компоненты сюжета, как и оба его героя, и даже нищий, оказываются вовлеченными в символизм неистинности, этакий фальшивый процесс обмена несуществующими дарами, подробно анализируемый Деррида. Даже то, что в рассказе упомянуто только вскользь, — табак, который, очевидно, покупал друг рассказчика, — представляет собой подобный дар, о чем Деррида заключает в третьей главе «Презентации» («Поэтика табака»). Чтобы уловить, насколько возможно, природу и предназначение этого символизма, стоит приглядеться к основному событию, происходящему здесь — подаче милостыни фальшивой монетой. Пока рассказчик еще не знает, что монета фальшивая, он воспринимает происходящее, как истинный дар, королевский подарок нищему, но одновременно допускает, что сле-

ланное его другом рассчитано на внешний эффект, эффект события, которого наверное бы не случилось, не будь здесь рассказчика. Уже эта мысль значительно обесценивает дар, остатки же его ценности улетучиваются после сакраментальной фразы о том, что монета была фальшивой. И цепочка других, воображаемых событий, проносится в голове рассказчика: возможный арест нищего, когда он попытается расплатиться этой монетой, подозрение его друга в том, что он хотел совершить доброе дело и обмануть Бога фальшивой монетой, что он просто хотел развлечься, и другие. Но когда он смотрит в глаза своего друга и видит там сияние неподкупной честности, ему становится ясно, что все только что произошедшее на его глазах было результатом непреходимой глупости его друга, и потому непростительным злом.

Рассказчик, который, по его же собственному признанию, обладает очень обременительным даром искать полдень в два часа дня (что во французском языке означает способность обнаруживать смыслы и значения, не существующие в действительности, приписывать или искать то, чего нет), так вот этот рассказчик выстраивает целый веер событий, исходя из подачи милостыни, которое для его друга и событием то не является. Каждый из фрагментов этой цепочки обладает характеристиками фальшивого дара (если учесть, что все они не соответствуют действительности). Но что такое действительность в этой истории? Милостыня, которая подана фальшивой монетой, друг, который расценивает ее как доброе дело, табак, который уносится как дым (или просто дым), принося с собой воображаемое облегчение? Ничто не обладает характеристиками реальности, ничто не истинно в этой истории. И, парадоксальным образом, все неистинное, случающееся здесь, обладает характеристиками истинного дара, который, как помним, чтобы быть истинным, не должен быть, и не должен быть истинным. Итак, что получается в итоге? Цепочка событий, каждое из которых обладает структурными характеристиками истинного дара, и каждое из которых, сменяя друг друга, укладывается в последовательность времени, последовательность происходящего у читателя на глазах. Причем последовательность эта, а значит, и длительность времени — разная для каждого из участников этой сценки. Для рассказчика, который всегда имел особые отношения с временем (не стоит забывать, что он из тех, кто ищет полдень в два часа), плотность времени, его длина намного значительнее, чем для других участников того же процесса, ибо она заполнена намного большим

числом символических замещений, которыми конституирует он эту нехитрую, казалось бы, ситуацию.

Итак, пройдя полный круг, читатель возвращается к началу: к идее отсчета времени по плотности смыслозначения.

примечания

¹ Derrida J. *Donner le temps. I. La Fausse monnaie*. Paris: Editions Galilee, 1991, p. 9.

² Derrida J. «Ousia et grammé». *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972, p.40.

³ Derrida J. *La Voix et le phénomène*, p. 67.

⁴ Derrida J. «Ousia et grammé», p.55.

⁵ Derrida J. *La Voix et le phénomène*, pp.34-53.

⁶ Derrida J. *Donner le temps*, p. 58.

⁷ Derrida J. *La Voix et le phénomène*, pp.27-32.

⁸ Derrida J. *Donner le temps*, p. 11.

⁹ Ibid., p.16.

¹⁰ Ibid., p.12.

¹¹ Ibid., p.14.

¹² Ibid., p.17.

¹³ Ibid., p.40.

¹⁴ Ibid., p.33.

¹⁵ Ibid., p.37.

¹⁶ Ibid., p.130.

¹⁷ Ibid., p.139.

ДАР СМЕРТИ

(«DONNER LA MORT», «APORIAS»)

Проблема смерти становится главной темой сразу двух монографий Деррида, изданных в последнее время, — «Дара смерти» и «Апории». «Дар смерти», как и многие другие книги Деррида, возник из его лекции, прочитанной в декабре 1990 года на конференции «Этика дара» в Роямонте, Франция. Французский текст книги, озаглавленной «Donner la mort»¹, был впервые опубликован в 1992 году и с тех пор несколько раз переиздавался. Английский перевод появился только в 1996 году: книга Деррида под названием «The Gift of Death» была напечатана издательством Чикагского университета, в переводе Дэвида Виллса (профессора французского языка Луизианского университета). Переводчик несколько изменил французский оригинал заглавия: «donner la mort»; во французском дословно означает «дать смерть, но ее идиоматическое значение несколько разнится и ближе к коннотации, довести до смерти», даже «совершить самоубийство». Эти коннотации близки к английскому идиоматическому выражению «поцелуй смерти», «kiss of death». То, что затеял переводчик, может показаться рискованным предприятием, но оно имеет смысл как в плане содержания самого текста, так и в контексте последних публикаций Деррида. «Дар смерти» (а именно так и переводится английское словосочетание «The Gift of Death») довольно точно отражает потенции и содержание данного текста Деррида, организованного вокруг проблемы дара. Именно поэтому был избран русский эквивалент английского перевода.

Что касается второй книги, посвященной проблеме смерти, то проблем с переводом ее заглавия не возникает: и по-французски, и по-английски, и по-русски оно звучит одинаково: «Апории»². Эта книга появилась в английском переводе в 1993 году, но ее французский оригинал моложе «Дара смерти» на два года. Деррида прочитал лекцию под названием «Апории» на конференции в июле 1992 года в Серриен-ля-Салль. Полное название первого французского издания этой книги «Апории / Умирание — ожидание друг друга у «пределов истины» / за «пределами истины». Как

прояснится позже, этот подзаголовок, ведущий свое начало из размышлений Деррида по поводу фрагмента хайдеггеровского «Бытия и времени», имеет очень важное контекстуальное значение, но в переводах и переизданиях «Апории» его уже больше нет. Перевод на английский язык был сделан Томасом Дютуа, издан Стэнфордским университетом в том же, 1993 году, когда появился и французский оригинал. Поскольку широкую известность книги Деррида приобретают обычно после их перевода на английский язык, то в случае с рассматриваемыми текстами это привело к довольно любопытному эффекту: «Апории», считавшиеся не очень существенной книгой Деррида и мало комментировавшиеся (в том числе и по причине их неясности, точнее, контекстуальной непроясненности в сравнении с другими имевшимися в английском переводе текстами Деррида), вдруг стали довольно часто упоминаться в критической литературе. Причина здесь очевидна — «Апории» были явно задуманы как продолжение разработки тематики дара и могут быть поняты (насколько вообще это слово применимо к текстам Деррида) только в контексте других его работ о даре — даре смерти и даре времени (о чем речь идет в отдельной главе данной книги).

Тема, избранная Деррида для этих двух работ, имеет свое формальное обоснование (которое, как станет яснее позже, становится глубоко содержательным): обе книги посвящены двум современным философам, по разным причинам ушедшим из жизни. Один из них, Контчи Тоясаки, которому посвящены «Апории», был другом Деррида. Судя по тому, что Деррида говорит о нем во введении, Тоясаки был философом, которого глубоко интересовала проблема смерти и смерть которого была неожиданной, хотя и предвиденной, точнее, осмысленной Тоясаки (как явствует из контекста, по причине его философских интересов). С чешским философом Яном Паточкой, которому посвящен «Дар смерти», Деррида не был знаком лично. Паточка умер 13 марта 1977 года после 10-часового допроса в полицейском участке Праги от кровоизлияния в мозг, по официальному диагнозу, а практически в результате зверского избиения. Паточка был арестован вместе с двумя другими известными правозащитниками, одним из которых был Вацлав Гавел. Паточка оставил после себя большое феноменологическое наследие, часть которого недавно была издана в США, вместе с анализом его творчества, профессором Бостонского университета Еразимом Кохаком. Избранные тексты Паточки были

также изданы во Франции с предисловием Поля Рикера. Трагическая судьба Паточки отразилась во французском названии книги Деррида, которое, как уже отмечалось, близко к смысловой коннотации «убийство».

Как замечает Деррида в «Апориях»³, его дискурс развивается как предполагаемая, хотя, конечно, никогда не реализовавшаяся в действительности полемика между Фрейдом, Хайдеггером и Левиным. Направление этой полемики Деррида фиксирует на 121 странице Апорий, где пишет о «треугольном дебате, который мы приписали Фрейду, Хайдеггеру и Левиному: по отношению к смерти как таковой, к своей собственной смерти и смерти другого». В «Даре смерти» к этой геометрической фигуре диспута прибавляется еще несколько углов, образованных концепциями Платона, христианской экзегетики, Канта, Гегеля, Кьеркегора, Ницше, Паточки. Образовавшийся многоугольник охватывает, или призван охватить, проблему смерти, причем топография углов (это выражение Деррида) постоянно расширяется. Этот охват, как можно предположить, не есть простое суммирование всего того, что было сказано данными мыслителями по поводу смерти, а специфически-деконструктивистское мероприятие приведения их в состояние дискуссии друг с другом, дискуссии, в которой говорят их тексты. Формы этой дискуссии не имеют ничего общего ни с традиционной философской критикой, ни с эклектическим соединением фрагментов различных концепций.

Итак, философская дискуссия о смерти. Первый вопрос, который может возникнуть здесь, есть вопрос о том, почему вообще Деррида обращается к проблеме смерти и почему его обращение так часто и настойчиво. Как представляется, Деррида сам отвечает на этот вопрос, когда рассуждает в «Даре смерти» о том, что смерть есть единственная ситуация человеческого существования (или несуществования) в которой человек оказывается один на один с самим собой, когда, следовательно, его субъективность и индивидуальность проявляются (или должны проявиться) в наибольшей степени, когда, следовательно, ответ на вопрос «что есть человек?» кажется возможным (или невозможным). Смерть есть единственная ситуация человеческого существования, в которой данный конкретный индивид оказывается незаменимым, когда он полностью идентифицируется с самим собой в том смысле, что он не может передать свою смерть кому-то другому. Никто не может умереть за меня, вместо меня, это я, тот, кто умирает; только в этой ситуации я остаюсь

наедине с собой, мир уходит, и я наконец обретаю самого себя»⁴.

Деррида, в общем, не претендует на оригинальность этой трактовки: в данном отрывке он обращается к хайдеггеровской интерпретации смерти в §47 «Бытия и времени»: «Умирание есть нечто такое что любой и каждый Dasein должен осуществить сам, должен взять на себя в положенное время» («Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen», p.240). Хайдеггер тоже не предлагает ничего принципиально нового в общем подходе (хотя бесспорно оригинален в процедуре, о чем ниже): он следует давней философской традиции, наиболее полно и раньше всего выраженной в западной культуре в платоновском диалоге «Федр», где Платон обращается к смерти Сократа. Он анализирует и оценивает смерть, как возможность (более того, необходимость) для души наконец отделиться от тела и дать тем самым полный смысл своему существованию. В этом контексте смерть есть дар обретения себя. Вся жизнь должна быть тем, что Сократ называет практикой смерти, и только тогда она достойна называться человеческой жизнью. Лев Шестов в «Апофеозе беспочвенности», рассуждая об истинных вопросах человеческой жизни, замечает, что для подавляющего большинства людей такой вопрос только один, и он касается смысла и предназначения смерти, ее несправедливости, и задается он в момент расставания с жизнью. Все это рассуждение идет в контексте анализа философии как таковой. Философы, по Шестову, задают подобные вопросы профессионально (хотя, как правило, начинают как любители). Когда человек болен, призывают врача; когда он умирает или вопрошает о смерти, должны звать философа, точнее, философию. Эти рассуждения Шестова представляют собой парафраз Платоновского Федра (80e), где философия определяется как *melete thanaton*, «практикующая смерть», берущая на себя заботу о смерти» (отсюда очень близко до хайдеггеровского понятия «заботы», «Sorge», и Деррида эту линию прослеживает в «Даре»).

Неизбывное одиночество, точнее, единственность смерти и незаменимость умирающего (то есть, любого и каждого из нас), таким образом, имеет в качестве своего побочного или, если угодно, основного продукта, осознание субъектом самого себя, своей истинной сути (даже если эта суть сводится просто к отъединению себя от мира и других людей). Платон и вся христианская традиция идентифицируют эту сущность с душой, Деррида называет ее «субъективностью». То, что

происходит в связи с умиранием, он определяет как «субъективирующую интериоризацию»⁵.

Если отвлечься сейчас от проблемы смерти и посмотреть на философию Деррида в общем, особенно в свете его последних публикаций, то все более очевидно, что именно тематика субъективности или субъективирующей интериоризации является стержневой для деконструкции. Тяжелый философский грех, в котором так часто обвиняют деконструкцию — эстетизм — действительно присутствует в ней. Причем в деконструкции можно найти обе разновидности эстетизма — и расхожий вариант игры с примерами, (ротационный метод», по выражению Кьеркегора) и кантовскую эстетику (из «Критики способности суждения», где эстетическое суждение, как суждение о красоте, не может устанавливать или предписывать себе те концепции, согласно которым оно судит). Эстетизм Деррида определяется его субъективизмом, его предпочтительным вниманием к тому, что Кьеркегор называл «внутренним Я».

Проблема смерти, поэтому, вполне логично (хотя это слово и нельзя применять к деконструкции) приобретает статус центральной в деконструкции, как то и должно быть в философии, если следовать Сократу и Платону. Из анализа этой проблематики (или прислушивания к ней) протягиваются цепочки ко многим ранним концепциям Деррида.

Итак, вернемся к проблематике смерти, дара смерти как единственной возможности обрести себя и попробуем проследовать за Деррида в ее анализе. Помимо этой содержательной цепочки еще две линии рассмотрения, которые следует держать в поле зрения — упомянутую выше топографию углов и связь тематики смерти с другими деконструктивистскими понятиями и концепциями.

Одним из деконструктивистских понятий последних лет является понятие секрета, тайны, неповторимых и потому непередаваемых дискурсивными средствами особенностей конкретного индивида, ситуаций его существования. «Дар смерти» обращает внимание на ту смысловую коннотацию этого термина, которая имеет своим началом латинское «secretum», что означает «отделять», «выделять» (в русском языке этот смысл сохранен в основном в медицинской терминологии, например, «железы внутренней секреции»). Эта секретность (точнее, «секреторность») характеризует то, что происходит с душой или субъективностью в ситуации умирания — она отделяется от тела, отстраняется от него⁶. Отделясь от видимого тела, душа становится невидимой, и

такой же невидимой, непроницаемой ни для чьего глаза, ни для каких средств выражения оказывается секрет существования этой души.

Что касается смерти другого (а это, не следует забывать, есть третье направление анализа, в котором Деррида следует за Левинасом), то там секрет, точнее, секреторность становится ключом для угадывания смысла еще одного нового для деконструкции понятия — оплакивания умерших (особенно в «Glas»). Скорбь, оплакивание умершего другого состоит в отделении себя от этого другого, в переживании его, в отстранении от его существования в том смысле, что скорбящий научается (или учится, ибо процесс этот никогда не может быть завершен) жить без умершего, существовать в мире, где его уже больше нет. Феномен неизбывности и незавершенности скорби по поводу смерти другого представляет собой, однако, не только пример незавершенной секреторности, но и секрет сам по себе — как то, что скорбящий не может сделать достоянием других, еще живых людей, равно как и не осознает до конца сам. Это амбивалентное секреторно-секретное таинство смерти другого, которое дополняется еще одной гранью секретности — отделением от скорбящего той части мира, которой был для него умерший, и которую теперь никто и ничто другое в мире не способно заменить, что ведет к специфической попытке справиться со смертью, избыть ее. Эта попытка, вернее, ее механизм, называется Деррида «психоаналитической экономией секретности как оплакивания или экономией оплакивания как секретности»⁷.

Психоанализ хотя и обозначается Деррида, как первый угол топографии его анализа, занимает, вообще говоря, довольно скромное место в общей экспозиции, как кажется, во многом потому, что Деррида как бы ожидает от читателя способности самому осуществить деконструктивистское приложение психоанализа к проблематике смерти, точнее, уловить следы его приложения в тексте без подробных разъяснений автора. Секреторность/секретность смерти, т.е. таинство и тайна (секрет) рождения души из переживания смерти, попытка каким-то образом пережить смерть близкого другого, перестраивая свой мир без этого другого и сохраняя одновременно этого другого в каком-то измерении собственной души и существования, вообще все то, что называется тайной или тайнами смерти порождают неизъяснимое влечение к смерти, то, что психоанализ называет инстинктом смерти, *tanatos*. Экономия — понятие, заимство-

ванное Деррида у греков, но близкое к теплу, что мы понимаем под экономией, т.е. обменом, представляет собой, в самых общих чертах, попытку справиться с инстинктом смерти, ее неизбежной таинственностью, через феномен оплакивания, притерпеться к смерти, привыкнуть к мысли о смерти посредством скорби, пожертвовать смерти что-то такое, что принадлежит моему внутреннему Я и получить взамен нечто, делающее смерть близкой и интимной, сделать ее частью своей жизни. Поскольку торг со смертью, а именно это происходит с экономией оплакивания смерти, неуместен, то попытка приручить смерть никогда не может быть удачной, завершенной, удовлетворительной. Но это, в общем, уже не столь и важно: главное, что смерть входит в обиходный лексикон и эмоции субъекта.

Переживание смерти, забота по поводу смерти, беспокойность смертью, сознание (как субъект), которое смотрит смерти в лицо представляет собой еще и то, что Деррида называет «другим именем свободы»⁸. Свобода для деконструкции (и в этом она, в общем, следует экзистенциальному пафосу хайдеггеровской феноменологии) есть ответственность — еще одно понятие, которое выдвигается в центр деконструктивистского анализа в последнее время, особенно в так называемой деконструкции права.

В «Даре» ответственность рассматривается Деррида через призму феноменологии Я. Паточки. У Паточки, в творчестве которого феноменология тесно переплетается с христианством (мотив, отсутствующий, или, по крайней мере, сомнительный для Хайдеггера), дар смерти интерпретируется, как союз ответственности и веры⁹. В своих «Еретических очерках истории философии» Паточка обращается к истории философского принятия христианства западной культурой. Христианская религия, согласно Паточке, предполагает доступ к ответственности свободной души (или субъективности, по Деррида), а эта ответственность является следствием очень сложных и таинственных процессов взаимоотношения души с Богом и смертью.

Поскольку Деррида действительно много внимания уделяет здесь, да и в других своих текстах последних лет, религиозной проблематике, следует сделать небольшое отступление по поводу его предполагаемой религиозности. Это представляется существенным не только в содержательном, но и в чисто внешнем формальном плане в связи с ожесточенными нападка на Деррида, как подрывателя устоев западной ментальности (одним из которых, несомненно,

является христианство). Защитники деконструкции из числа тех, кого можно назвать любителями деконструкции (хотя иногда и серьезные ее теоретики, например, Джон Капута) пытаются дать отпор подобной критике просто указывая на эти связанные с религией тексты Деррида. Не касаясь вопроса о персональной религиозности Деррида (что, вообще говоря, не только неясно, но и не должно выдвигаться во главу угла), уместно просто воспроизвести фрагмент из «Дара», где Деррида рассуждает о теологемах веры в контексте различных религиозных философий. Перечисляя их, он делает следующий вывод: «В конечном счете список (этих концепций) не имеет четких границ, и можно сказать, конечно, с учетом всей различий, что в определенном смысле и Кант, и Гегель, и, конечно, Кьеркегор, и я, и даже, как это ни может показаться провокационным (невероятным) Хайдеггер, принадлежат к этой традиции, традиции, которая состоит в разработке не dogматических удвоений (аналогов) догмы, в философском и метафизическом удваивании, в мышлении, которое «повторяет» возможность религии без (вне) религии (мы должны еще обязательно вернуться когда-нибудь к этому грандиозному и чрезвычайно сложному вопросу)»¹⁰ — обещание, которое пока еще не выполнено Деррида.

Итак, попытаемся проследовать за Деррида в его репродукции христианской феноменологии Паточки без стремления представить Деррида христианским мыслителем (или иудейским мыслителем, что тоже часто встречается в последнее время особенно среди тех его читателей, которые раздражены сложностью деконструктивистских текстов и свою неспособность понять или, точнее, нежелание прислушаться к ним, списывают на то, что Деррида, по их словам, продолжает талмудические традиции толкования Книги, т.е. Ветхого Завета). Кстати, Деррида считает Ветхий Завет Книгой не только иудаизма и христианства, но также и ислама, что делает позицию определителей его религиозности и религиозных предпочтений весьма шаткой.

