

ГЛАВА I. Конец книги и начало письма

“ Сократ, который не пишет.

Ницше

Проблема языка, как бы ее ни понимать, никогда не была такой, как все. Но сегодня, как никогда, она как таковая заполонила собою весь мировой горизонт самых различных исследований и самых разнородных (по цели, методу, идеологии) речей. Свидетельство этому -обесценение самого слова "язык" (langage), доверие к которому изобличает небрежность словаря, желание соблазнить по дешевке, пассивное следование за модой, авангардистское сознание, за которым скрывается невежество. Эта инфляция знака "язык" есть инфляция знака как такового, инфляция как таковая, абсолютная инфляция. Однако при этом она сама есть знак, прямой или косвенный, а кризис есть симптом. Он как бы невольно указывает на то, что наша историко-метафизическая эпоха должна определить целостность своего проблемного горизонта именно через язык. И не только потому, что все отнятое желанием у языковой игры вновь вступает в игру, но и потому, что сама жизнь языка при этом оказывается в опасности и он — бессильный, одинокий в безбрежных просторах, вновь брошенный в свою конечность как раз в тот момент, когда его границы начинают расплываться, — теряет уверенность в себе, лишаясь той поддержки, которую прежде дарило ему окаймляющее его и выходящее за его пределы бесконечное означаемое.

Программа

И вот, в результате медленного, еле ощутимого, но неуклонного движения все то, что уже в течение по крайней мере двадцати столетий собиралось и наконец собралось воедино под именем языка (langage), ныне начинает менять свое пристанище и получает имя письма. В силу этой еле уловимой необходимости понятие письма как будто уже начинает выходить за рамки языкового пространства: оно обозначает уже не частную, производную, вспомогательную форму языка вообще (языка как общения, отношения, выражения, означения, смыслообразования и проч.), оно обозначает уже не внешнюю оболочку и не зыбкое удвоение главного означаемого, не означаемое означаемого. Таким образом, во всех смыслах этого слова можно было бы сказать, что письмо переполняет язык и выходит за его рамки. И дело тут не в том, что слово "письмо" перестало обозначать "означающее означаемого"; скорее, в причудливом свете обнаружилось, что само "означающее означаемого" уже перестало быть случайным удвоением, убогой вторичностью. Напротив, "означающее означаемого" описывает самодвижение языка -правда, лишь в его (перво)

начале, но уже и тут чувствуется, что (перво)начало это, структурированное как "означающее означающего", устраняется и самостирается в ходе собственной выработки. Означаемое здесь всегда уже функционирует как означающее. Вторичность, которую всегда считали признаком письма, на самом деле относится ко всякому означаемому как таковому — причем это происходит "всегда-уже" (*toujours déjà*), с самого начала игры. Нет ни одного такого означаемого, которое бы ускользнуло из той игры означающих отсылок, которая образует язык, - разве что ненадолго. Возникновение письма есть возникновение игры; ныне игра обращается на саму себя, размывает те границы, из-за которых еще была надежда как-то управлять круговоротом знаков, увлекает за собой все опорные означаемые, уничтожая все плацдармы, все те укрытия, из которых можно было бы со стороны наблюдать за полем языка. В конечном счете все это означает разрушение понятия "знака" и всей его логики. И не случайно, что такой выход из берегов происходит одновременно с расширением понятия языка и размыванием его границ. Как мы увидим, это безбрежье и это размывание границ означают одно и то же, представляют собой одно и то же явление. Получается, что западное понятие языковой деятельности (*langage*) (все то, что связывает это понятие в целом - если отвлечься от его многозначности и от узкого и спорного противопоставления речи (*parole*) и языка (*langue*) - вообще с производством звуков и слов, с языком, голосом, слухом, дыханием, речью) оказывается ныне лишь прикрытием или маской первописьма [41] - более фундаментального, нежели то письмо, которое до этого превращения казалось лишь "восполнением речи" (*supplement a la parole*) (Руссо). Одно из двух: либо письмо никогда не было простым "восполнением", либо нужно срочно построить новую логику такого "восполнения". Эта неотложность будет руководить нашим дальнейшим чтением Руссо.