Религия, говорит Деррида вслед за Паточкой, открывает доступ к ответственности свободной субъективности. Вера и ответственность соотносятся в этом определении напрямую, и то, что является маркером и результатом их связи, есть дар смерти. Это объединение ведет также к началу истории, и Деррида поясняет: «История не может быть ни некоторым фиксируемым объектом, ни тотальностью, с которой можно совладать как раз по той причине, что она соединена с

ответственностью, верой и даром. С ответственностью в опыте принятия абсолютных решений, которые находятся за пределами знания или действующих моральных норм, решений, которые, по этой причине, принимаются за гранью решаемости как таковой; с религиозной верой через форму вовлеченности в отношения с другим, что подвергает все это начинание абсолютному риску, выводит его за пределы знания и уверенности, дару, и дару смерти в особенности, как тому, что ставит меня в отношение к трансцендентности другого к Богу, как беззаветной доброте; иными словами, все, что дается мне посредством этого нового переживания смерти»¹¹. Дар смерти соединяет, венчает и инициирует веру, ответственность и историю. «Только смертный, — говорит Деррида, — может быть ответственным», ибо он призывается к ответственности самой незаменимостью, своей собственной смерти; он и только он ответствен за свою смерть»¹².

За этими рассуждениями Паточки бесспорно угадывается Хайдеггер с его определением Dasein как бытия, направленного к смерти. Внимание Хайдеггера, однако, сконцентрировано преимущественно на процессе бытия направленного к смерти, а не на том, кто в конце концов умирает, идентифицируясь с самим собой. Хайдеггера интересует консолидация внутреннего Я лишь в контексте жизни, существования Dasein, хотя и направленного к смерти, но не пересекающего этот рубеж. Это нерешенная проблема феноменологии была замечена Левинасом в его критике хайдеггеровского анализа смерти как возможности невозможности Dasein. «Левинас хочет напомнить нам, — говорит Деррида, — что ответственность впервые возникает не как ответственность самого себя перед самим собой, что мое сущностное единство выводится, дедуцируется из другого, как если бы оно было вторичным по отношению к другому, что каждый приходит к осознанию себя как ответственного и смертного только с позиции своей ответственности перед другим, своей ответственности за смерть другого, перед лицом этой смерти»¹³.

В своей работе «Смерть и время» («La Mort et le temps») Левинас упрекает Хайдеггера не только в том, что привилегированной ситуацией его анализа является только чужая собственная смерть, а не смерть другого, но и в том, что он стремится ввести смерть в горизонт бытийственности, бытования, сделать ее вопросом бытия. Деррида поясняет, для чего это могло понадобиться Хайдеггеру: его преимуществен-

ный интерес к процессу бытования Dasein по направлению к смерти достигает как раз обратного эффекта, отрезая субъекта от возможности осознания своего внутреннего Я через общение со смертью, лишает смерть ее дароносительства, и поэтому Хайдеггер прибегает к этому, в общем, внешнему жесту оживления смерти. Левинас прав в своем критическом пафосе, но предлагаемое им решение — через пример другого — тоже остается внешним жестом, хотя на сей раз не по отношению к его концепции, а к самой ситуации смерти. Ведь смерть — это как раз то, что незаменимо, что всегда прежде всего чье-то собственное, а возможно, и только чье-то собственное.

Паточка, который бесспорно знал хайдеггеровскую трактовку смерти и, по-видимому, был хорошо знаком с интерпретацией Левинаса, предлагает другое решение проблемы смерти, ответственности и другого. Экспозиция этого решения парадоксальна и начинается она традиционным для христианства признанием триумфа вечной жизни над смертью (как «Триумф жизни» Шелли). Паточка даже предлагает расценивать и вечную жизнь, и ответственность, и свободу как триумф над смертью. Чтобы примирить это положение Паточки с другими его высказываниями уместно проследовать за Деррида в его анализе контекста, в котором находится философия смерти Паточки.

Деррида замечает в «Даре», что новизна интерпретации Паточки исходит из того, что он стремится довести христианскую догму до крайних пределов ее феноменологического толкования. В данном случае это следует, очевидно понимать как следствие феноменологизирования процесса происхождения христианства из дionисийских мистерий, точнее, отделения, «секретирования» его от них; видимо, как раз это и дает возможность толкования вечной жизни как тотального триумфа. Мистерии не-ответственности, примат природного бытия, заменяются тем, что Паточка называет, вслед за средневековыми теологами, *mysterium tremendum* христианской ответственности. *Mysterium tremendum* в теологии есть откровение Бога человеку, таинственность явления Бога, его существование в контексте человеческой жизни, те ограничения и обязательства, которые само это существование накладывает на человека. Откровение, т.е., явление Бога человеку, открытие его всегда требует какого-то ответа, реакции, даже если эта реакция будет реакцией неприятия. Эта реакция на другого, необходимость ответа другому дает первый, пусть весьма приблизительный смысл понятия

ответственности у Паточки — как ответа, ответственности перед Богом.

Толкование Бога есть, несомненно, одно из основных отличий феноменологии Паточки от феноменологии Хайдеггера, для которого, как подчеркивает Деррида, характерно стремление онтизировать христианство, перевести его основные положения и, прежде всего, понимание Бога в плоскость существования *Dasein*, представить их в антропологическом аспекте¹⁴. Паточка делает, по выражению Деррида, обратный, хотя и симметричный жест — он присваивает (точнее, возвращает) откровению то онтологическое содержание, которое стремился элиминировать Хайдеггер. Концепция смерти Паточки, благодаря такой инверсии, приобретает благоприятные шансы избежать затруднений как Хайдеггера, так и Левинаса: смерть остается здесь за пределами (или выводится) за пределы человеческого существования как *Dasein*, и одновременно связывается с человеком через конструкт Бога как другого, требующего ответственности, ответа, а следовательно, коммуницирующего с человеком.

Концепция Паточки, что весьма существенно, отклоняется и от канонического христианства — недаром он назвал свои очерки еретическими. Деррида обращает внимание на близость Паточки одновременно к двум антихристианским доктринам — платонизму и нищенству. Деррида дважды¹⁵ подчеркивает, что Паточка разделяет (как Паточка уточняет, до определенного предела) идею Ницше о том, что христианство есть платонизм народа. Интерпретация этого весьма неясного положения Ницше осуществляется Паточкой через *mysterium tremendum*, через указание на то, что христианство вбирает в себя элементы платонической мистерии природного существования (через «секретирование», прибавляет Деррида)¹⁶. Посредством этой сложной и довольно туманной конструкции Паточка описывает христианство, как «платоническую инкорпорацию демонических мистерий и оргиастической безответственности»¹⁷, что позволяет, в конце концов (если не следовать всем перипетиям этого анализа), сделать вывод (не очень, также, понятно, чей это вывод; похоже, что Деррида делает его за Паточку, на стр. 32 «Дара»), что нечто еще не сформировалось — ни в рамках христианства, ни посредством христианства. То, что еще не случилось с христианством, то, что еще не пришло к нему, есть само христианство.

Еретическая попытка Паточки представить христианство как *mysterium tremendum* отношения субъекта к объекту¹⁸ основывается на предположении диссимметрии бездны, которая разверзлась между человеком и миром. Над этой-то бездной и призвано проложить мостки христианство — мостки ответственности человека перед Богом, и одновременно мостки умирания, ведущего к Богу. Дальнейшее рассуждение Паточки поворачивает в сторону политического будущего Европы, которое, как он подчеркивает, должно иметь своей предпосылкой тематизацию *mysterium tremendum*, а Деррида возвращается к проблеме смерти. Кстати, из некоторых его замечаний становится ясно, что он расценивает как неудавшуюся (точнее, нереализуемую) попытку Паточки тематизировать *mysterium tremendum* через реинтерпретацию христианства. Как уже отмечалось, подход к *mysterium tremendum* может быть осуществлен и через проблему смерти, к которой Деррида возвращается в «Апориях».

Главным парадоксом, апорией смерти Деррида называет в этом тексте проблему перехода, то, на чем он фактически остановился в «Даре». Подзаголовок «Апорий» — «Умирание — ожидание (друг друга) у пределов истины (за «пределами истины»)» — *Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité»*. Французский текст позволяет двойное толкование предлога «aux»: как «за», но также и как «у», хотя в последнем случае более уместным был бы предлог «chez». Английский перевод делает амбивалентность более определенной в пользу второго толкования, за счет предлога «at». В русском варианте упор сделан на первый смысл (хотя второй тоже обозначен в скобках), поскольку такой, как станет очевидно позднее, представляется смерть в толковании Деррида — расположенной за пределами истины, неподвластной концептуализации, и потому фактически несуществующей в культуре логоцентризма.

В возможностях различной интерпретации и перевода этого подзаголовка высвечивается смысл (или отсутствие оного) апории как таковой — невозможность однозначного решения. Деррида совершенно недвусмысленно определяет здесь то, что он называет апоретологией или апоретографией в качестве основного интереса деконструкции и ссылается на многочисленные примеры его обращения к ней: «парадоксальная лимитрофия «Тимпана», граней, уровней, меток нерешаемости — и неопределенно-длинный (безграничный) список всех так называемых неопределенных квази-конструктов со всеми их многочисленными апориями и смысловыми

смещениями; двойные связки и колонки «Гласа» («Glas»), текста, посвященного невозможному оплакиванию; нереализуемое противопоставление инкорпорирования (освоения) и проецирования в «Fors», в «Мемуарах посвященных Полю де Мэну», а также в «Душе: интенциях другого» (где деконструкция прямо определяется как некоторый апоретический подход к невозможному, стр.27) шаг и паралич, невозможность инициации движения в «Parages»; «недialeктизируемое противоречие», дата рождения, которая становится возможной только путем своего собственного истирания в «Schibboleth»; повторяемость, т.е., условия возможности как условия невозможности, что встречается почти во всех моих текстах, особенно в «Гранях» и «Limited, Inc»; открытие, введение другого как невозможности в «Душе», семь антиномий философского дискурса в «Праве как философии»; дар как невозможное, и другие»¹⁹.

Сама формулировка всех этих и подобных им апорий невозможного, отмечает Деррида²⁰, представляется парадоксальным дискурсивным проектом, который требует для своей реализации некоторую конфигурацию, конструкт невозможного, мгновенного отъединения от мира, отказ от присутствия в нем, фигуру, которая напоминает структуру темпоральности/временности — *différance*. Время, точнее, его парадоксальность в контексте человеческого существования, представляется Деррида наиболее наглядным (насколько это слово вообще уместно в деконструкции) проявлением апористичности. Недаром первое непосредственное обращение Деррида к самой проблематике апории было реализовано в контексте анализа времени у Аристотеля и Хайдеггера, в известной работе «*Ousia et Grammé*» из «Граней философии». Апория дискретности/непрерывности времени, которая, как помним, не может быть эксплицирована традиционными философскими средствами, оказывается если не решаемой (а это), по всей вероятности, не представляется возможными вообще, то, по крайней мере, адресуемой при помощи концепта *différance* — времени пространства, пространства, становящегося временным.

Обращение к *différance* в контексте анализа смерти обнаруживает новые грани этого конструкта, связанные с необходимостью перехода за пределы существования физическое пространство и времени (если таковое существует, ведь для Хайдеггера, скажем, времени вне *Dasein*, человеческого измерения мира, нет). *Différance* всегда балансирует на грани невозможного, но это невозможное, во всех случаях,

кроме смерти, представляется невозможным в плане человеческого существования в пространственно-временной метрике мира, тогда как в случае того предельного перехода, который являет собой смерть, речь должна идти о переходе в пространственно/временное несуществование. Может показаться, что проблема здесь, в общем, одна и та же — несуществования в пространственно-временной метрике мира (раз нечто не существует, то так ли уж существенно, что есть это, несуществующее). Как показывает опыт негативных теологий, эта проблема, однако, весьма существенна — стоит сослаться здесь хотя бы на буддизм хинаяны и махаяны, где главное различие, — по крайней мере, то, что первоначально разделило их, — было представление нирваны (в случае хинаяны, как чистого ничто, абсолютного несуществования, а в случае махаяны, — как ничто, освященного присутствием ушедшего в него Будды и потому фактически полного жизни). Пространственно-временное несуществование мира *différance* может, тем не менее, интерпретироваться как некоторая форма существования, пусть парадоксального и неприсутственного, но существования, тогда как смерть выводит за пределы всех возможных форм существования (как природного, так и человеческого).

Здесь можно возразить, что умерший продолжает некоторым образом существовать в обоих этих мирах — возвращая свой биологический субстрат в круговорот природы, с одной стороны, и оставаясь в памяти живущих, иногда даже на неопределенно долгий срок, с другой. Это, однако, то, что характеризует смерть, как смерть другого. А как насчет моей смерти? «Возможна ли моя смерть? Можем ли мы понять этот вопрос? В состоянии ли я даже просто поставить его? Разрешено ли мне говорить о моей смерти? И что само выражение «моя смерть» означает?» — с этих вопросов начинается Деррида непосредственный анализ смерти в «Апориях»²¹. И, как и все в деконструкции, эти вопросы адресуют к проблеме значения. Деррида заключает выражение «моя смерть» в кавычки и поясняет, что это представляется необходимым ввиду полной иллюзорности того, что может значить данное выражение — оно не имеет не только значения, не имеет даже и референта. Смерть как феномен не имеет в качестве прототипа того, что она предположительно должна обозначать — никто не видел смерть (если припомнить древнее изречение, приписываемое Эпикуру, видимо, намного более давнее, о бессмысленности страха смерти, ибо пока есть человек, смерти нет, а когда есть смерть, человек

больше не существует). Смерть представляет собой крайний случай не-существования значения, и эта бессмысленность смерти превращает ее в неразрешимую апорию, неэксплицируемую традиционными философскими средствами.

Даже Хайдеггер, со всем его столь усовершенствованным дискурсивным аппаратом, оказывается не в состоянии концептуализировать смерть и фактически отказывается от этого (см. его знаменитое определение смерти в «Бытии и времени», как «возможности чистой и простой невозможности Dasein», § 50). Смерть всегда преждевременна для Dasein, жизнь всегда слишком коротка, ибо смерти нет места в этой жизни, она ничем не обозначается, не имеет своих предвестников. Если растение приходит к смерти естественным биологическим путем, через прохождение всего цикла его жизни до старости и дряхления; если то же самое характерно для любого организма, в том числе и для человеческого, смерть человека никогда не рассматривается как естественная применительно к Dasein, к специфически-человеческому, духовному бытию, или, как говорит Хайдеггер, говорящему бытию. То, что открыто Dasein, есть только бытие направленное к смерти, бытие, обреченное смерти и никогда, по сути, не умирающее, как замечает Деррида²², бессмертное бытие. Это отсылает к знаменитой идее вечного возвращения Ницше, идее, которая так интересовала Хайдеггера, и которой он посвятил немало места в своем четырехтомнике о Ницше. Деррида также упоминает об этом, хотя и не ссылаясь прямо на Ницше, когда говорит о теме бессмертия, которая есть всегда форма выживания или возврата²³.

Хайдеггер, следовательно, вынужден предпочитать «эту сторону» взаимоотношений жизни и смерти. Анализируя апорию смерти, Хайдеггер, по словам Деррида, оказывается неспособным взглянуть смерти в лицо²⁴. То, что Хайдеггер останавливается у границы жизни и смерти, делает смерть по сути непроницаемой для его философии. Исчезновение проблематики смерти, согласно тому, о чем уже говорил Деррида, должно вести к серьезным последствиям — утрате собственного Я, в конечном итоге. Смерть должна, следовательно, каким-то образом удерживаться в горизонте жизни, таково, по крайней мере, состояние вещей в человеческом мире, исходя из того факта, что в нем существует даже просто представление об уникальной индивидуальности каждого живущего человека. Удержание смерти в горизонте жизни недостаточно, точнее, нереализуемо, если речь идет

о смерти другого (как явствует из философии Левинаса). Смерть должна быть помещена в контекст каждой отдельной человеческой жизни, она должна быть каким-то образом концептуализирована, как присутствующая в ней. Смерть составляет самый большой секрет человеческой жизни, секрет неподменяемой единственности каждого живущего и жившего, и все же Деррида видит определенные возможности говорить об этом секрете.

Как говорить о нем? Деррида заканчивает текст «Апорий» нижеследующим фрагментом: «Давайте условно называть Маррано²⁵ каждого, кто остается верным секрету (хранит секрет), который он не выбирал, каждого, кто живет в том самом месте, куда распорядилась определить его жизнь, без того, чтобы сказать «нет» этой жизни, но и без того, чтобы идентифицировать себя самого, как полностью принадлежащего этой жизни. В обыденной жизни, в доминирующей культуре, которая по определению имеет свой собственный календарь, секрет смерти хранит Маррано, даже прежде того, как Маррано научается хранить этот секрет сам. Разве нельзя предположить поэтому, что секрет смерти стирает историю, возраст, старение? Благодаря этому анахронизму /дословно, вневременности/, Маррано, то есть, по сути, все мы, хотим мы быть ими или нет, знаем ли мы об этом или нет, Маррано со всем нашим неисчислимым количеством веков, часов и лет, с бесчисленными историями неисчислимых жизней, каждая из которых одновременно и больше, и меньше, чем другая, в каждой из которых мы, любой из нас, все еще ожидаем встречи с другим /человеком/, в каждой из которых мы можем быть одновременно и младше, и старше другого и самого себя, все мы, со всеми нашими жизнями, являем собой, в конечном итоге, некоторую бесконечную завершенность или незавершенную бесконечность»²⁶.

Так заканчиваются «Апории», оставляя читателя наедине со всеми теми мыслями, которые были спровоцированы чтением, со всеми нерешенными проблемами, с вопросами, на которые Деррида не дает окончательного ответа, с теми неясностями, которые остаются в связи с демаркацией собственной позиции Деррида, с его оценками концепций других философов, которые ускользают от прямых дистинкций, со всем тем, что так раздражает противников деконструкции. Вот уж чего никогда не делает Деррида, так не ведет читателя за руку и не классифицирует все, что попадает на пути. Помимо того, что подобная стратегия не имеет

ничего общего с философией, ее отсутствие предполагает значительную степень самостоятельного мышления со стороны читателя, чем мы сейчас и попытаемся воспользоваться, предложив довершение начатого Деррида разговора о смерти, исходя из других его текстов и идей.

Но прежде еще раз взглянем на последний абзац «Апорий», в частности, на то предложение, в котором говорится, что секрет смерти хранит человека даже прежде того, как он научается хранить этот секрет сам. Как представляется, в этом фрагменте Деррида выражает тот подход, который только и может каким-то образом приблизить к схватыванию секрета смерти — помещение смерти в контекст жизни, причем жизни каждого конкретного человека, как его собственной смерти, присутствующей некоторым загадочным образом в его собственной жизни.

Основной деконструктивистской идеей, приложимой в данном случае, представляется идея невозможности присутствия человека в пространственно-временной метрике физического мира, или мира *présence*, идея различающе-откладывающего способа человеческого существования в мире *différance*. Апорию смерти можно, как явствует из «Апорий», перетолковать, как апорию невозможности одновременного существования и несуществования и невозможности перехода из одного состояния в другое. Именно в том, что переход из одного в другое невозможен, Деррида усматривает загадку, секрет смерти. Невозможность перехода, причем ни в каких мыслимых его формах, достаточно убедительным образом была продемонстрирована теми концепциями, которые анализировались Деррида в этих двух текстах, равно как и во многих других его работах.

Что если попытаться подойти к проблеме смерти без этого условия транзитивности? Деконструкция дает основания для подобной попытки — своей демаркацией двух миров (мира Бытия как присутствия и мира человеческого существования, как миров *présence* и *différance*). Представление о мире *différance* — мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется *archi-écriture* посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека, мире не-существующем, и, тем не менее, единственно из имеющихся в распоряжении человека миров, единственно возможным для невозможного существования человека (это представление Деррида называет инстинктом смерти или отношением к абсолютно другому), мире, в котором только и обнаруживает себя человек. Конструиро-

вание мира *différance* осуществляется посредством чрезвычайно специфичного отношения человека к миру Бытия, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации неуловимых, постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации следов Бытия посредством особой процедуры письменности — *archi-écriture*. Эта процедура, в силу тех взаимоотношений, которые только могут складываться с Бытием/присутствием у индивида, постоянно опаздывающего к жизни Бытия и потому выпадающего из его пространственно-временных структур, представляет собой прежде всего негацию, разрушение этого мира присутствия, остающегося недостижимым для человека. Иллюзорность, вне-бытийственность, не-реальность, не-истинность, не-присутствие — такими представляются основные характеристики мира *différance*, того единственного места, в котором только и может обретаться человек, человечество, история, культура

Поскольку *arche-écriture*, как способ формирования мира *différance*, представляет собой фиксацию ускользающих следов Бытия, то в этом своем качестве она постоянно сталкивается с отголосками реальности, отблесками истинного существования, отзвуками настоящего времени, миражами реального пространства. Однако парадокс (или трагедия) *arche-écriture* как способа описания, отношения человека к миру Бытия в том, что *archi-écriture* не может не только овладеть всеми этими характеристиками реального мира (как показывает вся эволюция философии присутствия), но не в состоянии даже зафиксировать их как нечто реально существующее, хотя и имеет некоторое смутное, едва ли не на уровне ощущения, грезы бессознательного, сна, предзнание того, что это каким-то образом существует. Реальная жизнь мира Бытия, обозначенная лишь неясным намеком, становится главным искушением *archi-écriture* основанием для той «ностальгической мистики присутствия», о которой так часто говорит Деррида. «Ностальгическая мистика присутствия» определяет не только направленность *arche-écriture* к миру Бытия, но во многом и ее содержание, хотя о схватывании реального содержания Бытия, равно как и о его удержании в мире *différance* говорить, конечно же, не приходится. Те проекции Бытия, на которые оказывается способной *arche-écriture*, являются поэтому лишь некоторой видимостью Бытия, призраком присутствия, или тем, что Деррида называет симуляком истинного существования. Однако некоторые универсальные культурные механизмы

(специфические для каждого конкретного типа культуры) заставляют поверить в то, что фантазмагорические проекции *arche-écriture* представляют собой реальные картинки Бытия, как свидетельства истинного присутствия человека в пространственно-временном континууме Бытия, и тем самым осуществляют иллюзорный переход из мира *différance* в мир *présence*.