Такая маскировка - не историческая случайность, которой можно было бы радоваться или не радоваться. Она была абсолютно необходима - необходимостью, не оспоримой ни перед каким судом. Преимущество звука (*phone*) не есть следствие выбора, которого можно было бы избежать. Оно отвечает определенному моменту в "экономии" - "жизни", "истории" или "бытия как самосоотнесенности". "Слушать собственную речь" (*s'entendre parler*) [42] через посредство звуковой субстанции, которая дается как означающее — внешнее, не-мирское, а следовательно, не эмпирическое и не случайное, — это система, которая непреложно господствовала в течение целой эпохи и даже породила идею мира, возникающего из различения между миром и не-миром, "нутрью" (*dedans*) и "наружей" (*dehors*), идеальным и неидеальным, всеобщим и не всеобщим, трансцендентальным и эмпирическим и т. д. [43]

И вот эта тенденция в пору своего неровного и неверного успеха, видимо, устремлялась - как к цели (*telos*) — к тому, чтобы свести письмо к его вторичной, инструментальной функции, к роли переводчика полной и полноналичной речи (*parole pleine et pleinement presente*) (это значит: речи, наличной для самой себя, для своего означаемого, для «другого», - все это суть условия самой темы наличия вообще), к технике на службе языка, к роли передатчика и истолкователя недоступной истолкованию изначальной речи.

Техника на службе языка: мы говорим не о сущности техники, которая была бы нам заранее знакома и могла бы помочь нам понять, например, что есть письмо в узком, исторически определенном смысле слова. Напротив, мы полагаем, что определенный тип вопрошания о (перво)начале и смысле письма предшествует определенному типу вопрошания о (перво)начале и смысле техники или по крайней мере совпадает с ним. Вот почему понятие

техники никогда не сможет прояснить для нас понятие письма.

Получается, что язык (то, что называют языком) и в начале и в конце своем был лишь моментом, способом (существенным, но ограниченным), явлением, аспектом, разновидностью письма. И заставить нас забыть об этом, *обмануть* нас он мог, лишь пустившись в свои рискованные затеи. Впрочем, авантюра эта недолгая. Можно считать, что она совпадает с той историей, которая в течение трех тысячелетий связывала технику с логоцентрической метафизикой. И вот теперь она, кажется, начинает выдыхаться, и примером тому — смерть книжной цивилизации, о которой ныне столько говорят и которая проявляется прежде всего в судорожном разбухании библиотек. Однако эта смерть книги, несомненно, возвещает (а в некотором роде и всегда возвещала) не что иное, как смерть речи (так называемой "полной", «цельной» (pleine) речи) и новое изменение в истории письма, в истории как письме. Возвещает заранее, за несколько веков — таковы здесь масштабы; при этом необходимо учесть специфику качественно неоднородного исторического времени — ускорение здесь так быстро и своеобразно, что по ритмам прошлого ничего не вычислишь. "Смерть речи" — это здесь, конечно, метафора: прежде чем говорить об исчезновении речи, нужно задуматься о ее новой ситуации, о ее подчиненном месте в структуре, где она более не играет командной роли.