Этот переход представляется тем более желаемым и естественным, что биологический субстрат человека действительно принадлежит миру *présence*, в котором бытийствует тело человека. Многие, если не все проявления жизнедеятельности человека, неразрывно связаны с жизнью мира, глубоко бытийственны, и только его способность к смыслоозначению отрывает человека от природы. Хайдеггер замечает в «Бытии и времени», что между человеком и животным существует разница в том, что (как отмечает Деррида в скобках), очень неточно, называют языком. Это различие соотносится Хайдеггером с проблемой смерти следующим образом: «Животные неспособны к этому (переживанию смерти как смерти). Но они также не могут и говорить /*Das Tier kann aber auch nicht sprechen*/. Деррида обращает внимание на то, что Хайдеггер не дает пояснения этому сопоставлению языка/смыслоозначения и переживания смерти, он просто противопоставляет их. Деррида прослеживает четыре возможных интерпретации этого замечания Хайдеггера в контексте его анализа смерти и приходит к выводу, что язык/смыслоозначение в его феноменологической трактовке, будучи бессильным концептуализировать смерть, не может обозначить решительной разницы между смертью человека и животного. Граница между жизнью и смертью оказывается непроницаемой для феноменологии, равно как и для всех других попыток концептуализации смерти, — вот почему язык, хотя и репрезентирует собой, по видимости, кардинальное различие между человеком и животным, не способен обозначить, описать истинно человеческую смерть. «Следовательно, — заключает Деррида, — поскольку смерть отказывается свидетельствовать и этим самым уравнивает как то, что способно выразить себя в языке, так и то, что превышает язык, то именно здесь становится очевидным, что любая граница между животным и *Dasein* говорящего человека представляется неопишуемой»²⁷.

Парадоксальным образом, однако, эта неопишуемая неоплотность смерти животного и человека складывается как раз за пределами языка/смыслоозначения. Именно способ-

ность к смыслоозначению представляется тем, что кардинальным образом различает два эти типа смерти. Неспособность языка в его феноменологической интерпретации адресовать саму проблему смерти применительно к животному и человеку, проблему эмпирически различимую в обоих этих случаях и, тем не менее, не концептуализируемую средствами феноменологии, свидетельствует о некотором фундаментальном ограничении феноменологического подхода, которое не раз демонстрировал Деррида, — приверженности феноменологии к метафизике присутствия.

Если попытаться, вслед за Деррида, отойти от метафизики присутствия, то становится очевидным, что попытка концептуализации смерти должна иметь дело сразу с несколькими чрезвычайно сложными, разнонаправленными и противоречащими друг другу процессами, ситуациями или переходами. Нерешаемая апория перехода, о которой говорит Деррида, предстает еще более запутанной и бесконечно более сложной, но одновременно, парадоксальным образом, и более простой. Вообще, все эти термины здесь, по меньшей мере, неуместны, но обойтись без них не представляется возможным.

Итак, о переходе, — неуловимом для концептуализации переходе смерти. Он продолжает оставаться таковым и в деконструкции, т.е., неуловимым и неконцептуализируемым, но он исчезает — исчезает в мире *différance*, как исчезающем результате исчезновения. Точнее, он не существует изначально, ибо не-существование в мире *différance* не предполагает физического, пространственно-временного исчезновения как перехода из мира существования в мир не-существования. Мир смыслоозначения, как мир истинно-человеческого существования, не существует относительно пространственно-временной метрики мира Бытия и потому смерти как перехода в этом мире не может быть, не должно быть. Смерть должна быть восприимчива, как еще один фантом этого иллюзорного, фантазмагорического мира, пусть предельный, крайний, но все же фантом, ирреальность, располагающая равноправной позицией в этом мире не-существования. Смерть всегда уже здесь, она сама суть не-бытия этого мира-призрака, и никакого перехода, поэтому, к ней не требуется. Смерть в знаке — «Возможность знака, — говорит Деррида в «Голосе и феномене», — есть отношение к смерти». И продолжает: «Попытка детерминировать или уничтожить знак в метафизике есть не что иное, как стремление закомуфлировать эти отношения со смертью,

отношения, которые, тем не менее, произвели и производят смыслоозначение. Если возможность моего исчезновения как такового должна каким-то образом присутствовать в моей повседневной жизни для того, чтобы конституировать мое отношение к присутствию, мы не можем больше утверждать, что опыт возможности моего абсолютного исчезновения (моя смерть) способен воздействовать на меня, случиться по отношению к тому, кто я есть, и изменить субъект. Явление меня самого самому себе в утверждении «я есть», следовательно, есть в основе своей отношение к моему возможному исчезновению. Значит, само выражение «я есть» означает «я есть смертный». Выражение «я есть бессмертный» представляет собой невозможное утверждение. Мы можем продвигаться дальше: само лингвистическое выражение «я есть тот, кто существует» есть признание смертности²⁸.

Но это признание противоречит самой сущности того, что Деррида называет «ностальгической мистикой присутствия», мистики, которая инициирует иллюзорные попытки выхода из фантазмагорического мира *différance*, как перехода в мир Бытия, как присутствия при нем. Вся западная культура, культура логоцентризма, построена на этой иллюзорной попытке, и метафизика этой культуры превращает иллюзию в фундаментальную культурную реалью. Иллюзорность, как присутствие смерти в мире *différance*, и следовательно, отсутствие необходимости перехода, встречается в западной культуре с фундаментальной реальностью отсутствия смерти, и следовательно, отношением к смерти, как к переходу подкрепляемой еще и биологической очевидностью смерти, как перехода живой материи в неживую. Все эти разнонаправленные процессы бесконечно усложняются на уровне каждого конкретного индивида, так или иначе решающего проблему своего отношения к смерти, даже если он оказывается достаточно удачливым, чтобы встретиться с ней только непосредственно на пороге смерти.

Этот очень общий абрис самой адресации апории смерти как проблемы перехода вовсе не означает, что деконструкция вдруг оказывается способной, после тысячелетний безуспешных попыток, разрешить апорию смерти как проблему абсолютного перехода. Апория остается таковой, т.е., неразрешимой; смещаются только контуры перехода, обнаруживая новые возможности подхода к самой проблеме. Но проблема остается нерешаемой, и, пожалуй, ничто, кроме деконструкции, не демонстрирует это с такой очевидностью, выводя ее за пределы рационализации. Вспомним еще раз:

«Умирание — ожидание друг друга у пределов истины /за пределами истины/».

примечания

¹ Derrida J. *Donner la morte*.

² Derrida J. *Aporias*.

³ Ibid., p.139.

⁴ Derrida J. *Donner la morte*, pp.48-49.

⁵ Ibid., p.21.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p.29.

⁸ Ibid., p.23.

⁹ Ibid., p.10.

¹⁰ Ibid., p.53.

¹¹ Ibid., p.9-10.

¹² Ibid., p.45.

¹³ Ibid., p.50.

¹⁴ Ibid., p.30.

¹⁵ Ibid., pp.26, 30.

¹⁶ Ibid., p.27.

¹⁷ Ibid., p.28.

¹⁸ Ibid., p.35.

¹⁹ Derrida J. *Aporias*, pp.36-37.

²⁰ Ibid., p.38.

²¹ Ibid., 48.

²² Ibid., p.76.

²³ Ibid., p.117.

²⁴ Ibid., p.119.

²⁵ То, что имеет в виду Деррида под Маррано, имеет, очевидно, отношение, к известному тексту Спинозы «Маррано разума», где Спиноза прослеживает источники идеи имманентности в культуре Маррано, пудеев Испании и Порту-

галии, конвертированных в христианство. Маррано представляли собой группу новообращенных христиан, сохранивших и тайно отправлявших иудейские религиозные ритуалы в условиях засилия Инквизиции. Маррано продолжали жить среди правоверных христиан и иудеев, сохраняя свою дистанцированность от обеих групп. Спиноза был выходцем из иудейской общины, локализованной в среде традиционного обитания Маррано. В течении жизни многих поколений Маррано сложилась парадоксальная форма сочетания иудаизма и христианства, в которой ни христианство, ни иудаизм, по вполне понятным историческим и концептуальным причинам, не могли сохранить своей аутентичности. Этот невольный подрыв религиозных устоев вполне естественно вел к рациональному секуляризму и скептицизму. Для Спинозы этот духовный и интеллектуальный опыт стал толчком для двух важных трансформаций его существования: внешней (изгнания его из иудейской общины) и внутренней (переходу от трансцендентальной исторической религиозности к секуляризированному миру разума и имманентности). (Yirmiyahu Yovel. *Spinoza and Other Heretics/ The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1989, pp.15-128).

26 Derrida J. *Aporias*, p.141.

27 Derrida J. *Donner la morte*, p.72.

28 Derrida J. *La Voix et le phénomène*, p. 60.

ПРИЗРАКИ МАРКСА («SPECTRES DE MARX»)

Книга Деррида, озаглавленная «Призраки Маркса», была опубликована на французском языке в 1993 г.¹, переведена на английский и опубликована в США в 1994 г.². Первоначально доклад под таким же названием был прочитан Деррида на конференции в Калифорнийском университете в апреле 1993 г. (Whilst Marxism? Global Crises in International Perspective) и посвящен активисту Африканского Национального Конгресса Крису Хани, убитому за несколько дней до начала конференции.

Общая композиция текста представляет собой анализ текстов Маркса через призму их культурной реализации с несколькими дополнительными направлениями, идущими к марксизму от Шекспира («Гамлет»), Поля Валери («Кризис разума»), Фрэнсиса Фукуямы («Конец истории и последний человек»), а также Мориса Бланшо («Три голоса Маркса») Сказочной темой «Призраков», как свидетельствует само название, является обращение к посмертным судьбам Маркса и созданного им учения, и в связи с Марксом — к проблемам посмертного бытования вообще, к теме жизни и смерти, к тому, что сопровождает смерть в представлениях живущих — к призракам, фантомам, духам.

«Призраки Маркса», рассматриваемые через призму (предполагаемого) увлечения марксизмом молодого Деррида, вызвали весьма внушительный резонанс в кругах левых интеллектуалов Запада, в особенности в США. Ситуация, в которой появилась эта книга — время кризиса марксизма в связи с распадом государственных систем, избравших его своей идеологией, — толкуется, как аналогия временам, предшествующим появлению Первого Интернационала, когда все силы старой Европы объединились, по замечанию Маркса в «Манифесте», в попытке противостоять марксизму (соблазн к такому толкованию, кстати сказать, подает сам Деррида, когда говорит о необходимости создания некоторой новой общности интеллектуалов, которую он называет в «Призраках Маркса» Новым Интернационалом).

Толки о возврате Деррида на свои (предполагаемые) прежние позиции, особенно в связи с его посещением Москвы в 1989 г. и последующей публикацией по этому поводу³,

дополняются обсуждением двух тем, которые рассматриваются этими авторами как основные в «Призраках Маркса», — политики и политического, а также мессанизма. Важные и симптоматичные сами по себе, эти темы, однако, не представляются ключевыми для «Призраков», особенно в той их интерпретации, которую получают они у Ф. Джемисона или С. Критчли⁴. Мессанизм может быть опознан, как один из (по крайней мере, двух) мотивов «Призраков», при условии иного толкования, попытка которого будет предпринята в примечаниях к этой главе.

«Призраки Маркса» начинаются примечательной фразой, в которой Деррида сразу же заявляет о важнейшей задаче своего анализа — прояснении взаимоотношений философии и жизни. «Кто-нибудь, вы или я, может произнести сакраментальную фразу: «Я бы хотел, наконец, научиться жизни»⁵. Хотя Деррида и не дает отсылки здесь к какому-либо источнику, но из контекста последующего изложения становится очевидно, что это и есть тот вопрос, на который стремится ответить марксизм. Вообще говоря, подобное дидактическое устремление присуще любому философствованию, но, пожалуй, только марксизм, из всех нетеологических философий, сделал это устремление, согласно Деррида, краеугольным камнем всего своего проекта.

Странное словосочетание: научиться жизни. Размышляя о нем, Деррида замечает, что жизнь, по самому определению, в самой основе своей, не есть то, чему можно научиться: жизнь не предполагает самообразования. Если и можно учиться жизни, то у смерти и у другого, т.е., в некоторой пограничной ситуации, внешней (смерть) или внутренней (другой) по отношению к жизни. Оставляя на время тему смерти, Деррида обращается к анализу проблемы, которая, несомненно, является центральной в его новейших работах, — проблеме другого. Итак, как другой может знать о смерти, точнее, кто тот другой, кто знает? Только тот, отвечает Деррида, кто уже умер — призрак, уже умерший и, значит, не присутствующий в этой жизни другой. Сочетание внешней и внутренней границ жизни и смерти, насколько невероятным это ни покажется, уже давно заявлено в ментальности культуры; это — призрак умершего другого. Проникая в нашу жизнь со стороны смерти, призрак присутствует в ней, не бытийствуя: он здесь, но он не существует. Важно, однако, что это — другой, обнаруживающий себя в каких-то измерениях нашей жизни, являющихся одновременно граничными призрачного (не-) существования.

Это мистическое представление отнюдь не склонного к мистицизму Деррида уже давно было предуготованно самой стратегией деконструкции. Коммуникация с призраками представляется возможной для живых, потому что в определенном смысле мы все, живущие, — призраки по отношению к присутствию. Пребывание в фантазмагорическом мире смыслоозначения — мире *différance* — ставит нас вне пространственно-временной метрики реального мира Бытия, вводит в пространство и время призраков. Обращивание проблемы «Кто где?» некоторым парадоксальным образом сближает нас с призраками, позволяя приложить концептуальные разработки спектрологии (деконструктивистской концепции призраков) к миру человеческого. Но это — дальше, а пока обратимся к миру призраков.

Время призраков — всегда-уже-прошедшее-в-проекциях-будущего (спустя несколько страниц Деррида говорит о диахронии времени призраков, даже об ахронии их бытования⁶. Пространство призраков — следы следов следов присутствия. Направление эволюции — обратное хайдеггеровскому бытию по направлению к смерти, это — смерть, направляющаяся к жизни. Деррида впоследствии уточняет, что речь должна идти о присутствии смерти в жизни человеческой, и призраки являются весьма существенным гарантом и индикатором этого присутствия.

Поскольку речь пока идет о призраках применительно к Марксу, неизбежным предварительным вопросом будет их количество: «Почему «призраки Маркса» во множественном числе?» Деррида предлагает несколько возможных толкований:

- 1) призраки, преследовавшие Маркса;
- 2) призраки, порожденные Марксом;
- 3) призраки самого марксизма (хотя, возможно, Маркс и не должен иметь к ним прямого отношения; Деррида приводит его признание Энгельсу о том, что он не считает себя марксистом в том смысле, который господствовал в Первом Интернационале);
- 4) масса людей или целое общество, в котором утвердился марксизм и которое, по этой причине, представляет собой скопление призраков;
- 5) призраки, распространяемые этим обществом по всему миру.

Любопытно, что заглавие книги было выбрано независимо от текстов Маркса, и только много позднее Деррида был

поражен тем, что он прочел в самом начале «Манифеста» — о призраке коммунизма, который бродит по Европе. Деррида усматривает в этом поразительное сходство «Манифеста» с «Гамлетом», посвященном принцу распадающегося королевства, где речь также идет главным образом о призраках и видениях. Эта гайстология или спектрология, по Деррида, есть непосредственное отражение драматургии Европы, установившейся здесь, как культурный регулятив, начиная с нового времени. Это — драматургия великих объединяющих проектов разума, театральные постановки на сцене жизни. Недаром Маркс, по замечанию Деррида, так любил Шекспира и черпал вдохновение в его безудержной театрализации.

П. Валери, рассмотрению текстов которого Деррида посвящает много места в «Призраках»⁷, развивает анализ призрака, исходя из которого Деррида обозначает, как он выражается, три вещи, на которые разлагается призрак (не состоит из них, а ведет к ним, распадается в них) — оплакивание, язык и работа. Оплакивание представляет собой, пожалуй, одно из основных понятий поздней деконструкции. Оплакивание есть попытка онтологизировать остатки, сделать их присутствующими (важное замечание Деррида в скобках — любая онтологизация, равно как и семантизация, философская ли, герменевтическая или психоаналитическая, всегда уже уловлена в ситуацию оплакивания, обнаруживает себя в ней, хотя и не мыслит об этом, не признается в этом). Язык упомянут здесь Деррида потому, что только язык позволяет говорить о призраках в аспекте их универсальности, доступности индивидуальных перцепций коммуникации с другими. И, наконец, работа, которая поставлена в этот ряд потому, что призрак, как это ни покажется странным, производит массу трансформаций практически во всех ситуациях человеческого существования, трансформаций, неподвластных никому и ничему другому.

Здесь Деррида вводит еще одно толкование самого термина «призрак», которое также присутствует в семантике русского языка — дух (*l'esprit*)⁸, что близко к разуму, на котором основывается весь проект западной культуры. Еще и по этой причине (а, возможно, прежде всего по этой причине) призраки, духи имманентно присущи этой культуре, инициируют и производят всю интеллектуальную работу в ней.

Это замечание Деррида (и он прекрасно отдает себе в этом отчет) вызовет массу возражений со стороны интеллек-

туалов, теоретиков, наблюдателей, вообще всех тех, кто верит только тому, что видимо, обозреваемо, доказуемо. Обращаясь к данному феномену, Деррида отмечает трудность его восприятия разве что для философов или ученых, но не для литераторов, по крайней мере, великих. Само замечание, кстати, — почти цитата из «Гамлета», где Марсилино говорит о неспособности ученых мужей видеть призраки. Деррида усматривает неоспоримую заслугу Маркса в том, что будучи одним из них, ученых мужей, он прекрасно видел призраков и верил в них. Урок марксизма, преподнесенный всей западной цивилизации, состоит в том, что марксизм не просто верил в призраков, но наделил их реальным существованием в культурной химере социалистического государства. Еще один урок спектрологии, по Деррида, марксизм преподносит интеллектуалам сейчас, когда возвращается в свою прежнюю позицию культурного призрака, не изучать, или даже не видеть который теперь, после того как он доказал свою способность превращать целые культуры в призраки, уже просто непростительно.

Довольно забавно, продолжает Деррида, что в сущности марксизм уже давно и успешно этой своей спектризацией осуществил то, что стало такой модой среди интеллектуалов 90-х годов — рассуждения о конце: конце истории, философии, человека, культуры (здесь Деррида вполне естественно ссылается на Фукуяму). Хлеб апокалипсиса уже давно наш, философский хлеб насущный, и то, что Деррида в другой своей работе называет «апокалиптическим тоном в философии»⁹, было внесено в философию, по сути, марксизмом.

Но конец ведь еще и смерть, замечает Деррида¹⁰. То, что стало столь модным в современной философии, и в чем обвиняют преимущественно деконструкцию, хотя и безосновательно (сюда следует отнести Гегеля, Маркса, Ницше и Хайдеггера прежде всего) — это похороны философии, необходимо влекущие за собой появление призраков.

Призраки Маркса здесь, в общем, одни из многих потусторонних видений, но что делает их особенными для нашей эпохи погребений и оплакивания, так это не только то, что именно они во многом ее инициировали, но также и то, что они привили ей мессианский тон конца, приучили культуру к мысли и предощущению катастрофы, сделали фразу Шекспира о времени, которое сошло со своего круга, культурной реальностью нашего существования. Начало новому мироощущению, согласно Деррида, было положено толкованием социального строя, существовавшего в середине XIX века,

как строя неистинного и потому несуществующего. Не вполне законный оборот гегелевской диалектики: «все существующее/действительное разумно, все разумное существует/действительно» привел к марксову: «неразумное не существует, точнее, его существование неистинно, и потому может и должно быть прекращено».