Утверждая, что понятие письма шире понятия языка и объемлет его, мы, конечно, должны исходить из какого-то определения языка и письма. Если не попытаться обосновать это определение, мы и сами попадем в лавину инфляции, о которой уже шла речь: ныне она захватила и слово "письмо", причем вовсе не случайно. В самом деле, уже давно, то тут, то там, в силу очень глубокой необходимости, проявившейся на уровне жеста и мотивов (отметить оскудение этой необходимости легко, а определить ее (перво)начало - трудно), "языком" (langage) стали называть действие, движение, мысль, рефлексию, сознание, бессознательное, опыт, аффективность и др. А теперь стали называть все это и многое другое словом "письмо". Так, этим словом обозначаются не только физические жесты буквенной, пиктографической или идеографической записи, но и вся целостность условий ее возможности; им обозначается сам лик означаемого по ту сторону лика означающего; все то, что делает возможной запись как таковую - буквенную или небуквенную, даже если в пространстве распределяется вовсе не голос: это может быть кинематография, хореография и даже "письмо" в живописи, музыке, скульптуре и др. Можно было бы также говорить и о "спортивном" и даже "военном" или "политическом" письме, подразумевая под этим приемы, господствующие ныне в этих областях. Слово "письмо", таким образом, относится не только к системе записи, которая здесь вторична, но и к самой сути и содержанию этих видов деятельности. Именно в этом смысле современный биолог говорит о письме и о *про-грамме* ("пред-письме") по поводу простейших информационных процессов в живой клетке. Наконец, и все поле кибернетического *программирования* — независимо оттого, ограничено оно в принципе или нет, - тоже выступает как поле письма. Далее, если предположить, что кибернетическая теория способна искоренить в себе все те метафизические понятия, посредством которых прежде противопоставлялись машина и человек [44] (включая такие, как душа, жизнь, ценность, выбор, память), то и тогда она должна сохранить - во всяком случае, пока не обнаружится ее собственная историко-метафизическая принадлежность — понятие письма, следа, граммы или графемы. Прежде чем предстать как нечто человеческое (со всеми отличительными признаками, которые

всегда приписывались человеку, и всей соответствующей системой значений) или нечто нечеловеческое, грамма или графема обозначали элемент - простой, но не упрощенный (element sans simplicité). Элемент (стихия или же неразложимый атом) прото-синтеза (archi-synthese) как такового, который не поддается определению внутри системы метафизических противоположностей и, следовательно, не может быть назван *опытом* вообще, а тем самым и (перво)началом *смысла* вообще.

Нечто "всегда-уже" предвещало возникновение этой ситуации. Почему же ее начинают признавать *как таковую* лишь теперь, *post factum*? Этот вопрос можно было бы разбирать бесконечно долго. Ограничимся несколькими замечаниями, чтобы пояснить наш подход. Мы уже упоминали о *теоретической* математике, а математическое письмо — не важно, понимаем ли мы под ним определенную чувственно воспринимаемую графику (что предполагает уже определенную самоидентичность, а значит, и идеальность формы, вследствие чего нередко употребляемое выражение "чувственно воспринимаемое означающее" оказывается по сути абсурдным), или же некий идеальный синтез означаемых, или же след операций на каком-то другом уровне, или же, в более глубоком смысле, *переход* от одних к другим, - в любом случае никогда не имело ничего общего с письмом фонетическим. В культурах, использующих так называемое фонетическое письмо, математика - не просто анклав. Впрочем, об этом упоминают все историки письменности: при этом они отмечают несовершенства буквенного письма, которое так долго считалось самым удобным и "самым разумным" [45]. Этот анклав — такое место, в котором практика научного языка изнутри и все глубже оспаривает и сам идеал фонетического письма, и скрытую за ним метафизику (метафизику как таковую), и, в частности, философскую идею эпистемы, а также идею истории, глубинно с ней связанную, хотя на определенном этапе общего пути их стали разрывать и противопоставлять. История и знание, *historia* и *episteme*, всегда и везде — а не только в области этимологии и философии — суть не что иное как обходные маневры: их цель — переприсвоение (*reappropriation*) наличия.

Однако и за рамками теоретической математики развитие информационных практик намного расширяет возможности "сообщения": оно перестает быть "письменным" переводом с какого-то языка, переносом означаемого, которое в целостности и сохранности вполне могло бы быть передано устно. Одновременно с этим все шире распространяются звукозапись и другие средства сохранения устного языка и его функционирования в отсутствие говорящего. Это изменение вместе с теми переменами, которые произошли в этнологии и истории письменности, показывает, что фонетическое письмо, место великой метафизической, научной, технической, экономической авантюры Запада, имеет свои границы в пространстве и во времени и что эти его границы обнаруживаются как раз в тот момент, когда оно силится навязать свои законы тем областям культуры, которые до сей поры им не подчинялись. Однако эта неслучайная взаимосвязь кибернетики и "гуманитарных наук" о письме свидетельствует о перевороте еще более глубоком.

Означающее и истина

"Рациональность" (от этого слова, быть может, придется отказаться по причине, которая обнаружится в конце этой фразы), - та рациональность, которая управляет письмом в его

расширенном и углубленном понимании, уже не исходит из логоса; она начинает работу деструкции (destruction): не развал, но подрыв, де-конструкцию (de-construction) всех тех значений, источником которых был логос. В особенности это касается значения *истины*. Все метафизические определения истины и даже то указанное Хайдеггером определение, которое выводит за пределы метафизической онто-теологии, так или иначе оказываются неотделимыми от логоса и от разума как наследника логоса, как бы мы его ни понимали — с точки зрения досократической или философической, с точки зрения бесконечного божественного разума или же антропологии, с позиций до-гегелевской или после-гегелевской эпохи. Внутри логоса никогда не прерывалась изначальная сущностная связь со звуком (phone). Показать это было бы несложно, и мы постараемся далее это сделать. Определение сущности звука — в той или иной мере неявное — было непосредственно близко к тому, что в "мысли" как логосе имеет отношение к "смыслу": вырабатывает, добывает, высказывает, "собирает" его. Если, например, для Аристотеля "звуки, произносимые голосом (ta en te fone), суть символы состояний души (pathemata tes psyches), а написанные слова - символы слов, произносимых голосом" ("Об истолковании" 1, 16a3), то, стало быть, голос, порождающий *первичные символы*, близок душе сущностно и непосредственно. Голос порождает первичное означающее, но сам он не является лишь одним означающим среди многих других. Он обозначает "состояние души" (etat d'ame), которое, в свою очередь, отражает или отображает (reflete ou reflechit) вещи в силу некоего естественного сходства. Между бытием и душой, вещами и эмоциями устанавливается отношение перевода или естественного означения, а между душой и логосом — отношение условной символизации. И тогда первичная условность, непосредственно связанная с порядком естественного и всеобщего означения, предстает как устная речь (langage parle). А письменная речь (langage escrit) выступает как изображение условностей, связывающих между собою другие условности.

“ Подобно письму, которое не одинаково у всех людей, не одинаковы и Слова, произносимые устно, тогда как состояния души, выражения которых суть *первознаки* (semeia protos), а также вещи, образами которых являются эти состояния, у всех людей одинаковы" ("Об истолковании" 1,16a. Курсив наш).

Поскольку душевные эмоции суть естественные выражения вещей, они образуют своего рода всеобщий язык, который способен самоустраняться. Это - стадия прозрачности; иногда Аристотель без всякого ущерба опускает ее [46]. Во всяком случае, голос ближе всего к означаемому, т. е., строго говоря, к смыслу (помысленному или пережитому), а не строго говоря - к вещи. Если взять за точку отсчета неразрывную связь голоса с душой или мыслью об означенном смысле, т. е. с самой вещью (в основе этой связи может лежать аристотелевский жест, о котором только что говорилось, или же жест средневековой теологии, определявшей res как вещь, сотворенную на основе ее эйдоса, ее смысла, мыслимого в логосе или в бесконечном божественном разуме), тогда любое означающее, и прежде всего письменное, окажется чем-то вторичным и производным. Оно всегда выступает как подсобный прием, как способ изображения и не имеет никакого созидательного (constituant) смысла. Таким образом, эта вторичность и производность (derivation) есть (перво)начало понятия "означающего". Понятие знака всегда предполагает различие между означаемым и

означающим, даже если - как у Соссюра - это лишь две стороны одного листа бумаги. Тем самым это понятие остается наследником логоцентризма и одновременно фоноцентризма - абсолютной близости голоса и бытия, голоса и смысла бытия, голоса и идеальности смысла. Гегель хорошо показал это удивительное преимущество звука в ситуациях идеализации, выработки понятия, самоналичия (*presence a soi*) субъекта.