Это своеобразное разрешение, полученное (хотя и без достаточных оснований) со стороны философа, которого Маркс ценил больше всего и которого подверг, тем не менее, радикальной критике и трансформации, определило меру решительности и размах самого проекта уничтожения целого общества — проекта, равного которому, Деррида заявляет недвусмысленно, история человечества не знала. В «Призраках» он говорит о том¹¹, что этот проект вовлек в свои тексты практически всей живших, живущих, и тех, кто еще не родился, на многие поколения вперед.

Чем же был этот проект с позиции спектрологии? Парадоксальным образом (парадоксальным как раз потому, что марксизм был едва ли не единственной философией, открыто заявлявшей о своей приверженности материализму — ориентации весьма невыигрышной и по сути тушковой в философском плане) весь этот проект разворачивался в сфере духов, призраков, видений и кошмаров (это последнее — на стадии его исторической реализации). И хотя проект этот начинался, как путешествие призрака («Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма»), он был призван осуществить первый по-настоящему действенный философский проект в истории западной культуры. И тезис о Фейербахе заявляет об этом с полной очевидностью («Философы только объясняли мир, изменить его — вот в чем задача философии»).

Менять, однако, предстояло то, что никак, с точки зрения самого же Маркса, нельзя было признать реальным, истинным существованием — химерическое общество, иллюзорное бытование огромного множества призраков, основной из которых — деньги — задавал тон всей этой фантасмагории. То, что предлагалось в качестве метода реализации этой глобальной иллюзии, этого видения существования, была, в буквальном смысле, утопия, построенная средствами разума (великого обманщика, по словам Ницше). Разум здесь показал себя настоящим духом, пожалуй, впервые в истории западной цивилизации продемонстрировавшем свою сущность и предназначение — создание грандиозной иллюзии существования в модусе настоящего времени и в пространстве физического мира. И хотя Маркс свято верил в воз-

жность водораздела, абсолютной черты между химерами прошлого, капиталистического общества, и реальным существованием нового, коммунистического общества — в революцию — он оставался весьма амбивалентным в оценке сроков подобной реализации, равно как и самой ее возможности.

Таким образом, замечает Деррида¹², коммунизм не только начинался, как призрак, но, по сути, таковым и остался. «Коммунизм всегда был и остается призрачным, он все еще наступает, он всегда в будущем». «Призрак, о котором говорил Маркс тогда, в «Манифесте», не имел реального бытования, не бытиствовал. Он еще не наступил. Но он никогда и не наступит. Ибо у призрака нет и не может быть реального бытия, Dasein. Нет у него и смерти — призрак никогда не умирает, ибо он всегда возвращается к живым».

Коммунизм был призраком, боявшимся самого себя, как мертвеца, тянувшего за собой живых, фантома, пытавшегося вести их к достижению невозможного идеала, к реализации невероятной утопии, к абсолютной жизни, которая как таковая может быть только абсолютной смертью. В этом — отсутствии жизни — была одна из самых глубоких его тайн. Мертвящее дыхание безжизненного идеала приводило к невероятным, невиданным в истории человечества пароксизмам смерти, к истреблению огромного количества людей, пусть даже из-за пароксизмов страха, навешаемого им.

Коммунизм был призраком, которого боялись другие. «Нет ничего ревизионистского в интерпретации генезиса тоталитаризма как взаимных реакций страха и боязни призрака коммунизма»¹³. Никто не собирается, замечает Деррида, делать этот призрак ответственным за нацизм, геноцид и прочие бедствия нашего века, однако совершенно очевидно, что вся новейшая история была бы совершенно иной, если бы этот призрак не пустился в свои странствия по миру. И поскольку эти странствия еще далеко не закончены, то неисчислимы те проблемы, социальные и индивидуальные, которые будут неизбежно инициированы ими.

В какой мере Маркс может почитаться ответственным за все эти странствия? Достаточно очевидно, говорит Деррида, что Маркс предвидел грандиозное и пугающее будущее порожденного им призрака. Он был озабочен этим призраком, он вообще был чрезвычайно озабочен призраками и химерами. Его «Капитал» посвящен анализу химер и иллюзорных трюков капиталистической экономики товарного фетишизма; в «Немецкой идеологии» речь идет почти исключительно

о призраках и видениях, обуревавших, правда, Макса Штирнера, но присущих, как показывает Деррида в своем скрупулезном анализе, и самому Марксу; то же самое можно сказать и о «18 брюмера Луи Бонапарта».

В своей спектрализации Маркс, однако, не был абсолютным новатором. Маркс, по замечанию Деррида, следовал здесь платонической традиции — отождествлению образа с призраком, идола с фантазмом. Фантазмы, о которых говорит Платон в «Федре» (81d) и «Тимее» (71a) — это души мертвых, которые преследуют живых днем и ночью¹⁴. Для того, чтобы дать покой этим неприкаянным душам, им следует дать тело, но тело, как говорит Деррида вслед за Платоном, более низкого онтологического уровня — неживое тело, тело идола. Деррида предпринимает чрезвычайно интересную и очень сложную для понимания попытку проследить, как эта платоническая стратегия проявляется в Марксовом анализе товарного фетишизма. Нечто схожее по механизму Деррида обнаруживает и в «Немецкой идеологии», и в «18 брюмера».

Все это дает основания для вывода Деррида о том, что Маркс был достаточно традиционен в самом подходе, хотя несомненно оригинален в своих трактовках. Это определялось целевой установкой его анализа — попытаться уловить фантомы в зеркале реконструкции и деконструировать их ложные онтологические тела, как культурно-значащие идола. Но попытка увидеть призрак в зеркале, замечает Деррида, это как раз то, что никогда не удастся по отношению к призраку. «Как можно распознать призрак? По тому, что он не имеет отражения в зеркале». Маркс стремится уловить призраки в зеркале онтологии — «онтологии присутствия, как актуальной реальности и объективности. Эта критическая онтология стремится разоблачить фантомы и то, что их порождает, атрибутировать их ложному сознанию, и самим развенчанием вернуть их прообразы в реальный мир производства и работы»¹⁵.

Кроме метафоры зеркала Деррида обращается еще к образу светильника, свету разума, которым знание должно, по мысли просветителей, освещать мир и давать его реальные отображения. Маркс уповает на объективное знание, которое должно нести с собой и в себе образы мира; одним из основных своих завоеваний марксизм считает распространение идеала объективного знания на реалии, никогда, в общем, не считавшиеся ему подвластными — культурные и социальные. Критический анализ и развенчание призраков

поэтому должны прежде всего быть, согласно Марксу, критикой субъективной репрезентации и абстракции, которая отрывается от реальности, которая исходит из разума как такового, и затем пускается этим самым разумом в обращение в реальном мире, без всякого упоминания о том, что она — его собственная химера.

Это как раз то, замечает Деррида, что с таким блеском и остроумием атакует Маркс в текстах Штирнера. Но это как раз то, что не может, в общем, быть сколько-нибудь убедительным образом оспорено. Принципиальная ограниченность материализма состоит в том, что ему никогда не удалось преодолеть пропасть между миром и сознанием, показать, как образы сознания могут быть детерминированы материальным существованием человеческого тела, социальным бытием человека, даже языком, если его понимать как объективированную реальность человеческого бытия. Если природные процессы, тем или иным образом уловленные в образах сознания, еще могут, как образы, найти какое-то приращение к внешнему миру и претендовать на статус объективной истины (хотя, по всей видимости, это не более, чем претензия, по крайней мере, так считает деконструкция), то ничего подобного такому знанию невозможно относительно сознания как такового. Ведь тогда то, что деконструкция считает невозможным осуществиться даже однажды, должно произойти дважды (выход сознания вовне и возврат к самому себе, но уже обогащенному образами самого себя, отраженными в окружающем его мире).

Призраки сознания принадлежат только ему самому; нет такого объективного зеркала, в котором можно было бы попытаться отразить и сознание, и его образы самого себя, и его фантазии об окружающем мире. Сознание, со всем его бесконечным многообразием, может отразиться только в зеркале собственных аналогий («зеркальная стратегия» Зильбермана, о чем в примечаниях).

То, что произошло со спектрологией Маркса и за что его можно считать ответственным, таким образом, — это вовсе не его неспособность развенчать призраки и вскрыть иллюзорную сущность сознания и продуктов его деятельности. Деррида не находит подобное развенчание возможным в принципе. Проблема, очевидно, совсем в другом, — в том, что Маркс посчитал себя справившимся с ними и, что еще более серьезно, убедил многих в своей победе над ними. В сущности, столь многих, что они попытались реализовать Марксов идеал общества, свободного от призраков, и обна-

ружили себя в окружении монстров, идолов, фетишей намного более низкого интеллектуального уровня (вспомним онтологический уровень платоновских идолов), чем те, с которыми они могли бы сосуществовать (точнее, которых могли бы производить), не случись этого грандиозного социального катаклизма.

«Мы должны учиться говорить с призраками и слушать их, если хотим научиться тому, чему марксизм считал возможным научить нас — жизни. Призраки всегда здесь, всегда с нами, даже если они уже не с нами или еще не здесь». Деррида заканчивает свою книгу цитатой из «Гамлета»: «Ты ученый, так поговори же с ним, Горацио»¹⁶ *.

примечания

¹ Derrida J. *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du diable et la nouvelle Internationale*. Paris: Editions Galilee, 1993, 281 p.

² Derrida J. *Specters of Marx*. London and New York: Routledge, 1994.

³ Derrida J. *Moscou aller-retour*. Paris: Editions de l'Aube, 1995.

⁴ Fredric Jameson. Marx's Purloined Letter. Simon Critchley. On Derrida's *Specters of Marx*. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, no 3, pp. 1-30.

⁵ Derrida J. *Spectres de Marx*, p. 13.

⁶ Ibid., p. 38.

⁷ Ibid., pp. 30-31.

⁸ Ibid., p. 58.

⁹ Derrida J. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.

¹⁰ Derrida J. *Spectres de Marx*, p. 38.

¹¹ Ibid., pp. 149-150.

¹² Ibid., p. 163.

¹³ Ibid., p. 176.

¹⁴ Ibid., p. 235.

¹⁵ Ibid., p. 269.

¹⁶ Ibid., p. 279.

* Эта последняя фраза «Призраков Маркса» приглашает к разговору, который пока еще не состоялся в деконструкции. Подчеркивая это «пока», не следует, видимо, надеяться, что в ближайшем будущем такой разговор состоится; возможно, его и не следует ожидать в рамках деконструкции. Сама посылка, исходная интенция деконструкции — развенчание философии/культуры логоцентризма — делает возможность такого разговора маловероятной. Для того, чтобы он состоялся, требуется продвижение в иную (пока «ничейную») зону философствования. Ориентация этой книги, посвященной текстам деконструкции, не позволяет вести речь об этом новом подходе в тексте основного изложения; вот почему разговор переносится в примечания.

Два момента, развиваемые Деррида во всем корпусе его текстов и особенно в «Призраках Маркса», стыкуют деконструкцию с этим подходом:

1) представление о конце западной философии и развенчание логоцентристского дискурса западной культуры;

2) обращение к Марксу и марксизму как радикально новому элементу западного философского дискурса.

Итак, деконструкция концептуализирует идею конца философии, со всеми полагающимися данному случаю аксессуарами — помпанием, погребальным звоном, призраками и чувством невозвратимой утраты. И все же — всегда ли конец есть непременно и погребение? Почему не предположить возможность философствования как «концеведения»? Как ни проста может показаться эта идея, ее последовательная реализация требует чрезвычайно радикального пересмотра и самой сущности философии, и способов ее функционирования (если, конечно, представить философию не призраком, а полножизненной бытийственностью). Об этом с полной убедительностью свидетельствует философская система, грандиозная как по замыслу, так и по исполнению, разработанная русско-американским философом Давидом Беняминовичем Зильберманом (1938-1977).

То, в чем сходятся все комментаторы, оценивающие «философскую сумму» Давида Зильбермана, так это ее необычайный для современной философии характер — характер универсального философского синтеза, сравнимого по масштабам систематизации с конструкциями Аристотеля, Канта

или Гегеля. Как ни высоки эти оценки, они верны лишь отчасти — в той части, что касается «западной» составляющей философствования Д. Зильбермана, точнее, фиксирует рядоположенность его концепций крупнейшим системам здешней философии. Замысел «философологии» — намного шире и затрагивает универсальные характеристики любого философствования. Поскольку потенциал философии в западной культуре оказался ослабленным (в силу многих причин, которые тщательно анализируются Д. Зильберманом), она не репрезентативна в качестве того, что он называл *Philosophia Universalis* и расценивал как реализацию философской «кармы». Если допустить, как это делает Д. Зильберман, что «кармическая отъявленность» философствования оестествилась в классических индийских философиях, становится понятной исходная интенция «философологии»: создать некоторую концептуальную конструкцию, способную заполнить разрыв между западным и индийским мирами философствования /Zilberman David. *The Birth of Meaning in Hindu Thought*. D. Riedel Publishing Company: Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1988, p. 667, перевод этой книги издан в России — см. Д. Зильберман. *Генезис значения в философиях индуизма*, М., 1998/, равно как и ее цель — инициировать новый философский синтез, с установкой, которая некогда прежде не задавалась (по крайней мере, в западной культуре), а именно, что история философии отнюдь не завершена — напротив, ее истинная история еще и не начиналась. /*Ibid*, p. 2./

В этом — констатация того очевидного для Д. Зильбермана факта, что философия отнюдь не исчерпала свои потенции (а в западном ее варианте — даже и не приступила пока к их реализации), что, следовательно, возможно открытие новых размерностей философской мысли, и время подобных открытий наконец-то пришло. Причем не только для западной философии, где реализации кармы не случилось вовсе, но и для индийской философии, кармически вполне благополучной, вообще — для любой философии, в той мере, в какой она отработала все свои фундаментальные рефлексии и, соответственно, наработала корпус своих основополагающих текстов («изошла в текстах», создав, тем самым, свою собственную предметность и освободившись для себя самой). Вот тогда и становится возможным истинное бытие философии, существование ее в новых размерностях мысли — когда в ней «опустошился Логос», когда «наступил конец». Истинная философия (просто философия, ибо пре-

дикат истинности здесь неуместен) может существовать, таким образом, только в форме «концеведения» — как философская эсхатология. Этим, однако, не отменяется вся предшествующая философия — напротив, она-то как раз и составляет предметность философской эсхатологии. Как это возможно? Отвращением философии от смежных с нею областей и обращением интереса на самое себя. Конечно, каждый философ по-своему *занимается* философией; но ни единый не занялся *философией*.

То, что философия была не в силах сделать сама, оказалось осуществленным внешними силами — теми самыми сферами интеллектуальной активности, которые затребовали свою предметность обратно. Именно потому, замечает Д. Зильберман, что философия по праву вытеснена из всех предметных областей, можно всерьез говорить о «чистой философии», не рискуя забрести назад в эмпиризм, натурализм, социологизм и идеологию. /Zilberman Archive. Special Collections Division of Mugar Library at Boston University. Boston, USA, 5.1.1./10, p.1./ Хотя, добавляет он, возможность конструирования такой философии есть возможность действительная, не зависящая от благоприятных или неблагоприятных обстоятельств, возможность, уже реализованная однажды в истории — в классической индийской культуре. Эта возможность оестествляется тогда, когда философия обнаруживает собственный, лишь ей присущий предмет исследования и разрабатывает методы анализа, соответствующие этой предметности. Философия как «концеведение», таким образом, вовсе не обязательно — знамение катастрофы, как в современной западной культуре, в классической Индии она становится знаком расцвета всей цивилизации, условием ее существования и гарантом выживания. Здесь случилось то, что Д. Зильберман называет «индийским чудом» — создана универсальная философия, претендующая на решение всех возможных философских проблем и действительно разрешающая их в замкнутой вселенной своего знания. /*The Birth of Meaning*, p.330./

Классическая индийская философия, как известно, насчитывает шесть взаимодополнительных философских систем — даршан — самкхью, ньяю, веданту, мимансу, вайшешику и йогу; в отношении особой дополнительности к ним находится буддизм. Исключительность индийских философов как представителей всех этих систем, по Д. Зильберману, «в том, что они единственные открыли в философской материи /.../ принцип духовной организации, при котором

философские системы, как лица, наклонены друг к другу в вечном и автономном зеркальном глядении». «В том-то и эффект потрясенного меня открытия, — продолжает Д.Зильберман, — что и объяснять-то их в раздельности я далее не могу, и слить их в единую господствующую духовную емкость не в состоянии. /.../ Самое трудное здесь: наличие зеркальности при отсутствии персональности. Затем, то, что приходится говорить о наклонении систем, а не о моментах одной системы, как, скажем, у Гегеля. Этим сразу раздвигаются привычные рамки философствования, и в придачу к автономии предмета, отыскивается источник бессчетного ряда духовных состояний». /Zilberman Archive, 5.1.3/4, p. 1.14./

Наклонение систем, с эффектом зеркальности, означает, что в поле зрения каждой из них попадает лишь «отмысленное» содержание соседних систем (включая и свое собственное содержание, реверберированное другими даршанами), так что «все отражается во всем, и число проекций — бесконечно». Такая многопозиционность возможна лишь при одном условии — что эти системы не стремятся к рефлексии мира, природы, Бытия, социума, вообще чего бы то ни было внешнего относительно их самих. В даршанах начисто отсутствуют натуральные объекты опыта, вообще натуральность любого рода (включая и сознание в оестествляющей интерпретации западной философии). Вот почему даршаны — предметы себя самих. Видимо, в понимании этой внутренней, ненатуральной природы философии, равно как и ее «самопредметности» — залог радикального поворота интерпретации Д.Зильбермана.

«Зародыш развиваемого мною, — замечает Д.Зильберман, — в простой мысли Шанкары о сверхъестественном, как реальном не только в содержании, но и в форме. Сверхреализм мысли об Абсолюте — в том, что помышляемый средствами Разума, он заумен не в каком-либо «онтологическом» смысле, а именно в материи самого этого, только что сделанного заявления. То есть, только что высказанное по содержанию нужно обратить на самую форму высказанного и уличить его в нем же». /5. 1.3/7, p. 1./ Восприятие подобных рассуждений весьма затруднено в западной философии, более того, по признанию Д.Зильбермана, они «вполне невыносимы» философствующим в этой культуре /Д. Зильберман. «Приближающие рассуждения между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик. Zilberman Archive, p. 108./, хотя интенция такого

анализа, как будто бы, должна была уже прижиться здесь, по крайней мере, со времен Шеллинга и Гегеля. «Философия в именительном падеже», «чистая рефлексия» как отвлеченное (от всякой натуральности) и претендующее на абсолютность философское самосознание необходимо полагает в качестве своей предпосылки готовность заниматься философским сознанием, как никоим образом не зависящим от *sensibilia* и не сводимым к объектам перцепции. Однако радикального очищения рефлексии в западной философии не только не случилось, но оно и не было возможным пока по причине, которая определяется Д.Зильберманом, как неразличение средств и объекта философствования, иначе — «склеивание» языка и «знаниевых схем», проявляющееся в глубинной натуралистичности философского подхода.

«Отслаивание» языка от выражаемых им знаниевых схем вряд ли возможно в культуре, где философия принуждена де-натурализовать все аспекты своей деятельности самостоятельно, без сколь-нибудь существенного содействия со стороны, — по типу того, к примеру, которое оказывается классической индийской философии Бедами. В «лингвистической Вселенной» Вед, разделяемой всеми жившими в классической Индии, все феномены де-натурализованны, а их смыслы — де-реифицированы, так что философия высвобождается для выполнения своих прямых функций — анализу собственного бытия как деятельностного самовоздвижения /5.1.8/1, p.2./, равно как и установлению вживе должествующего быть в мире философского знания. /5.1.3/8, p.2.3./ Реализация этих функций предполагает работу в трех сферах бытования философии — тексте, культуре и текстуре — и представляет собой то, что Шанкара называл «деятельностью миротворения». «Вот хорошая иллюстрация, — замечает по этому поводу Д.Зильберман, — Господь создал человека по образу и подобию /своему/. При падении в естество человек утратил подобие, сохранив лишь образ. Искусственная /философская/ деятельность есть восстановление подобия, правда, лишь в мышлении. Получаются чудные мыслительные миры, с известных точек зрения отнюдь не совершенные и не понятные отчасти самому производителю мыслей, вызывающему к кооперации» /1.5.2, p.58./ — миры философствования.

Бытийственность этих миров гарантируется тем, что Д.Зильберман определяет как «майю» или «трансцендентальную иллюзию» — искусственной творческой активностью, натурализованной в субъекте. /Ibid., p.2./ «Сюр-реализм»

«трансцендентальной иллюзии» — бытийственность не только философии, но и всего мира человеческого существования в той мере, в какой он не-природен, не-натурален, подчас — не-выразим, но всегда коммуницируем. Последнее — условие самой его реальности как бытия, не укорененного в натуральности природного существования и потому нуждающегося в ином основании своей валидности для многих (в идеале — всех, но обычно — весьма немногих, философов). Тот, кто может локализовать себя в этом мире (точнее — мирах) должен обладать способностью «отмысливания мира», «перевода существования в бытие», «трансцендентирования содержания жизни», так что сама жизнь для него станет «интеллектуальной работой в методологической рефлексии, т.е. понимающим мышлением». Сохраняющаяся при этом сообщительность (не приравниваемая, однако, к общезначимости) определяется тем, что сама способность «онтологического понимания» укоренена в структурах сознания, которые толкуются Д.Зильберманом, как «структуры создания», разделяемые (точнее, задаваемые, ибо разделять их могут еще и многие другие) всеми теми, кто обладает «наклонностью к вживанию» — профессиональными философами. «Структуры создания», иначе — «философские роли» сводятся к «шестерице» способов творения/понимания/узнавания сюр-реализованных структур сознания («Теоретик», «Логик», «Методолог», «Методист», «Эмпирик», «Феноменолог»). «Шестерица» обнимает собой все возможные комбинации трех модальностей в двух позициях и как таковая не нуждается в эмпирическом обосновании (в том числе и исторически); совпадение же определяется тем, что именно в индуизме реализовался идеал философствования.

Появление модальности вполне логично в концептуализациях Зильбермана — ведь речь здесь идет об абсолютном философском творчестве, о созидательной активности, не ограниченной никакими натуральными пределами, а потому — о предельной свободе, каковая всегда модальна. Модальностей, по Д.Зильберману, три — деонтическая (необходимость, N), аподиктическая (актуальность, I), гипотетическая (возможность, V); схема модальностей строится по типу «тройственной», «тернарной» оппозиции адвайты («недуалистической») веданты, в отличие от западной философии с ее моделью «дуальной оппозиции»:

(А) В
В

Необходимо помнить о принципиальной неполноте модальной формулы каждой «философской роли». о том, что уходит в ее знаменатель и принципиально исчезает из поля зрения. «Эта несамоцелостность разрешается таким способом, что образуется процесс, в котором сознание пробегает все состояния, стремясь совместить в нем локальную неполноту с глобальной полнотой и тем самым реализовать свою потенциальную полноту, но для сознания в целом. Отсюда, мне думается, и вынуждающая сила модальной определенности, заставляющая мчаться вперед, не зная отдыха» /Ibid., p.109./, нестись в кругу чистой текстуальности, пользуясь свободой комментирования, ни разу не приткнувшись ногой о землю образца. /Ibid., p.12./

Эта работа со знаниевыми текстами есть в известном смысле «вечное повторение пройденного». Но, в отличие от ницшеанского «повторения», здесь достаточно точно известно, для чего и каким образом это делается — для восстановления полноты (философского) сознания путем прогонки типов (философских) рефлексий по историческому содержанию. «Трудно передать, — замечает Д.Зильберман, — сколь силен при этом эффект денатурализации и освобождения. Но за свободу приходится платить натурой. Плата же здесь — сильнейшая внутренняя рефлексия. Приходится переживать, пока для употребляемых наперед слов сконденсируется действительность, понятая сообразно со знанием.словно бы Бог вновь проводит перед Адамом вещи, и их называет». /Ibid., p.59./

Эффект полного освобождения от натуральности определяется Д.Зильберманом еще и как «вознесение», перевод философствования в особые сферы, в «текстуру» человеческого существования. «Чтобы в теле мира циркулировала кровь (смысл), нужна кровеносная система (текстура)» /Ibid., p.31./, предельная смысловая целостность, в которой смысл оестествляется и делается доступным для субъективации (присвоения его субъектами мира), а также трансляции его во времени (обеспечении непрерывности бытия этого мира). Миротворческая сущность философствования, постулированная Д.Зильберманом в самом начале развертывания его системы, нигде не проявляется так отчетливо, как при «текстурировании» философии, обращении ее в самодостаточную сумму всех возможных «философских ролей» по «отмысливанию» и «осмысливанию» мира. Когда философия становится «текстурой» человеческого бытия, она и превращается в то, что Д.Зильберман называет *Philosophia Univer-*

salis, достижение чего связывается им с реализацией модальной полноты философствования, и что является целью его «философологии».

Культурная сюр-реализация философских схем прослеживается Д. Зильберманом на примере многих систем и культур (он оставил, вообще говоря, универсальную схему такого подхода применительно к основным типам культуры, в своей «мамонтовидной», по его собственному выражению, 900-страничной диссертации о культурной традиции). Анализ одной из таких сюр-реализаций дал повод для сравнения Д. Зильбермана с Максом Вебером (речь идет о блестящей параллели веберовской «Протестантской этики и духа капитализма» — «Православной этике и материи коммунизма» Д. Зильбермана, опубликованной в США в 1977 году). Замена «духа» «материей» в заглавии Д. Зильбермана весьма примечательна — философский комплекс православной этики, продолженный марксизмом и «оживленный» советским обществом, рассматривается как «универсальный смысловой код» этой культуры, приравненный в этом качестве к материальной основе жизни (здесь — «материи коммунизма»). С модальной позиции эта «сюр-реализация» не могла не потерпеть фиаско (по причине «неполножизненности» сочетания всего лишь двух «философских ролей», точнее, даже одной, если учесть их принципиальную близость). Удивительно, однако, то, что «сюр-реализация» марксизма вообще случилась в культуре Запада, где, по причинам модального порядка, «связь философии с умной жизнесообразностью порвалась тут же, при ее /философии/ рождении» /5.1.3/8, p.2./

Марксизм в этом смысле — не только уникальная философская система западной культуры, но и единственная, способная претендовать на статус философской активности миротворения. Марксизм, по замечанию Д. Зильбермана — единственная философия, которая «получилась на Западе», сумев, пусть и в чрезвычайно уродливой и фантастической форме, продемонстрировать истинное предназначение философии — работу со структурами значений культуры. Марксизм, бесспорно, — философский монстр, уродец, представляющий собой всего лишь фрагмент философского тела культуры, который претендует на гармонию целого, на полножизненность существования. Но в этом фрагменте, тем не менее, впервые проявляются алгоритмы подлинного философствования.

Представленный в этом свете, марксизм оправдывает ту загадочную фразу Деррида, по поводу которой ломают голо-

ву комментаторы «Призраков Маркса»: «Деконструкция никогда не имела иного смысла или интереса, по крайней мере в моем представлении, кроме как радикализации, в традиции определенного (толкования) марксизма, в рамках определенного *духа марксизма*». (SdM, p.151) Деконструкция отнюдь не идентифицируется здесь Деррида с марксизмом, равно как и не ставится им впереди марксизма, как об этом можно прочесть в критической литературе. Это выражение, по всей видимости, и не метафорично: определенный дух марксизма, который поминается здесь Деррида, есть, по всей видимости, дух радикально иного философского действия, впервые выраженный именно марксизмом. В этом смысле марксизм мог бы многому научить западную философию, при условии, конечно, его радикальной реинтерпретации, которую можно, следуя Деррида, назвать радикализацией марксизма. Радикализация марксизма должна, однако, идти значительно дальше, чем полагает деконструкция — до переосмысления самой сущности и предназначения философии (впервые в западной культуре предугаданной именно марксизмом): толкования ее как симфонической активности миротворения, где философские роли/системы объединяются и дополняют друг друга в рамках *Philosophia Universalis*.

При такой радикализации оказывается возможным дать некоторые новые толкования и основной теме «Призраков» — призракам, фантазмагоричности человеческого существования. Как уже отмечалось, Маркс признавал призрачность старого общества, демонстрировал его фантомы (деньги и пр.), но был уверен в возможности перехода к реальному обществу, обществу без призраков, обществу Бытия; вся западная философия до и после него пыталась убедить, что именно в такой бытийственности мы и пребываем. Деконструкция, как помним, поставила проблему диалога с призраками. Дальше этого, деконструкция, однако, еще не пошла. Модальная методология Д. Зильбермана не просто фиксирует неизбежную призрачность человеческого существования (как принципиально не-натурального, искусственного, генерируемого трансцендентальной иллюзией майи/философской активности смыслоозначения), но демонстрирует способы его формирования и изменения, пути эволюции, агентов трансформации и многое другое. Процесс подобной демонстрации влечет за собой столь масштабные изменения в представлениях о философии, что фраза Зильбермана об истинной истории философии, каковая еще и не начиналась, вполне может оказаться пророческой.

Жак Деррида

DIFFERENCE

Глагол «различать» представляется словом, отличающимся от самого себя. С одной стороны, он обозначает различие как отличие, неравенство, различение; с другой — выражает вмешательство запаздывания, интервала *опространствливания и овременивания*, откладывающего на «потом» то, что отрицается сейчас — означает возможное, являющееся невозможным в настоящее время. Иногда слова «различный» и «откладывающий» соотносят во французском языке с глаголом «различать». Это соотношение, однако, не есть простая корреляция между действием и объектом, причиной и следствием, первичным и производным.

В одном случае глагол «различать» означает неидентичность; во втором — определенный порядок следования внутри объекта. В пространстве, где соотносятся и обозначаются два движения различения, должны присутствовать некоторые общие, хотя и отличающиеся друг от друга корни. Предварительно мы присваиваем наименование *différance* тождественности, которая не является идентичной самой себе; посредством непронизимого *a* достигается желаемое преимущество соотносимого над различающим как, *одновременно*, *опространствливание/овременивание*, и как движение, которое характеризует любой процесс разъединения.

Не совпадая с различием, *différance*, таким образом, подчеркивает неизбывность овременивания, являющегося также овремениванием, как становлением временным (на трансцендентальном языке, хотя он и не может расцениваться здесь, как адекватное средство выражения; это может быть названо конституированием исходной временности — точно так же, как термин «опространствливание» включает в свое содержание значение конституирования исходной пространственности). *Différance* есть не просто некое активное начало (тем более оно не является некоторым субъективным конструктом); обозначая средний голос, оно устанавливает оппозицию между пассивностью и активностью. Благодаря своему *a*, *différance* может быть отнесено к тому, что на классическом языке можно назвать источником раз-

личий, процессом их производства, различиями между различиями, игрой различий. Его локус и деятельность будут анализироваться далее везде, где речь пойдет о различии.

Différance не есть ни слово, ни понятие. Тем не менее в нем обнаруживается некое пересечение (но не суммирование) того, что было весьма убедительно описано в размышлениях, принадлежащих нашей «эпохе»: различие сил у Ницше, принцип семиологического различия Соссюра, различение как возможность продвижения нейронов, а также эффект запаздывания, описанный Фрейдом, различие как неизбывность следа другого у Левинаса и онтико-онтологическое различие у Хайдеггера.

Размышление над этим последним вариантом различия приведет нас в дальнейшем к интерпретации *différance*, как связующего элемента или стратегического знака, — относительно или предварительно *привилегированного*, который обозначает приостановку присутствия, вместе с приостановкой концептуального порядка и обозначения, закрытие, обнаруживающее себя в функционировании следов. (*)

Итак я буду говорить о букве — первой букве, если верить алфавиту и большинству рассуждений, так или иначе с ней связанными.

Я буду говорить о букве *a*, первой букве, которую я предлагаю ввести в написание слова *различие (différence)*. Такое введение необходимо предпринять в процессе письменного рассуждения, «писания» относительно письменности и «писания» в форме письменности, «писания», каждая строка которого так или иначе подвержена грандиозной ошибке произношения, возникающей из-за нарушения правил письменности, из-за нарушения закона, который управляет письменностью и регулирует ее правила. Фактически мы всегда можем исправить или преуменьшить эту ошибку и, поскольку правила основаны скорее на теоретическом, чем на практическом различии, посчитать ее либо серьезной, либо неподобающей, либо, если предположить большую непосредственность, забавной. Независимо от того, желаем ли мы стерпеть данное нарушение, не производя по этому поводу особого шума, или нет, само внимание, которое мы заранее ему уделяем, позволит признать, пусть даже с некоторой молчаливой иронией, неслышимый, смещенный характер этой буквенной перестановки. Но всегда можно действовать так, как будто бы это не имеет никакого значения. С самого начала нужно заметить, что я преследую цель не оправдания

и тем более прощения этой молчаливой ошибки произношения, а усугубления ее навязчивого характера.

С другой стороны, прошу прощения, если в дальнейшем буду ссылаться, по крайней мере, неявно, на те мои тексты, которые я рискнул опубликовать. То, что я попытался в некоторой степени предпринять (хотя в принципе и по большому счету это невозможно из-за весьма существенных причин), заключается как раз в том, чтобы свести воедино ту *связку (faisceau)* различных ходов, которыми я сумел воспользоваться, — или, скорее, тех ходов, которые были навязаны мне посредством этого неографизма — и которые я буду предварительно называть словом или понятием *différance* (в новом его написании). Как мы впоследствии убедимся, это буквально ни слово, ни понятие. Я настаиваю здесь на термине *связка* по двум причинам: с одной стороны, *différance* не может стать объектом исторического описания, пересчета шагов от текста к тексту, от контекста к контексту, каждый раз демонстрируя то, какая схема заставит принять этот графический беспорядок (если подобная демонстрация вообще окажется возможной); скорее мы соприкасаемся с *универсальной системой всех таких схем экономии (système général de cette économie)*. С другой стороны, слово *связка* кажется более подходящим если предположить, что предлагаемый здесь способ объединения имеет структуру переплетения по типу ткани или паутины, что позволило бы нам вновь соединить воедино различные нити и разнообразные направления смысла или сил, а также быть готовыми к тому, чтобы вплести сюда другие нити и направления.

Следует напомнить, что это специфическое графическое вмешательство задумано в процессе описания письменности; это было сделано вовсе не для того, чтобы шокировать читателя или специалиста. Так получилось, что графическое отличие букв (*a* и *e*), это различие между двумя очевидными вокальными фиксациями остается чисто графическим; оно может быть написано или прочитано, но не услышано. Это графическое различие не только не может быть услышано, оно находится вне порядка понимания; в дальнейшем мы проанализируем аспекты этой внеаходимости. Выход за пределы понимания достигается благодаря безмолвному знаку, молчаливому памятнику или пирамиде (если иметь в виду не только форму большой печатной буквы, но и тот пассаж из «Энциклопедии», где Гегель сравнивает тело знака с египетской пирамидой). Буква *a* в *différance* не слышима; она остается молчаливой, скрытой и сдержанной, подобно

могиле или надгробию: *oikesis*. Она маркирует, вполне предугадываемо, знакомые жилища и могильники, генерируя *différance* как *экономия смерти (l'économie de la mort)*.

Это надгробие, которое (при условии, что известно, как расшифровывается надпись на нем) способно свидетельствовать о смерти правителя.

Это — могила, в которой не может возникнуть даже отраженный звук. Именно поэтому я не могу в этом докладе, адресованном Французскому философскому обществу, выразить в произношении, о каком варианте (*a* или *e*) я буду вести речь в каждый конкретный момент. Я могу говорить только о графической разнице, причем в форме достаточно приблизительного анализа письменности и при условии, что всякий раз буду уточнять, идет ли речь о различии с *e* (*différence*) или о *différance* с *a*. В этом нет никакого стремления упростить ситуацию; которое отнюдь не способствует пониманию друг друга. Во всех случаях, когда я буду уточнять, какой термин (*a* или *e*) имею в виду, это будет относиться лишь к написанному тексту, согласно которому я и выстраиваю свой доклад, тексту, который лежит передо мной, который я буду читать и к которому я постараюсь направить ваше внимание. Нельзя удержаться от следования путем *написанного текста*, от приведения в порядок того беспорядка, который в нем совершается — это заботит меня прежде всего.

Несомненно, что пирамидальное безмолвие графического различия между *e* и *a* может функционировать лишь в системе фонетической письменности, в языке и грамматике, исторически привязанной к фонетической письменности, и культуре, которая неразрывно с ней связана. Следует заметить, что тишина, обнаруживаемая в рамках того, что называется фонетической письменностью, напоминает о совершенно ином способе письменности, не являющемся фонетическим. Вообще говоря, не существует чистой или строго фонетической письменности. То, что зовется фонетической письменностью, может функционировать (причем не только по причине фактической или технической несамодостаточности) лишь путем включения в себя нефонетических «знаков» (пунктуации, разрывов между словами и буквами и пр.). Попытки применить традиционную концепцию знака для анализа необходимости и структуры нефонетических «знаков» были не слишком удачными. Соскор был вынужден напомнить нам, что игра различий является функциональным условием, условием самой возможности наличия знака,

причем любого знака; это различие безмолвно. Различие между двумя фонемами, которое делает возможным само их существование и функционирование, не может быть услышано. Итак, если нет чисто фонетической письменности, так это потому, что не существует чисто фонетического *звука* (*phoné*) речи. То различие, которое выявляет фонемы, позволяет им быть понятыми/услышанными, но само остается неслышимым.

Вероятно, можно попытаться опровергнуть это положение тем, что, по сходным причинам, само графическое различие погружается во мрак, что оно никогда не конституирует всю полноту воспринимаемого термина, лишь намечая некоторую невидимую связь, знак неявного соотношения между двумя актами восприятия. Это, вне всякого сомнения, истинно. Действительно, поскольку с этой точки зрения различие между *e* и *a*, помеченное как «*différance*», избегает зрения и слуха, логично предположить, что мы должны согласиться с порядком, каковой, в данном случае, не имеет отношения к способности восприятия. Однако мы не обращаемся и к сверхчувственности, интеллигибельности (*intelligibilité*), не слишком удачно ассоциируемой с объективностью *теоретического* (*theorein*) или пониманием. Мы должны обратиться здесь к тому, что противостоит оппозиции чувственного и интеллигибельного, фундаментальной философией. То, что противостоит этой оппозиции, причем противостоит как раз тем, что ее поддерживает, проявляется в движении *différance*, т.е. в движении различания (*différance*) двух различий, или двух букв. Это различание (*différance*) не принадлежит ни голосу, ни письменности, в обычном смысле этого слова, а занимает особое место (подобное тому странному пространству, которое будет объединять нас здесь в течение часа) — между речью и письменностью, место, располагающееся вне той спокойной фамиллярности, которая привязывает нас друг другу и временами убеждает в иллюзии, что речь и письменность являют собой две отдельные сущности.

Однако как я могу говорить о букве *a* в слове *différance*? Совершенно очевидно, что показать ее я не в состоянии. Можно экспонировать только то, что в какой-то момент может стать настоящим, очевидным, что может быть продемонстрировано, представлено как настоящее, как бытие-настоящим, как истина настоящего, или как присутствие настоящего. Тем не менее, однако, даже если *différance* ~~есть~~ (я подчеркиваю это перечеркнутое «есть») то, что делает

возможным представление бытия-настоящим, никогда не обнаруживает самое себя. Воздерживаясь от презентации, показывая себя, оно выпадает из обычного порядка письма, однако не утаивая себя, как если бы оно было чем-то загадочным, существующим в оккультной зоне незнания. Любая экспозиция здесь явилась бы экспозицией исчезающего как исчезновения. Отваживаясь на проявление, *différance*, тем самым, обрекает себя на исчезновение.

Именно потому те окольные пути, фразы и синтаксис, к которым я буду вынужден здесь прибегнуть, временами могут показаться практически неотличимыми от тех, которые используются в негативной теологии. Как уже отмечалось, *différance* не есть, не существует и не является ни одной из форм бытия-настоящим. Следует, поэтому, обратить особое внимание на то, что *не есть* и что, соответственно, не имеет ни существования, ни сущности, на то, что не принадлежит ни категории бытия, ни присутствующего, ни отсутствующего. Тем не менее, то, что определяется здесь как *différance*, не есть нечто теологическое, даже в самом негативном смысле негативной теологии. Последняя, как известно, имеет дело с анализом некоторой сверхсущностной реальности, выходящей за пределы категорий сущности и существования, то есть, присутствия. Постоянным рефреном негативной теологии является напоминание о том, что даже если предикат Бога и отрицается, его непременно следует признавать, как высшую, невоспринимаемую и непознаваемую форму бытия. В данном тексте вопрос так не ставится, что будет подтверждено ходом последующего анализа. *Différance* не просто не сводима к некоторому онтологическому или теологическому — или онто-теологическому образованию; напротив, *différance* как бы обнаруживает то самое пространство, в котором онто-теология — философия — производит свои системы и свою историю. *Différance*, таким образом, включает в себя и превышает, причем необратимо, онто-теологию или философию.