“ “Это идеальное, духовное движение, проявляющее в звуке как бы простую субъективность и душу тел, ухо воспринимает теоретически, подобно тому как глаз воспринимает форму или цвет, заставляя внутреннее содержание предметов становиться нашей внутренней жизнью" ("Эстетика", III, I)... Однако ухо не помещает себя в практическое отношение к объектам, [и потому] оно [способно] воспринять результат этого внутреннего колебания тела, выявляющего и передающего не материальный образ, но первичную идеальность самой души" (*ibid.*).

То, что говорится о звуке вообще, тем более относится к фонии (*phonie*), в которой неразложимый акт слушания собственной речи (*s'entendre parler*) приводит субъект в состояние самовозбуждения и обеспечивает его самосоотнесенность внутри некоей идеальной стихии.

Мы уже чувствуем, что фоноцентризм совпадает с исторической (*historiale*) определенностью смысла бытия вообще как наличия (*presence*) - вместе со всеми теми определенностями более низких уровней, которые, в свою очередь, зависят от этой общей формы, именно в ней складываясь в систему, в историческую цепь (наличие вещи для взгляда как *eidos*; наличие как субстанция-сущность-существование (*ousia*); наличие временное как точка (*stygme*) сиюминутности или настоящности (*nun*): самоналичность когито, сознание, субъективность, сонличность себя и другого, интерсубъективность как интенциональное явление Эго и проч.). Иначе говоря, логоцентризм идет рука об руку с определенностью бытия сущего как наличности. Поскольку этот логоцентризм присущ и мысли Хайдеггера, постольку она остается в пределах онто-теологической эпохи, внутри философии наличия, т. е. философии как таковой. Все это, видимо, свидетельствует о том, что очертить замкнутость эпохи еще не значит выйти за ее пределы. Те или иные проявления принадлежности или непринадлежности к этой эпохе почти незаметны, ошибиться слишком легко, и потому жесткие суждения тут неуместны.

Таким образом, в эпоху логоса письмо принижается до роли посредника при посреднике и мыслится как (грехо)падение (*chute*) смысла в чувственную внеположность (*exteriorite*). К этой же эпохе относится различие, причудливый разрыв между означаемым и означающим, их "параллелизм" и одновременно - внеположность, хотя и несколько приглушенная. Эта принадлежность к эпохе есть нечто исторически организованное и упорядоченное. Различие между означаемым и означающим глубоко и неявно соотнесено со всей целостностью великой эпохи, заполненной историей метафизики, а более явно и систематично связано с определенным ее периодом, овладевшим богатствами греческой мысли: это период христианской веры в творение и бесконечность. Сама эта принадлежность к эпохе существенна и неустранима; невозможно сохранить стоическую или же более позднюю

средневековую противоположность *signans* и *signatum* - как удобный прием или как "научную истину", - не выявив метафизико-теологические корни этой оппозиции. Из этих корней вырастает (что, впрочем, и само по себе немало) не только различие между чувственным и умопостигаемым вместе со всем тем, что ему подчиняется, т. е. с метафизикой как таковой, с метафизикой в ее целостности. В самоочевидности этого различия не сомневаются, впрочем, даже самые пронизательные лингвисты и семиологи, для которых научный труд начинается там, где кончается метафизика. Вот, например:

“Как четко установила современная структуралистская мысль, язык - это система знаков, а лингвистика - составная часть науки о знаках, семиотики (или, по Соссюру, семиологии). Средневековое определение знака (*aliquid stat pro aliquo*), возрожденное нашей эпохой, и поныне значимо и продуктивно. Так, определяющий признак всякого знака вообще и любого языкового знака в частности - это его двойственность; любая языковая единица имеет две стороны и два аспекта: один - чувственный, другой - умопостигаемый, с одной стороны, *signans* (соссюровское означающее), с другой стороны, *signatum* (означаемое). Эти две составляющие языкового знака (и вообще любого знака) неизбежно предполагают друг друга и вызывают друг к другу" [47]

Эти метафизико-теологические корни глубоко, хотя и незаметно, пронизывают и другие почвенные отложения. Так, семиологическая "наука", или, точнее, лингвистика, может опираться на различие между означающим и означаемым, т. е. на саму идею знака, лишь сохраняя различие между чувственным и умопостигаемым, а вместе с тем — в еще более глубоком и потаенном месте — и отсылку к означаемому как "имеющему место" и умопостигаемому еще до своего "(грехо)падения", до изгнания во внеположность посюстороннего чувственного мира. Своей чисто умопостигаемой гранью означаемое отсылает к абсолютному логосу и устанавливает с ним непосредственную связь. В средневековой теологии этот абсолютный логос был бесконечной творческой субъективностью: умопостигаемая грань знака всегда была повернута к слову и лику божьему.