По тем же причинам я не знаю, где, в каком месте *начать* отслеживать эту связьку, этот граф (*graphique*) *différance*. Подвергается вопрошанию как раз то, существует ли какое-либо начало, абсолютная точка отсчета, ответственность, вытекающая из некоего принципа. Проблема письменности (*l'écriture*) открывается вопрошанием понятия корня, основы (*d'arkhè*). Именно поэтому анализ, который я намереваюсь осуществить, не будет разворачиваться, как обычный философский дискурс, исходящий из базиса прин-

ципов, постулатов, аксиом и дефиниций, и движущийся дискурсивным путем рационалистического образца. В интерпретации *différance* все представляет собой проблему стратегии и риска. Это — проблема именно стратегии, поскольку не существует трансцендентной истины, находящейся вне, за пределами сферы письменности, которая оказалась бы способна некоторым теологическим образом управлять всей тотальностью этой сферы. Выбор стратегии — достаточно случаен, поскольку эта стратегия не единственна в том смысле, который мы имеем в виду, когда говорим, что стратегия ориентирует тактику в соответствии с конечной целью, объектом (*telos*), доминирующей темой анализа, его техникой, или предельной точкой движения. В итоге — это стратегия, не имеющая завершения. Мы могли бы назвать ее слепой тактикой или эмпирическими блужданиями, если бы ценность эмпиризма еще не утратила своего значения в результате его противопоставления философскому способу рассуждения. И если поиски *différance* есть, по сути своей, некое блуждание, это не позволяет и впредь прибегать к логико-философскому языку и способу изложения или, что является его интегральной и симметричной противоположностью, к логико-эмпирической речи. Понятие игры (*jeu*) остается вне этой оппозиции; в канун и после философии именно игра фиксирует соединение случайности и необходимости в бесконечном процессе исчисления (*calcul sans fin*).

Согласно правилам игры, требующим обращения этой, как и любой другой мысли, ее антитезирования, попытаемся обратиться к анализу *différance* с позиции стратегии или стратегемы. Посредством подобного стратегического анализа я хочу подчеркнуть, что действительность проблематики *différance* вполне пригодна и достаточна если не для объяснения (замены) себя самой, то хотя бы для того, чтобы иметь отношение к целой серии событий, которые никогда ей не подчинялись. Это еще раз подтверждает, что подобная тематика не является теологической.

Прежде всего я хочу заметить, что *différance* — ни слово, и ни понятие, а представляется мне темой, стратегически наиболее подходящей для того, чтобы посредством ее попытаться осмыслить, а, может быть, даже и овладеть (ведь вполне логично было бы предположить, что мысль связана некоторыми сущностными отношениями со структурными границами овладения) тем, что является наиболее характерным для всей нашей «эпохи». Я начну, руководствуясь этим стратегическим соображением, с той пространственной и

временной точки, в которой существуем «мы» (даже если этот мой зачин окажется, в конечном счете, не оправдавшим себя, в том смысле, что претендовать на знание места нашего существования, равно как и границ нашей «эпохи» мне представляется возможным лишь на базисе *différance* и ее истории).

Несмотря на то, что *différance* не является ни словом, ни понятием, позвольте мне предпринять достаточно незамысловатый и приблизительный семантический анализ, который поможет нам представить, что же является ставкой в этой игре (*en vue de l'enjeu*).

Мы действительно знаем, что глагол «*différer*» (от латинского *differre*) имеет два весьма различающихся между собой значения: в словаре Littré, например, этот глагол разнесен по разным статьям. В этом смысле латинский глагол *differre* не есть простая калька с греческого *diapherein*; этот факт должен приниматься во внимание, ибо наш анализ в данном случае разворачивается в рамках того языка, который считается не слишком философским, не столь исходно-философичным. Смысл греческого *diapherein* не содержит в себе одного из значений латинского *differre*, а именно, деятельности откладывания на потом, принятия во внимание времени, включения в анализ всего того, что намекает на бережливый расчет, окольный путь, отсрочку, запаздывание, умолчание, представление — все понятия, которые я мог бы суммировать в слове, которое никогда ранее не использовал, но которое вполне приложимо к этой серии: *овременивание* (*temporalisation*). Глагол «*differre*» в этом смысле означает «овременивать», прибегать, сознательно или неосознанно, к временному и овременивающему посредству окольного пути, посредству, которое либо приостанавливает воплощение желания или намерения, либо устраняет их тем, что приглушает или аннулирует эффект их деятельности. Мы увидим далее, в каких аспектах это овременивание есть одновременно становление временным, равно как и опространствливание — становление-пространства временным; мы также проанализируем процесс становления-времени-пространственным как «исходное, первичное конструирование» пространства и времени (если прибегать к метафизической терминологии традиционной феноменологии — языку, который критикуется и вытесняется здесь).

Значительно больше распространен и привычен другой смысл глагола *différer*, когда имеется в виду нетождественность, бытие другим, инаковость и т.п. Применительно к

любым «различающимся», независимо от того, идет ли речь об альтернативности нетождественности или альтернативности неприятия или полемики, следует учитывать тот интервал, дистанцию, *опространствливание* (*espacement*), которое имеет место между различными элементами внутри «различающихся», причем возникает активно, динамично, с настойчивостью повторения.

Слово «различие» (*différance* с *e*) никогда, однако, не может быть отнесено к различению как овремениванию или различию как *polemos*. Это как раз та потеря смысла, компенсировать которую призвано слово «*différance*». Благодаря своей очевидной многовалентности, *différance* может относиться одновременно ко всей совокупности указанных значений, что чрезвычайно существенно для того дискурса, который я пытаюсь развить. Она соотносится со всем комплексом значений не только тогда, когда поддерживается языком или контекстом интерпретации (что, в общем, свойственно любому означению), но каким-то образом реализует это соотношение в себе самом или посредством самого себя. Или, по крайней мере, проделявает это значительно легче, чем любое другое слово: буква «*a*» сближает *différance* с причастием настоящего времени (*différant*) и тем самым как бы включает сюда действие «различения», причем включает его в некотором нарастающем плане (даже если принять, то, что оно возникло в ходе конституирования различного как результат различия — *différance* с «*e*»). В рамках концептуальной системы или классической терминологии, очевидно, нельзя сказать, что *différance* обозначает некоторую исходную причинность, либо процесс распада и деления (что различия и различающиеся есть тем или иным образом конституированные объекты и результаты). Но если присмотреться более внимательно к неопределенному и активному ядру процесса различения, то становится очевидным, что *différance* с «*a*» как бы нейтрализует то, что обозначается как неопределенность или активность (точно так же «манера говорить» превышает не только простой факт говорения, но и обращение к кому-то). Эту закономерность можно проиллюстрировать еще и тем, что резонанс, к примеру, не есть просто акт резонирования. В подобном использовании нашего языка мы должны учитывать, что окончание *-ance* располагает смысл между активным и пассивным началом. Мы увидим, почему то, что определяется как *différance*, не есть нечто просто пассивное или просто активное, почему оно заявляет о себе средним голосом и возвещает о процессе,

который, по сути, процессом не является, говорит о том, что нельзя помыслить ни как пассивность или активность, ни как субъект или объект, ни как начало страдательное или деятельное, почему *différance* нельзя понять ни на основе этих, ни с позиций каких бы то ни было других терминов. Но философия, очевидно, начала с некоего вытеснения, распределения среднего голоса, разделения тех или иных неопределенностей на сказанные активным или пассивным голосом и конституирования, посредством подобного вытеснения, самой себя.

Как же могут быть объединены *différance* в значении овременивания и *différance* в значении опространствливания?

Давайте начнем с проблемы знаков и письменности — тем более что мы уже, по сути, находимся в рамках этой проблемы. Обычно мы говорим, что знак занимает место вещи, причем вещи присутствующей — ибо «вещь» используется здесь в значении референта. Знаки представляют настоящее в его отсутствии: тем самым они как бы имеют место в настоящем. В случаях, когда мы не располагаем в данный момент какой-то вещью или не можем ее продемонстрировать, т.е. когда отсутствует настоящее, бытие-настоящим, когда настоящее не представляет самое себя, тогда мы его обозначаем, т.е. движемся окольным путем знаков. Мы предлагаем или присваиваем знаки: мы производим знаки. Знак, таким образом, представляет собой отложенное, отсроченное присутствие. При этом не имеет значения, идет ли речь о словесных или письменных знаках, денежных знаках, делегатах на выборах или политических представителях; движение знаков откладывает момент встречи с вещью самой по себе, момент, когда мы можем эту вещь взять в руки, воспользоваться ей или употребить ее, дотронуться до этой вещи, увидеть ее или каким-то иным способом получить ощущение настоящего. То, что я здесь описываю, есть структура знаков в ее классической интерпретации, необходимой мне для того, чтобы определить (посредством достаточно банального анализа характерных особенностей знака) процесс означения (*signification*) как *différance*, в данном случае, в форме овременивания. Итак, это классическое истолкование предполагает, что знак (который откладывает присутствие) может быть понят только *на основе* присутствия (которое его и откладывает) и только *in виду* этого отложенного присутствия (являющегося в данном случае истинным объектом восприятия). Следуя классической

семиологии, мы можем сказать, что замена знаком самой вещи одновременно и *вторична* и *предварительна*: она вторична по отношению к оригиналу, ибо следует за утраченным присутствием, знаком которого она и является. Она предварительна относительно уже завершеного и утраченного присутствия, для которого знак выступает лишь как движение опосредования.

Осуществляя анализ вторичного и предварительного аспектов замены, мы, вне всякого сомнения, сможем уловить нечто подобное свету первоначальной, исходной *différance*. Однако мы уже не можем называть ее исходным и конечным, равно как и присваивать те характеристики происхождения, начала, *telos*, *eskhaton* и т.д., которыми всегда обозначалось присутствие — *ousia*, *parousia* и т.д. Из утверждения вторичного и предварительного характера знака, в противоположность толкованию *différance* как чего-то исходного, можно сделать следующие выводы:

1. *Différance* не может интерпретироваться согласно той концепции знака, в которой знак всегда понимался как средство репрезентации присутствия и конституировался как система (мысли или языка), детерминированная присутствием, основывающаяся на признании феномена присутствия.

2. Исходя из этого, мы подвергаем сомнению авторитет присутствия, а также авторитет той его симметричной противоположности, которой является отсутствие или утрата (*l'absence ou le manque*). Таким образом, мы, т.е. те, кто населяет язык и систему мысли — подвергаем вопрошанию те пределы, которые всегда стесняли нас, то, что постоянно ограничивало нас формой смысла бытия как присутствия или отсутствия, отраженной в категории бытия или бытийственности (*ousia*). Так случилось, что тот тип вопрошания, которым мы здесь задаемся, уже присутствует в философии, его можно назвать хайдеггеровским. Проблематика *différance*, как мне кажется, обращает нас назад, к онтико-онтологическому различию. Позвольте мне, однако, несколько отложить это сопоставление. Я только замечу, что между *différance* как овремениванием-становлением-временным (*temporisation/temporalisation*) (которое мы не связываем больше горизонтом присутствия) и тем, что Хайдеггер говорил о становлении-временным (*temporalisation*) в *Sein und Zeit* (а именно, тем, что трансцендентальный горизонт проблемы бытия должен быть освобожден от метафизического доминирования настоящего или сейчас) — между этими

двумя позициями существует тесная и, вполне возможно, необходимая и неразрывная взаимосвязь.

Для того чтобы выявить способ, при помощи которого *différance* как овременивание соединяется с *différance* в значении опространствливания, представляется необходимым проанализировать, прежде всего, семиологические аспекты проблемы. Большинство семиологических и лингвистических исследований в современной науке (причем не столь уж важно, определяется ли это результатом собственных исследований или тем, что их авторы разделяют общепринятые схемы), считают себя, справедливо или нет, наследниками Соссюра, основоположника современной лингвистики. Именно Соссюр первым обнаружил *произвольный и различающий характер знаков* и определил это в качестве принципов общей семиологии и особенно лингвистики. И, как мы знаем, эти две темы — произвольность и различающий характер — не могут, по мнению Соссюра, быть отделены друг от друга. Произвольность имеет место только потому, что система знаков конституируется различиями между понятиями, а вовсе не по причине их полноты. Элементы процесса означения функционируют вовсе не благодаря потенциалу, сконденсированному в его сердцевине, но через систему оппозиций, которые отличают их друг от друга и соотносят между собой. «Произвольность и различающий характер, — говорит Соссюр, — есть два взаимосвязанных качества».

Представляя собой условие означения, принцип различия воздействует на *весь знак*, т.е. и на его означающее, и на его означаемое. Означающее есть некоторый концепт, идеальный смысл. Означающее есть то, что Соссюр называет материальным или физическим (т.е. акустическим) «образом». Здесь мы не можем входить во все тонкости проблемы дефиниций. Позвольте только процитировать тот фрагмент текста Соссюра, который представляет для нас особый интерес:

«Концептуальная сторона ценности знака относительно других терминов языка состоит попросту из различий и соотношений; то же самое может быть заявлено и в отношении ее материальной стороны... Все, что можно сказать по этому поводу, сводится к следующему: в языке существуют только различия. Более того, именно различие содержит в себе те позитивные условия, на нетождественности которых оно и основывается; в языке, поэтому, существуют только различия без позитивных терминов. Независимо от того, рассматриваем ли мы означающие или означаемые, язык не

обладает ни звуками, ни идеями, которые бы существовали прежде системы языка, но складывается из концептуальных и фонетических различий, происходящих из системы. Идея или фонетическая субстанция, которую содержит в себе знак, не имеет такого значения, как другие знаки, окружающие данный знак». (Ferdinand de Saussure. *Course de linguistique générale*. Ed. C. Bally et A. Seshchayev. Paris: Payot, 1916, pp. 117-118)

Первое следствие, которое можно извлечь из этой цитаты, заключается в том, что означаемое никогда не представлено в знаке само по себе, в той форме присутствия, когда оно соотносится лишь с самим собой. Любое понятие непременно описывается в некоторой цепочке или системе, в рамках которой оно соотносится, посредством упорядоченной игры различий, с другими понятиями. Такая игра или *différance* есть теперь уже не просто понятие, концепт, но некоторая возможность концептуальности, концептуальной системы или процесса в целом. По этой же причине *différance*, не являющаяся понятием, не есть и простое слово; это совсем не то, что можно представить себе, как отстраненное и самодостаточное единство понятия и звука. В дальнейшем мы рассмотрим выводы, происходящие из этих соображений для понятия слова.

Различие, о котором говорит Соссюр, следовательно, не есть ни понятие, ни слово, подобное другим понятиям и словам. Это же можно предварительно сказать и о *différance*. Высказывая подобное предположение, мы оказываемся перед необходимостью прояснить отношения между первым и вторым.

В рамках языка, системы языка, существуют только различия. Посредством таксономической операции мы можем осуществить систематическую, статистическую и классификационную инвентаризацию. Эти различия, с одной стороны, играют роль как в языке, так и в речи, а также в процессах их взаимодействия. С другой стороны, эти различия сами по себе есть уже некоторые следствия. Они не падают готовыми с неба, не написаны на *topos poietos*, они, тем более, не зафиксированы в структурах мозга. Если бы слово «история» не содержало в себе тему окончательного выяснения *différance*, мы могли бы сказать, что различия являются «историческими» сами по себе и через самих себя, причем с самого начала.

То, что мы именуем *différance*, есть, следовательно, движение игры, которая производит (причем вовсе не

посредством простой активности) различия, точнее, результаты различения. Это не означает, что *différance*, которая и производит различия, существует прежде, до них в форме простого, неизменного в самом себе и безразличного настоящего. *Différance* — не-целое, не-простое «начало»; это — структурированный и различающий источник различий.

Поскольку язык (являющийся, по словам Соссюра, классификацией) не падает готовым с неба, совершенно очевидно, что его различия должны быть произведены; они — произведенные результаты, не имеющие в качестве своей причины ни субъекта, ни субстанции, ни вещи, ни бытия в целом, существующие в настоящем и избавленные от игры различия. Подобное присутствие предполагалось (вполне классическим образом) в общефилософской концепции причины; мы же намереваемся говорить здесь о результате, не имеющем причины, т.е. чего-то такого, что не может, в свою очередь, позволить вести речь о некотором результате. Ранее я попытался наметить выход из тупика, в который ведет подобное рассуждение, посредством понятия «след» («*trace*»). Будучи не более результатом, нежели причиной, «след» не может сам по себе, вне контекста, быть достаточным для того, чтобы вызвать такую трансгрессию.

Поскольку присутствие не существует вне или до семиологического различия, мы можем распространить сказанное Соссюром по поводу языка на знаки в целом: «Язык необходим для того, чтобы речь была понимаемой и производила все свои результаты; последнее, однако, необходимо для того, чтобы язык был создан; с исторической точки зрения факт речи всегда идет первым» (там же, с. 18).

Сохраняя если не все содержание, то, по меньшей мере, схему сформулированного Соссюром требования, мы будем называть *différance* движение, посредством которого язык или любой код, равно как и любая референциальная система в целом становится «исторически» конституированной как система, как ткань различий. Слова «конституированный», «произведенный», «созданный», «движение», «исторически» и т.п. не должны пониматься в данном контексте через призму языка метафизики, из которого они позаимствованы. Необходимо показать, почему понятия *производства*, конструирования, истории становятся своеобразным дополнением к тому, что является объектом предпринимаемого здесь анализа; это, однако, увело бы нас слишком далеко, вплоть до концепции репрезентации того «круга», в который, как представляется, попадает сейчас наш анализ. Поэтому здесь

я пользуюсь этими, как и многими другими понятиями, в целях удобства изложения, а также для того, чтобы приугодить деконструкцию системы, образованной подобными понятиями (в аспекте, наиболее значимом для развиваемого здесь дискурса). В любом случае мы должны понимать, причем благодаря тому самому кругу, в который мы как будто бы попадаем, что *différance*, как уже было отмечено, есть начало не более статическое, нежели генетическое, не более структурное, чем историческое. Попытаться противопоставить подобной грамматической неловкости старые метафизические оппозиции (например, генеративную/структурно-генетическую) значит не уловить сути излагаемой мной концепции. Подобные оппозиции, по меньшей мере, не приложимы к *différance*; это и есть то, что делает рассуждения о *différance* затруднительными и неловкими.

Если мы попытаемся развернуть цепочку терминов, к которым примыкает своим контекстом *différance* (за счет присоединения некоторых несимметричных понятий-заместителей), может возникнуть вопрос, почему в качестве таких понятий нами избираются термины «написание» («*arche écrite*»), «праслед» («*archi-trace*»), «удержание» («*réserve*»), «опространствливание», а также, «дополнение» («*supplément*»), «*pharmakone*», «*hymen*» и пр.

Давайте начнем сначала. *Différance* есть то, что делает движение означения возможным только в случае, если каждый элемент, рассматриваемый как «существующий», возникающий на сцене присутствия, соотносен с чем-то иным, отличающимся от него, но сохраняет при этом знак уже прошедшего и одновременно остается открытым знаком своих взаимоотношений с грядущим. Этот след меньше относится к тому, что называется будущим, нежели к тому, что именуется прошлым; такое двойное отношение конституирует то, что называется настоящим. Настоящее создается благодаря тому самому отношению, которое не существует, причем некоторым абсолютным образом; это значит, что прошлое и будущее не рассматриваются здесь, как модифицированное настоящее. Для того, чтобы нечто существовало, оно должно отделяться от несуществующего неким интервалом; интервал, конституируемый в настоящем, должен, тем самым, разделять, дробить само настоящее, разделяя и уничтожая вместе с настоящим все то, что может быть достигнуто на его основании, разделяя, тем самым, любую форму бытия (в частности, субстанцию и субъекта, если выражаться метафизическим языком). Конституирующий сам себя, раз-

деляющий сам себя, этот интервал есть то, что может быть определено как *опространствливание*, время-становящееся-пространственным или пространство-становящееся-временным. Конституирование настоящего как «исходного» и неизбежно неодностоставного и, следовательно, неисходного, синтеза следов, *удержаний* и *охранений* (пользуясь феноменологическим и трансцендентальным языком, хотя его тоже нельзя рассматривать как адекватный) я предлагаю называть «написанием» («*archi-écriture*»), «праследом» («*archi-trace*») или *différance*. Последнее (есть) (одно-временно) опространствливание (*espacement*) и овременивание (*temporalisation*).

Предлагая идею (активного) движения (производства) *différance*, можно ли проще и без всяких неограничений назвать это движение различением (*différenciation*)? Помимо других неточностей, однако, это слово может создать впечатление некоего органического единства, единства первичного и однородного, единства, которое, в конце концов, может быть разделено, результатом чего и станет различие как таковое. Кроме того, поскольку термин «различение» основывается на глаголе «расчленять», «дифференцировать» («*différencier*»), он может ликвидировать то щадящее, сберегающее значение, которое содержится в понятиях окольного пути, временной задержки, «откладывания на потом» («*différer*»). Для продолжения моего анализа я обращусь к одному из текстов А. Койре, озаглавленному «Гегель в Йене» (Alexandre Koyré, «Hegel à Iéna», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, XIV, 1934, в *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Armand Colin, 1961, pp. 135-173). Здесь Койре цитирует весьма пространственные пассажи из гегелевской «Логики» на немецком языке и дает собственный перевод этих фрагментов. В двух случаях такого цитирования Койре вводит выражение «*different Beziehung*» («различающее отношение»). Это слово («различающее») имеющее латинский корень (*different*) довольно редко используется в немецком языке; можно предположить, что это слово не характерно и для Гегеля, который обычно пользовался терминами «*verschiede*» («различный») и «*ungleich*» («неодинаковый»). называя различие — *Unterschied* (разница, различие), а качественное многообразие — *Verschiedenheit*. В йенской «Логике» он использовал термин «*different*» именно в той части своего анализа, где речь шла о понятиях времени и настоящего. Прежде чем перейти к весьма значимому примечанию Койре, я хотел бы процитировать некото-

рые из приводимых Койре пассажей Гегеля: «Бесконечное во всей своей простоте есть — как момент, противоположный его самонидентификации — негативное. Тогда, когда бесконечное презентует свою тотальность (самому себе и посредством себя), оно исключает свои пределы; в акте негации оно соотносится с другим и отрицает себя».