Конечно, речь не идет об "отказе" от этих понятий: они необходимы, так как без них - по крайней мере пока - мы вообще ничего не в состоянии помыслить. Речь идет лишь о том, чтобы выявить систематическую и историческую соотнесенность тех понятий и жестов мысли, которые нередко считают возможным безболезненно разделить. Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость (*cloture*) уже очерчена.

Отказываться от этих понятий не стоит, тем более что без них невозможно поколебать наследие, частью которого они являются. Внутри этой ограды (*cloture*), на этом окольном и опасном пути, где мы постоянно рискуем вновь обрушиться туда, где деконструкция еще и не начиналась, необходимо ввести критические понятия в круг осмотрительного, выверенного дискурса, обозначить условия, обстоятельства и границы их действительности,

твердо указав на то, что и сами они принадлежат той машине, которую способны разладить (deconstituer), а тем самым - и на тот пробел, сквозь который просвечивает пока еще безмянный свет, мерцающий по ту сторону ограды (cloture). Понятие знака здесь занимает особое место. Мы показали его принадлежность к метафизике. Однако нам известно, что тема знака вот уже почти сто лет длит агонию традиции, которая стремилась освободить смысл, истину, наличие, бытие и т. д. от всего того, что связано с процессом означения. Усомнившись (как мы это и сделали) в самом различии между означаемым и означающим или, иначе, в идее знака как такового, нужно сразу же уточнить, что мы не исходим при этом из некоей наличной истины, предшествующей знаку, существующей вне его или над ним в месте, лишенном каких бы то ни было различий. Скорее напротив. Нас интересует как раз то, что в понятии знака, которое всегда существовало и функционировало лишь внутри истории философии (наличия), определяется - в системном и генеалогическом плане - этой историей. Именно поэтому понятие деконструкции и особенно сама деконструктивная работа, ее "стиль" по самой своей природе всегда вызывают недоразумения и упорное непонимание (méconnaissance).

Внеположность означающего — это внеположность письма как такового [языку]; далее мы попытаемся показать, что языковой знак не существует до письма. Без этой внеположности разрушается сама идея знака. Так как вместе с ней разрушается и наш мир, и наш язык, а ее очевидность и значение сохраняют, даже в момент изменений, всю свою несокрушимую силу, было бы нелепо считать — исходя из того что идея знака принадлежит определенной исторической эпохе, - что теперь пришла наконец пора "перейти к чему-то другому", избавиться от знака - как термина и как понятия. Чтобы правильно понять этот наш жест, следовало бы по-новому осмыслить такие выражения, как "эпоха", "границы эпохи", "историческая генеалогия" и прежде всего - уберечь их от всех видов релятивизма.

Так, внутри этой эпохи чтение и письмо, выработка или истолкование знаков, вообще текст как знаковая ткань выступают как нечто вторичное. Им предшествуют истина или смысл, уже созданные логосом и в стихии логоса. Даже если вещь ("референт") и не связана непосредственно с логосом бога-творца, в котором она поначалу была высказываемым и умопостигаемым смыслом, в любом случае означаемое имеет непосредственное отношение к логосу как таковому (конечному или бесконечному) и опосредованное отношение к означающему или, иначе, к внеположности письма. Когда нам кажется, что дело обстоит не так, это значит, что метафорическое опосредование уже проникло в это отношение и притворилось непосредственностью: ср. письмо истины в душе ("Федр", 278a) в противоположность дурному письму (письму в "собственном", обыденном смысле слова, письму "чувственному", "пространственному"), книга природы и божественное письмо, особенно в Средние века. Все то, что выступает здесь в качестве метафоры, подтверждает преимущество логоса и обосновывает "собственный" (propre) смысл, придаваемый тогда письму, а именно: письмо — это знак, означающий некое означающее, которое, в свою очередь, означает вечную истину, вечно мыслимую и высказываемую в непосредственной близости к наличному логосу. Здесь есть заслуживающий внимания парадокс: естественное и всеобщее, умопостигаемое и вневременное письмо обозначается метафорой. Что же касается письма чувственно данного, конечного и проч., то оно именуется письмом в собственном смысле слова; оно мыслится в связи с культурой, техникой, артефактом — как орудие человека, как уловка конечного существа, случайно обретшего плоть. Конечно же,