Койре уточняет это положение в поразительном примечании: «Различное отношение: *differente Beziehung*». На следующей странице мы обнаруживаем еще одну мысль Гегеля: «*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung* (Это отношение (есть) настоящее как различное отношение)». И опять примечание Койре: «Термин «различный» используется здесь в его активном значении».

Применяя к данному контексту термины «различение» и «*différance*», мы можем, как представляется, достаточно адекватно перевести мысль Гегеля, причем без дальнейших уточнений и с сохранением всей полноты содержания этого весьма существенного положения. Любой перевод, в том числе и этот, есть попытка трансформации одного языка в другой. Естественно, *différance*, как уже отмечалось, может использоваться и в других смыслах — прежде всего потому, что в ней фиксируется не только активность некоторого первичного различия, но также овременивающий поворот, окольный путь отсрочки, откладывания на потом. *Différance*, однако, может иметь еще больший ареал значения. В противоположность тем глубинным сходствам, которые имеет *différance* с гегелевским текстом, она может расходиться с этим текстом, равно как и выступать в роли определенного его заместителя. Решительный разрыв с языком Гегеля, конечно же, не имеет смысла, да он и не предпринимается здесь; подобное замещение, однако, представляется по своей значимости одновременно и крайне несущественным, и радикальным. Я попытался проследить перспективность подобного замещения в другом тексте; здесь было бы достаточно сложно, да и вряд ли возможно, представить некую выжимку из этого анализа.

Различия, таким образом, «производятся» — различаются — посредством *différance*. Однако что есть то, что различает, кто различает? Другими словами, что есть *différance*? С этими словами мы приступаем к следующей стадии нашего анализа, вскрытию еще одного источника исходной проблемы.

Что есть то, что различает? Кто различает? Чем является *différance*?

Если бы мы отвечали на эти вопросы до их прояснения как таковых, до обращения к тому, что им предшествует, до анализа их формы (даже если эта форма окажется вполне естественной и необходимо присущей подобного типа вопросам), мы не смогли бы достичь уровня, на котором сейчас находимся. Если бы мы приняли форму данных вопросов, их смысл и синтаксис, как нечто данное («Что?», «Чем является?», «Кто есть?»), мы были бы вынуждены согласиться, что *différance* с самого начала проистекает, исходит из бытия-настоящим, контролируется им, подчиняется ему; что, следовательно, лишь бытие-настоящим обладает существованием, способно быть чем-то, быть силой, состоянием или властью этого мира; что, поэтому, именно ему мы должны присвоить все эти имена: *что* (или бытие-настоящим в качестве *субъекта*), *кто*. Применительно к последнему случаю следует заметить, что мы как бы неявно признаем, что бытие-настоящим (например, как самосознание существа или сознание) должно, в конечном счете, результироваться в различении: в откладывании или уклонении от удовлетворения «потребности» или «желания», либо в различии, отличии от себя самого. Но ни в одном из этих случаев бытие-настоящим не может конституироваться посредством *différance*.

Что, если теперь вновь обратиться к идее семиологического различия, в особенности в той форме, которая была придана этой идее Соссюром? А именно, к тому положению, согласно которому «язык [состоящий только из различий] не является функцией говорящего субъекта». Тем самым предполагается, что субъект (идентифицирующий себя или даже осознающий свою личность, т.е. обладающий самосознанием) описывается языком, что он есть «функция» языка. Он становится *говорящим* субъектом только благодаря подчинению его речи — даже в отмеченных выше смыслах «творения» («*création*») и «транспрессии» («*transgression*») — системе лингвистических предписаний, построенной как система различий, или всеобщий закон *différance*, подчинению тому состоянию языка, который Соссюр называет «языком без речи». «Язык нужен для того, чтобы разговорное слово было понятным (*intelligible*), могло производить все свои результаты».

Если, гипотетически, мы будем настаивать на строгой оппозиции речи и языка, *différance* будет не только некой игрой различий в рамках языка, но и отношением речи к языку, тем окольным путем, посредством которого я должен

перейти к речи, тем молчаливым диалогом, который я должен произнести, т.е. всем тем, что равным образом может устроить и лингвистов в строгом смысле слова, и специалистов по общей семиологии; этим определяется спектр отношений между употреблением языка, его узусом и формальной схемой, между сообщением и его кодом и т.д. (В другом своем тексте я предположил, что наличие механизма *différance* в рамках языка, в отношениях языка и речи препятствует сущностному разъединению (*dissociation*) речи и письменности, которое стремился обосновать в своей концепции Соссюр, следуя давней традиции). Применение языка, как и использование любого кода, подразумевающего, содержащего в себе некую игру форм, предполагает *удержание* и *охранение* различий, *опространствливание* и *овременивание*, игру следов. Эта игра должна стать неким описанием, первичным относительно письменности, праписьменностью, которая не имеет своего источника в настоящем, не имеет *archie*. Из этого проистекает процедура систематического, постоянного перечеркивания *archie*, и как следствие — трансформация общей семиологии в грамματοлогию, причем последняя призвана осуществлять критическую работу относительно всего, что содержится в семиологии (в особенности относительно базисной концепции знака) и стремление сохранить любые ее метафизические предпосылки, несовместимые с тематикой *différance*.

Здесь возможен соблазн опровержения: достаточно бесспорным представляется то положение, согласно которому субъект становится *говорящим* субъектом только потому, что оперирует системой лингвистических различий. В этом смысле совершенно определено, что говорящий или означающий субъект не может присутствовать в настоящем, в момент говорения или означения иначе, чем посредством лингвистического или семиологического механизма *différance*. Однако возможно ли вообще восприятие присутствия или самосознание присутствия субъекта (*présence à soi du sujet*) до речи или ее знаков, возможно ли самосознание присутствия субъекта в безмолвном, интуитивном сознании?

Такая постановка вопроса предполагает, что нечто, подобное сознанию, вполне может выступать в роли предшествующего знакам, находится как бы вне их и уничтожает любой след или *différance*. Этим также полагается, что еще до распространения своих знаков в пространстве мира сознание способно конституировать себя в пространстве своего присутствия. Чем же тогда является сознание? Что означает

«сознание»? Выступающее чаще всего в форме «значения» (*«vouloir dire»*) самосознание во всех своих модификациях прежде всего понимается как самосознание присутствия (*perception de soi de la présence*). То, что удерживает сознание как целое, удерживает также и то, что можно назвать субъективным существованием в целом (*l'existence dite subjective en général*). Поскольку категория субъекта никогда, по сути, не воспринималась вне соотношения с категорией присутствия как *hypokeimenon* или *ousia*, субъект как сознание не может интерпретироваться иначе, чем в форме самосознания присутствия, как самоприсутствие. Преимущество, которым обладает сознание, представляет собой своеобразную привилегию, преимущественные права на настоящее; и даже если трансцендентальная временность сознания описывается столь глубинным образом, как это имеет место, например, у Гуссерля, то и тогда вся мощь синтеза, непрекращающегося соединения следов располагается в области того, что можно назвать «живым присутствием» (*«présent vivant»*).

Эта привилегия принадлежит и метафизике, самой нашей мысли в той мере, в какой она улавливается в языке метафизики. Мы можем лишь немного ограничить ее посредством вызывания значения, смысла присутствия, которое Хайдеггер определял как онто-теологическую детерминацию бытия. Через вопрошание, посредством специфического анализа, смысла бытия мы подвергаем сомнению абсолютную привилегию той формы или воплощения присутствия в целом, которая представляет собой сознание как означение в самоприсутствии (*vouloir-dire dans la présence à soi*).

Итак мы приходим к такой интерпретации присутствия (и, в частности, сознания, бытия-рядом-с-сознанием (*l'être auprès de soi de la conscience*)), согласно которой присутствие не есть некоторая абсолютная, матричная форма бытия, но «детерминирование» и «результат». Присутствие есть некоторое детерминирование или/и результат, существующий в рамках системы, которая не является более системой присутствия, но системой *différance*; этим, по сути, упраздняется оппозиция между активностью и пассивностью, причиной и следствием, неопределимостью и детерминацией и т.д. Эта система такого рода, где даже просто определять сознание как результат некоторой детерминации (причем по соображениям сугубо стратегическим, которые могут быть более или менее четко обозначены и систематически установлены), — значит продолжать пользоваться тем самым

словарем, который признан ограниченным для подобных целей.

Предваряя хайдеггеровский радикализм, Ницше и Фрейд проделали сходный исследовательский маневр: каждый из них, как мы знаем, подверг сомнению самоуверенность, самодостаточность сознания. И разве не примечательно, что начинали они при этом с тематики, сходной, по существу, с мотивами *différance*?

Эта тематика появляется в их работах почти в буквальном смысле, причем в наиболее существенных моментах анализа. Я не хочу здесь вдаваться в подробности, но считаю нужным напомнить, что для Ницше «существенной, главной формой активности является бессознательное», и что сознание представляется ему результатом деятели сил, чья сущность, способы реализации и формы воплощения ему, т.е. сознанию, не принадлежат. Сила сама по себе никогда не обнаруживается в настоящем; она есть только игра различий или количеств (*quantités*). Не может существовать некоторой абстрактной силы вне различия между силами; различие в количестве при этом имеет большее значение, чем мера количества, чем абсолютная значимость сама по себе.

«Следовательно, само количество неотделимо от различия в количестве. Разница в количестве есть сущность силы, отношения одной силы к другой. Представление о двух равных друг другу силах, даже если мы придадим им противоположные направления, есть весьма приблизительная и грубая иллюзия, статистическая мечта, в которой запутывается жизнь, но процветает химия» (G. Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1970, p. 49).

Разве вся концепция Ницше не является критикой активного безразличия относительно различия, как системы редукции и вытеснения? Следование этой же логике — логике как таковой — не исключает того факта, что философия функционирует *внутри и через посредство* механизма *différance*, по причине чего она как бы ослепляет саму себя самой собою, хотя речь при этом не идет об идентичности. Это то же самое (*le même*) как раз и есть *différance*, как отклоняющийся и двусмысленный переход от одного различия к другому, от одного члена оппозиции к другому. Таким образом можно пересмотреть все двойные оппозиции, на которых построена философия, благодаря и посредством которых живет наш язык, причем проделать это вовсе не для того, чтобы разрушить их, но чтобы проследить возникнове-

ние той необходимости, из-за которой один член оппозиции выступает как *différance* другого, противоположного ему, а этот другой — как «различный» в рамках систематического обращения к нему (например, интеллигибельное как различающееся от чувственного, как различное чувственное, понятие как различенно-различающая интуиция; культура как различенно-различающая природа; все иное относительно *physis* — *technè, nomos, thesis*, общество, свобода, история, дух — как различенно-различающий *physis*). *Physis в механизме différence*. (Подобное сопоставление представляет собой пересмотр традиционной оппозиции *physis mimesis*). Именно поэтому тождественность различия и повторения, если о ней и следует вести речь, может быть представлена как вечное возвращение лишь вне разворачивания того же, как *différance*. У Ницше прослеживается так много тем, относящихся к проблематике подобного рода, что их можно с полным основанием диагностировать, как уклонения и хитрости самого анализируемого объекта, маскируемые в присущем ему механизме *différance*. Или, еще раз, эти темы и термины могут быть соотнесены со всей тематикой активной интерпретации, замещающей непрерывную дешифровку, целью которой считается обнаружение истины как презентации вещи самой по себе в модусе ее присутствия. Ключ к шифру (причем без искомой истины) или, по крайней мере, система шифров, в которой не доминирует ценность истины (превращенной, по сути, в некоторую функцию понимания, описания и толкования).

Мы будем, следовательно, интерпретировать в качестве *différance* тот активный, находящийся в движении диссонанс различных сил и различий между силами, который Ницше противопоставлял всей системе метафизической грамматики, независимо от того, что является объектом контроля этой системы — культура, философия или наука.

Весьма существенно, с исторической точки зрения, что подобная диафористика (*diaphoristique*), понимаемая как энергетика или экономия сил и возвращающая к проблеме первичности присутствия, является также главной темой концепции Фрейда: эта иная диафористика представлена, во всей своей целостности, как одновременно теория шифров (или следов) и энергетика. Вопросание, которому подвергается здесь авторитет сознания, прежде всего и постоянно является различающим.

В концепции Фрейда сводятся воедино два совершенно различных значения *différance*: различение как отличие.

несовпадение, отклонение, система, *опространствливание*, и различение как окольный путь, задержка, отсрочка, умолчание, *овременивание*.

1. Понятие следа (*Spur*), высвобождения (*Bahnung*), сил высвобождения являются, причем даже уже в таком раннем тексте как *Entwurf*, неотделимыми от концепции *différance*. Происхождение памяти или психики как памяти в некотором общем смысле (сознания и бессознательного) может быть описано только при учете различия порогов высвобождения, о чем прямо говорит Фрейд. Нет высвобождения без различия, как нет и различия без следа.

2. Все различия, которые, так или иначе, включаются в производство следов в бессознательном, равно как и в процессе описания (*Niederschrift*), также могут быть проинтерпретированы, как моменты *différance* в смысле «размещения про запас». Следуя схеме, которая направляет фрейдовский анализ, можно сказать, что движение следов описано как попытка, усилие жизни сохранить самое себя *посредством откладывания на потом (en différant)* того или иного опасного для нее приобретения, как конституирование некоторой зоны запаса (*Vorrat*). Все концептуальные оппозиции, которые пронизывают фрейдовскую мысль, представляют собой соотношение членов оппозиции по типу движения окольного пути, в рамках экономического, сдвигающего механизма *différance*. Каждый член оппозиции откладывает другой, каждый отличается от того члена оппозиции, который ему противостоит. Один является другим в рамках механизма *différance*, по сути, сам предстает относительно другого в качестве *différance*. Любая строгая и, казалось бы, несводимая друг к другу оппозиция терминов (например, первичное и вторичное), представляется, в тот или иной момент, «теоретической фикцией». И также поэтому, к примеру, (хотя вряд ли нижеследующее сравнение может выступать в качестве частного примера, ибо им охватывается практически все, о чем идет речь) различие между принципом удовольствия и принципом реальности есть всего лишь *différance* в значении отклонения, окольного пути (*Aufschieben, Aufschub*). В «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд пишет: «Под влиянием направленных на самосохранение инстинктов принцип удовольствия замещается принципом реальности. Последний не отменяет стремление к достижению удовольствия, но требует или несет с собой некоторое откладывание удовлетворения, отказ от определенных возможностей получить удовольствие или временное

допущение неудовольствия в качестве шага на длинном и извилистом окольном пути (*Aufschub*) к удовольствию» (S. Freud. *Complete Psychological Works*, XVIII, p. 10).

Мы касаемся сейчас, пожалуй, наиболее темного и непроясненного пункта нашего анализа, загадки (*l'énigme*) самой *différance*, проблемы того, каким образом наша интерпретация должна быть подвергнута своеобразному, странному и необычному разъединению (*partage*). Здесь не следует стремиться к немедленному решению этой проблемы. Как, каким образом можно рассматривать *différance* в значении систематического отклонения, окольного пути, который в рамках соотношения с самим собой всегда стремится к достижению удовольствия или реальности, откладываемых, в свою очередь, с некоторым (осознанным или неосознанным) расчетом и, в то же самое время, как мы можем расценивать *différance* под видом отношения к невозможному присутствию, как некоторые расходы без запаса, невосполнимую утрату присутствия, необратимое истощение энергии, или как инстинкт смерти и отношение к абсолютно иному, что очевидным образом прекращает, приостанавливает любую экономию? Достаточно очевидно (вообще говоря, это очевидно само по себе), что нельзя помыслить *одновременно* экономическое и неэкономическое, нечто тождественное себе и абсолютно иное по отношению к нему. Если *différance* и есть это «непомыслимое», должны ли мы стремиться к тому, чтобы сделать ее очевидной, представить как философский элемент очевидности и таким образом развенчать ее сверхъестественный характер и внелогичность, рассеять его с непогрешимостью того расчета, которым мы так хорошо владеем (тем более что мы уже признали место, необходимость и функции этого расчета в структуре *différance*)? Может ли философский способ рассуждения приниматься или не приниматься в расчет, если мы, по сути, используем его при анализе *différance*? В моей работе о Батае (Derrida J. *L'écriture et la différence*, pp. 369-407) я попытался обозначить то, что может стать основанием строгой и в новом смысле «научной» связи, отношения «ограниченной экономики» («*économie restreinte*»), не имеющей, однако, никакого отношения к неограниченному расходованию, смерти, к тому, что доходит до выставления в бессмыслице (*à l'exposition au non-sens*) — с всеобщей экономией (*économie générale*) или системой того, в чем, если можно так выразиться, *учитывается, принимается в расчет (tenant compte)* как раз то, что не ограничено условиями и оговорками. Отноше-

ние, связь между интерпретацией *différance*, где улавливается нечто такое, что можно каким-то образом учитывать, объяснять, принимать в расчет, и *différance* как чем-то неподдающимся объяснению и учету, связь, в рамках которой обоснование чистого присутствия есть одновременное обоснование и абсолютной утраты, смерти. Установлением этой связи между ограниченной и всеобщей экономией мы возобновляем проект философии (оказавшийся вытесненным и замещенным), который можно подвести под рубрику гегельянства. *Aufhebung* — замещение (*la relève*) трансформирует себя в письменность, отличающуюся от себя самой. Или, возможно, в письменность как таковую. Или, точнее, в осознание своего поглощения письменностью (*sa consommation d'écriture*).

Экономный, берегающий характер *différance* предполагает, вне всякого сомнения, что откладываемое присутствие всегда может быть восстановлено; таким образом, просто принимается к сведению, что презентация присутствия откладывается временно и без какого либо ущерба, т.е. что экономный характер *différance* предполагает восприятие преимущества или преимущество восприятия (*la perception du bénéfice ou le bénéfice de la perception*). В противоположность метафизической, диалектической и «гегелевской» интерпретациям экономного, берегающего движения *différance*, мы должны признать здесь некую игру, где проигравшие одновременно выигрывают и где всякий, кто побеждает, в то же время проигрывает. И если различные формы презентации продолжают оставаться чем-то таким, что решительно и, несомненно, скрывает, утаивает самое себя, это не потому, что тот или иной фрагмент настоящего остается скрытым или отсутствующим, но потому, что *différance* вводит нас в некоторую связь с тем, что превышает (даже если мы оказываемся неспособными распознать это) альтерацию присутствия и отсутствия. Определенная альтерация — Фрейд присваивает ей метафизическое имя бессознательного — ускользает от любого процесса презентации, даже если мы совершенно осознанно пытались бы ее продемонстрировать. Бессознательное, рассматриваемое в этом контексте, не есть некоторое скрытое, возможное или потенциальное само-присутствие. Оно различается — и это, вне всякого сомнения, означает, что бессознательное сплетается из различий, каким-то образом дает о себе знать, как бы не выпускает нечто такое, что его представляет или замещает (однако это не следует понимать так, что субъект, предста-

вляющий бессознательное, где-то «существует», что бессознательное есть форма настоящего или «нечто само по себе»; и тем более не следует представлять его как элемент сознания). В этом смысле (вопреки термину одной давней дискуссии, придерживавшейся строгих метафизических требований), «бессознательное» не может больше классифицироваться ни как «вещь», ни как что-либо другое; оно не есть ни вещь, ни скрытое, или замаскированное сознание. Такая радикальная альтерация, выходящая за пределы любой формы присутствия, характеризуется некоторыми неустраняемыми последствиями, результатами, отсроченными во времени. Для того чтобы описать их, чтобы прочесть следы «бессознательного», язык присутствия или отсутствия, метафизическая речь феноменологии в принципе неадекватна.

Структура запаздывания (*Nachträglichkeit*), о которой говорит Фрейд, запрещает воспринимать овременивание (становление временным) (*la temporalisation (temporalisation)*) как простое диалектическое усложнение текущего настоящего в плане представления его исходным и непрекращающимся синтезом — синтезом, постоянно направленным на самого себя, возвращающимся к самому себе и к процессу собственного формирования — посредством удерживающих следов и сохраняющих начал. В альтерации «бессознательного» мы выпущены иметь дело не с горизонтами модифицированного — прошлого или будущего — настоящего, но с таким «прошлым», которое никогда не существовало и никогда уже не станет настоящим, равно как и с «будущим», которое никогда не будет реализовано и репродуцировано в форме настоящего. Понятие следа, таким образом, сформировано некоторым несонизмеримым образом и представляет собой удержание того, что становится, чего-то такого, что уже было, в свою очередь, представлено ранее. След не может быть понят — тем более нельзя ожидать этого от *différance* — ни на основании настоящего, ни, равным образом, на основании присутствия настоящего.

Прошрое, которое никогда не было настоящим; этой формулой Эммануэль Левинас определяет (причем приходит к этому пониманию посредством анализа, который ни в коей мере не является психоаналитическим) след и загадку абсолютной противоположности: другого (*autrui*). В этих пределах и с этой точки зрения концепция *différance* включает в себя всю критику классической онтологии, которая была предпринята Левинасом. Понятие следа, как и понятие *différance* — несмотря на все те отличия, которые очевидны

в интерпретациях следа у Ницше, Фрейда и Левинаса (эти «авторские имена» выступают здесь лишь в качестве индикаторов) — формирует концептуальную сеть, которая охватывает всю нашу «эпоху» и подталкивает предпринятую ей попытку ограничения онтологии (присутствия).

Онтология присутствия есть онтология форм бытия и бытийственности как таковой. *Différance* представляет собой вопрошание законности доминирования форм бытия в том смысле, какой имело слово *solicitare* в старой латыни, т.е. как переворачивание всего, некое грандиозное встряхивание. То, что подвергается сомнению, вопрошанию посредством концепции *différance*, есть детерминация бытия присутствием или бытийственностью. Подобное вопрошание не может возникнуть и тем более быть реализовано без учета различия между Бытием и формами бытия, различия, которое кое-где обнаруживает себя. Первое следствие: *différance* не существует. Она не есть бытие-в-качестве-настоящего, каким бы уникальным, важным или трансцендентным оно ни представлялось. *Différance* не требует ничего, не управляет ничем, нигде не демонстрирует власти, авторитета, нигде не пишется с большой буквы. Не только не существует никакой сферы *différance*, но *différance* сама есть ниспровержение любого привилегированного пространства. Совершенно очевидно, что *différance* устрашает все то в нас, что стремится в подобное пространство, в прошедшее или будущее присутствие в таком пространстве. *Différance* есть то, что всегда содержится в наименовании пространства и что кажется видящему имя этого пространства вознесенным в качестве заглавной буквы, то, что наш воображаемый наблюдатель может упрекать за стремление править в этом пространстве.

Значит ли это, что *différance* обнаруживает подобающее ей место в протяженности онтико-онтологического различия — в той его форме, в какой оно понимается, в какой «эпоха» усматривает себя в нем и, в особенности, «через» хайдеггеровскую медитацию, которая не может быть опущена здесь?

На подобный вопрос не существует простого ответа.

В одном определенном отношении *différance* есть, вне всякого сомнения, *развертывание* (*déploiement*) Бытия или онтологического различия. Буква *a* в *différance* помечает *движение* (*mouvement*) этого развертывания.

И, тем не менее, не являются ли мысль о смысле или истине Бытия и определение *différance* как онтико-онтологического различия, мыслимого в горизонтах вопроса *бы-*

тия, внутри-метафизическими относительно *différance* в своей основе? Очевидно, развертывание *différance* есть не просто истина бытия или его эпохальность. Вероятно, мы должны осмыслить эту не-слышимость мысли, это молчаливое отслеживание: осмыслить историю Бытия (мысль, присущую всему греко-западному логосу) как то, что производит само себя посредством онтологического различия, равно как и то, что имеется только одна эпоха *diapherein*. Мы даже не можем называть ее больше эпохой, ибо понятию эпохальности в истории принадлежит только то, что понимается как история Бытия. Бытие всегда имело «смысл», понималось или описывалось как таковое только при условии диссоциации, разъединения его на формы бытия; таким, достаточно странным и парадоксальным образом, *différance* оказывается гораздо «старше», чем онтологическое различие или истина Бытия. В этой временной протяженности *différance* может быть названа игрой следов. Это — след, не принадлежащий более горизонту бытия, но в котором, напротив, рождается смысл Бытия; это — игра следов или *différance*, не имеющая смысла и не нечто; игра, которой не принадлежит ничто. Здесь невозможно обнаружить никакой опоры. Нет никакой глубины и пределов у безграничной шахматной доски, где в игру вовлечено само Бытие.

Очевидно, именно таким образом гераклитова игра *hen diapheron heautoi*, игра отличия чего-либо от себя самого, оказывается уже утраченной в качестве следа в определении *diapherein* как онтологического различия.

Осмысление онтологического различия, несомненно, представляет собой сложную задачу, разрешение которой остается почти невербализуемым. В целях подготовки самих себя к риску выйти за пределы собственного логоса, т.е. признать *différance* более могущественной, чем эпохальность Бытия и онтологическое различие, не следует как отказываться от перехода сквозь истину Бытия, так и от того, чтобы каким-то образом «критиковать», «оспаривать» или отказываться признавать ее бесспорную необходимость. Напротив, мы должны остаться внутри всей сложности этого перехода; мы должны повторять этот переход в процессе точного прочтения метафизики, поскольку метафизика выступает в качестве нормы речи в западной культуре (причем не только в текстах из «истории философии»). Мы должны признать право на существование любого следа, следа чего бы то ни было, в том числе и выходящего за пределы истины Бытия, позволить ему появляться/исчезать в его собственной мане-

ре. Это — след того нечто, что никогда не может презентовать себя; это — след сам по себе, след, который никогда не может быть представлен как настоящее, т.е. никогда не сможет продемонстрировать себя как таковой, в форме феномена. Это след, лежащий вне того, что объединяет некоторым глубинным образом фундаментальную онтологию и феноменологию. Подобно *différance*, след никогда не демонстрирует себя, не проявляется как таковой. В презентации себя самого он истирается; в озвучивании умирает, подобно написанию буквы *a*, запечатлевающему *différance* в ее пирамиде.

Некоторые скрытые и предварительные следы этого движения, однако, могут быть обнаружены в метафизической речи, особенно в современной дискуссии о завершении онтологии — в тех разнообразных попытках, которые мы проследили (Ницше, Фрейд, Левинас) — и, в особенности, в работах Хайдеггера.

Этот автор как бы провоцирует вопрошание сущности настоящего, обнаружение его присутствия.

Что есть настоящее? Чем является то, что понимается под настоящим в его присутствии?

Давайте проанализируем, к примеру, текст 1946 года, озаглавленный *Der Spruch des Anaximander*. Здесь Хайдеггер напоминает, что забвение Бытия основывается на забвении различия между Бытием и формами бытия: «Но дело Бытия (*die Sache des Seins*) является бытием форм бытия. Лингвистическая форма этого загадочного и многозначного родительного (*génitif*) падежа означает генезис (*Genesis*), происхождение (*Herkunft*) настоящего из присутствия (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Однако разворачивание их обоих, сущности (*Wesen*) этого происхождения остается скрытым (*verborgen*). Не может быть помыслена не только сущность подобного разворачивания, но даже простое отношение между присутствием и настоящим (*Anwesen und Anwesenden*). Соответственно этому представляется, что присутствие и сущее в присутствии (*l'étant présent*) есть нечто различающееся. Незаметным образом присутствие становится самим настоящим... Сущность присутствия (*Das Wesen des Anwesens*) и, таким образом, различие между присутствием и настоящим, оказываются забытыми. *Забвение Бытия есть различие между Бытием и его формами*» (Martin Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt, 1956, SS. 335-336).

Обозначая различие между Бытием и его формами (т.е. онтологическое различие) как различие между присутствием

и настоящим, Хайдеггер выдвигает предположение, точнее, ряд предположений; мы не преследуем цели их праздно и поспешной критики, а, скорее, передачи содержания этих предположений со всем их провоцирующим потенциалом.

Давайте двигаться постепенно. То, на что Хайдеггер хочет обратить наше внимание, есть представление о том, что различие между Бытием и его формами, забытое метафизикой, исчезло, не оставив следа. Сам след *différance* как бы уходит из поля зрения. Если мы согласимся, что *différance* (есть) (само по себе) нечто иное, нежели присутствие и отсутствие, если *différance прослеживается*, тогда мы имеем дело с забвением этого различия (между Бытием и формами бытия) и поэтому должны перейти к обсуждению исчезновения следа следа. Достаточно определенно можно сказать, что именно это и имплицитно нижеследующим отрывком из *Der Spruch des Anaximander*: «Забвение Бытия есть часть самой сущности Бытия, и предполагается ею. Забвение принадлежит самому предназначению Бытия столь сущностным образом, что зарождение этого предназначения начинается как обнаружение *настоящего* в его *присутствии*. Это означает: история Бытия начинается с забвения Бытия, в котором обретается сущность Бытия, его отличие от своих форм. Различие необходимо; оно остается забытым. Только то, что различается — настоящее и присутствие (*das Anwesende und das Anwesen*) — остается открытым, очевидным, но *отнюдь не постольку, поскольку*, так как оно дифференцируется. Напротив, исходный след (*die frühe Spur*) различия истирает самого себя из того движения, в котором присутствие предстает как бытие-в-качестве-настоящего (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) и находит источник в некотором высшем (бытии)-в-качестве-настоящего (*in einen Höchsten Anwesenden*)». (Ibid., S. 336)

След не есть присутствие, это скорее заместитель, симулякр (*le simulacre*) присутствия, который сдвигает, смещает и отсылает за пределы себя самого. Точнее говоря, у следа нет его собственного места, поскольку истирание (*l'effacement*) принадлежит самой структуре следа. Истирание всегда должно быть способным овладеть следом; в противном случае это будет уже не след, а неуничтожимая, монументальная субстанция. В дополнение к этому и с самого начала истирание конституирует след именно как след — оно устанавливает след как меняющий свое место и делает его исчезающим уже в самом своем появлении, превращает его в нечто, выходящее за пределы себя самого. Истирание этого

исходного следа (*die frühe Spur*) различия есть потому «то же самое», что и прослеживание его в тексте метафизики. Этот метафизический текст должен сохранять в себе некоторый знак того, что было им утрачено или оставлено про запас, отложено в сторону. В языке метафизики парадокс подобной структуры представляет собой инверсию метафизического понятия; посредством такой инверсии производится эффект превращения настоящего в знак знаков, след следов. Настоящее уже не есть более то, к чему все соотносимо обращается как к последней инстанции: оно становится функцией во всеобщей референциальной системе. Это след, след истирания следа.

Метафизический текст еще *понимаем*. Он еще читаем, он остается тем, что может быть прочитано. Он еще здесь, но уже переходит предел, отмечающий его репрезентативность. Он предлагает *одновременно* и монумент, и мираж следа, след, как нечто еще прослеживаемое, но уже истираемое, как живое и мертвое, где живое всегда лишь симулирует жизнь в ее описании, сохраняемом посредством описания; это — пирамида. Рожденный свободным, но окаменевший, записанный на скрижалях, с ключом к себе самому, текст без голоса.

Таким способом мы осмысливаем без противоречия или, по крайней мере, считая подобное противоречие чем-то неуместным, не относящимся к предмету анализа, то, что является воспринимаемым и невоспринимаемым относительно следа. «Исходный след» различия оказывается тем, что непонравимо утрачивается, но в самой своей утрате укрывается, сохраняется, принимается во внимание и задерживается. В тексте. Вне формы присутствия. По принадлежности. Являющейся не чем иным, кроме как следом письменности.

Говоря об истирании следа, Хайдеггер может в этом противоречии без противоречия передать, перепоручить или описать, скрепить своей подписью отпечаток следа. Читаем дальше: «Различие между Бытием и его формами может, в свою очередь, быть зафиксировано как нечто, оказавшееся в забвении только если оно уже было обнаружено в присутствии настоящего (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) и если оно, таким образом, оставило отпечаток следа (*so eine Spur geprägt hat*), то оно сохраняется (*gewahrt bleibt*) в языке, который соответствует Бытию». (*Ibid.*)

Дальше, когда Хайдеггер рассуждает об анаксимадровском понятии *to khreon*, переводимом как *Brauch* (обычай,

привычка). он пишет следующее: «Распределяя согласно и различие (*Fug und Ruch verfügend*) наша привычка высвобождает присутствие (*Anwesende*) в его проявлении и делает это всякий раз, когда является присутствие. Однако это же рассуждение позволяет нам рассматривать настоящее как подвергаемое постоянной опасности затвердевания (*in das bloße Beharren verhärtet*), опасности, которая возникает из его непрерывного истечения. Таким образом, привычка (*Brauch*) остается сама собой и в то же время является отказом (*Aushändigung*: de-maintenance) от присутствия (*des Anwesens*) *in den Un-fug* в разомкнутости (*le disjointement*). Привычка объединяет вместе разнообразные не- (*Der Brauch fugt das Un-*). (*Ibid.*, SS. 339-340.)

Привычка здесь определяется как *след*, по отношению к которому должен быть поставлен следующий вопрос: можем ли мы, и если да, то до каких пределов, думать об этом следе и о «не-» *différance* как о разворачивании Бытия (*Wesen des Seins*)? Может ли «не-» *différance* выводить нас за пределы истории Бытия так же, как за пределы нашего языка и всего, что может быть каким-то образом поименовано? И не вызывает ли подобное предположение — в рамках языка Бытия — некую, по необходимости достаточно существенную, трансформацию этого языка посредством какого-то совершенно иного языка?

Уточним вопрос. Для того чтобы вытеснить «след» из его оболочки (и кто может поверить, что он прослеживает какую-то вещь? — он прослеживает следы) продолжим чтение: «Перевод *to khreôn* как привычки (*Brauch*) не истекает из рассуждения этимологически/лексического типа. Выбор слова «привычка» определяется некоторым предварительным переводом того соображения, в котором предпринимается попытка осмыслить различие в процессе разворачивания Бытия (*im Wesen des Seins*) по направлению к историческому началу забвения Бытия. Слово «обычай» навязывается мысли в представлении (*Erfahrung*) о забвении Бытия. *To khreôn* на самом деле именует след того, что сохраняется для восприятия в слове «обычай», след того, что быстро исчезает, исчезает (*alsbald verschwindet*) в историю Бытия, в его всемирно-историческое разворачивание в форме западной метафизики» (*Ibid.*, S. 340).

Как должны мы понимать то, что находится за пределами текста? Как, к примеру, мы можем интерпретировать то, что противостоит тексту западной метафизики? Совершенно очевидно, что «след, который быстро исчезает в истории

Бытия... так же, как западная метафизика», избегает всех определений, всех имен, которые он мог бы получить в метафизическом тексте. След скрывается и тем самым симулируется этими именами: он не возникает в тексте как след «самого себя». Но это происходит потому, что след как таковой никогда не может возникнуть, проявить себя. Хайдеггер говорит также, что различие *как таковое* никогда не способно реально возникнуть: «*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, das der Unterschied als der Unterschied erscheint*». Сущности *différance* не существует; она не только не позволяет воспринимать себя *как таковую* в некоем имени или явлении, но угрожает авторитету любого *ничто, такового*, любого присутствия вещи в ее сущности. То, что не существует, с позиций определения сущности *différance*, предполагает также, что в игре письменности, *постольку, поскольку* сюда включается *différance*, нет ни Бытия, ни истины.

Для нас *différance* остается метафизическим именем; все те имена, которые получает *différance* в нашем языке, остаются именами метафизическими как раз потому, что это — имена. Это, в частности, очевидно, когда мы говорим об определении *différance* как различия между присутствием и настоящим (*Anwesen/Anwesend*), но особенно явно и в обобщенном виде это прослеживается тогда, когда речь идет об определении *différance* как различия между Бытием и его формами.

Будучи «старше», чем само Бытие, наш язык не имеет имени для того, что подобно *différance*. Однако мы «уже знаем», что если это не называемо, то не потому, что наш язык еще не нашел или не получил это *имя*, равно как и не потому, что мы должны искать его в другом языке, вне конкретной системы нашего собственного. Это потому, что не существует даже *имени* для того, что не является не только сущностью или Бытием, но не есть даже само имя «*différance*», имя, которое не может быть именем, не может быть чистой именной сущностью; не существует имени того, что постоянно распадается в цепи различных субститутов.

«Нет имени для этого» — мы воспринимаем эту фразу как трюизм. Неназываемое здесь не есть некое несказанное Бытие, которое не может быть обозначено посредством имени; как Бог, например. То, что неназываемо, есть игра, которая приводит к именуемым, именным результатам, относительно единым или атомарным структурам, которые мы называем именами или цепочкам заместителей, субститутов

для имен. Имена, посредством которых описывается именуемый эффект «*différance*», принадлежат *différance*, точно так же, как неправильное начало или конец игры все равно представляют собой часть игры, функцию системы.

То, что мы действительно знаем, что могли бы знать (если бы это была проблема, о которой вообще можно что-либо знать), так это то, что никогда не было и не может быть какого-то единственного, главного слова. Именно поэтому размышление по поводу буквы *a* в *différance* не есть некоторое исходное предписание, равно как оно, это размышление, не есть и пророческая весть о некоем надвигающемся, но еще не слышимом изменении. В наших ожиданиях по поводу этого слова нет ничего от ожидания «апостольского слова», при условии, что предусмотрено заземление его значения. И что предусмотрено также вопрошание самого имени имени.

Не может быть некоторого единственного имени, даже имени Бытия. Это должно восприниматься без *ностальгии*, за пределами мифа о некоем чистом материнском или отцовском языке, который принадлежал бы утраченному отечеству мысли. Напротив, мы должны *принимать* это — и, принимая его (в том смысле, который привнес Ницше), сопровождать это принятие смехом и танцем.

После этого смеха и танца, после приема, который чужд любой диалектике, появляется, как обратная сторона ностальгии и становится проблемой то, что я бы хотел назвать хайдеггеровской *надеждой*. Я понимаю, насколько шокирующим может показаться этот термин. Тем не менее, я рискую его предложить, не исключая никаких возможных значений, и соотнести его с тем, что представляется мне сохраненным от метафизики в *Der Spruch des Anaximander*, а именно, поисками истинного или единственного имени. В рассуждении о «первом слове Бытия» (*das frühe Wort des Seins: to khreôn*) Хайдеггер пишет: «Отношение к *настоящему*, разворачивающему свой строй в самой сущности *присутствия*, является единственным (*ist eine einzige*) и несопоставимым ни с каким другим. Оно принадлежит уникальности Бытия как такового (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). Таким образом, для того, чтобы назвать, поименовать то, что разворачивается в Бытии (*das Wesende des Seins*), язык должен найти единственное слово, уникальное слово (*ein einziges, das einzige Wort*). Это показывает, насколько рискованно (*risqué*) любое слово нашего мышления (*denkende Wort*), обращенное к Бытию (*das dem Sein*

zugesprochen wird). Однако то, что ставится здесь на карту, не является чем-то невозможным, ибо Бытие говорит о себе посредством любого языка; везде и всегда». (*Ibid.*, S. 337-338).

Такова проблема: союз между речью и словом в некоем единственном слове, в истинно правильном слове. Таков вопрос, содержащийся в симуляции, условном принятии *différance*. Проблема возникает, ставится каждым словом этого предложения: «Бытие / говорит / посредством / любого / языка; / везде и / всегда».

от переводчика

Перевод выполнен по тексту «*Différance*», опубликованному в *Marges de la philosophie*. Вводная часть, помеченная (*) и не представленная в тексте *Marges de la philosophie*, была переведена с публикации «*Différance*» в *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXII, 1968, № 3 (pp. 73-75). Поскольку «*Différance*» была первоначально представлена Деррида как лекция на ежегодном собрании Французского философского общества (Сорбонна, январь 1968), вводная часть являет собой тезисы, розданные присутствующим и не включенные в основной текст. Представляется, однако, что эта часть имеет существенное значение и должна быть включена в текст «*Différance*» (как это было сделано в английском переводе, опубликованном в: *Derrida J. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1973).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	3
Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии (« <i>De la grammatologie</i> »)	5
Сила и означение (« <i>Force et signification</i> »): структуралистское наваждение	35
Сила и означение (« <i>Force et signification</i> »): танец с ручкой в руке	50
Презентация времени (« <i>Donner les temps</i> »).	65
Дар смерти (« <i>Donner la mort</i> », « <i>Aporias</i> »).	82
Призраки Маркса (« <i>Spectres de Marx</i> »)	105
<i>Жак Деррида. Différance. Перевод Е. Гурко</i>	124

Главный редактор Е. Кольчужкин

Сдано в набор 14.07.98. Подписано в печать 28.08.98.
Формат 84х108^{1/2}. Гарнитура Бодони. Печать офсетная.
Печ. л. 5. Услови. печ. л. 8,4. Уч. изд. л. 9,32.
Тираж 1000. Заказ № 457

Лицензия ЛР № 070105 от 14 августа 1997 г.
Издательство «Водолей», 634000, пер. Батенькова, 1

Отпечатано с оригинала-макета, подготовленного издательством «Водолей»,
Сибирское издательско-полиграфическое
и книоторговое предприятие «Наука»
630077, Новосибирск-77, ул. Станиславского, 25