метафора эта остается загадочной и отсылает к "собственному" смыслу письма как первометафоры. Этот "собственный" смысл пока еще немыслим для тех, кто об этом говорит. Дело, следовательно, не в том, чтобы переиначить собственный и переносный смыслы, но в том, чтобы увидеть в "собственном" смысле письма метафоричность как таковую.

В работе Э. Р. Курциуса "Европейская литература и латинское средневековье" есть прекрасная глава "Символизм книги"; в ней содержится множество примеров той эволюции, которая приводит от "Федра" к Кальдерону, "производя переворот" (tr. fr., p. 372) в силу "почтения к книге" (p. 374). Представляется, однако, что за этим важным изменением кроется глубинная непрерывность. Как и у Платона с его истиной, записанной в душе, письмо в Средние века понимается метафорически - как нечто *естественное*, вечное и всеобщее, как система обозначений истины: именно оно признается здесь во всем своем достоинстве. Как и в "Федре", ему по-прежнему противопоставляется некое падшее письмо. Стоило бы написать историю этой метафоры, в которой божественное письмо или письмо самой природы постоянно противопоставляется человеческой записи — трудоемкой, конечной и искусственной. Стоило бы четко разграничить этапы этой истории, размеченной, словно вехами, подобранными здесь отрывками на тему божественной книги во всех ее видоизменениях (речь может идти о природе или законе, по сути - о природном законе).

“ Раввин Елеазар говорил: "Если бы все моря стали чернильными, а все болота - тростниковыми, земля и небо - пергаментными, а все люди - писцами, то и тогда они не исчерпали бы Тору, как я ее понимаю: она бы умалилась разве что на ту каплю, которую уносит с собой кисточка, обмокнутая в море" [48].

Галилей:

“ "Книга природы написана на языке математики".

Декарт:

“ "...читать великую книгу мира".

Клеанф выступает в "Диалогах..." Юма от имени естественной религии:

“ "И эта книга природы заключает в себе более важную и необъяснимую загадку, чем какая-либо речь или разумное рассуждение".

Бонне:

“ "Мне казалось более достойным философа предположение о том, что наша земля — это книга, которую Высшее Существо даровало для чтения более могучим умам, нежели наши; углубляясь в нее, они изучают бесконечно

многие и разные черты его божественной мудрости".

Г. Г. фон Шуберт:

“Этот язык образов и иероглифов, который служит Вышней Мудрости во всех ее откровениях роду людскому, который так близок языку Поэзии и который в нашем теперешнем положении напоминает скорее метафорику сна, нежели прозу яви, - не является ли он истинным языком высших сфер? Нам кажется, что мы проснулись, а на самом деле мы погружены в тысячелетний сон или хотя бы в его дальние отголоски, в которых мы улавливаем разве что несколько отрывочных и темных слов Божьего языка, подобно тому как спящий улавливает речи окружающих”.

Ясперс:

“Мир — это рукопись Другого, недоступная всеобщему прочтению и расшифровываемая лишь экзистенцией”.

Нельзя не обратить внимание на глубокие различия в трактовках одной и той же метафоры. Решающий разрыв возникает в тот момент истории этих трактовок, когда одновременно с науками о природе строится определение абсолютного наличия как самоналичия, как субъективности. Именно в этот момент возникают великие рационалистические системы XVII века. Отныне осуждение падшего, конечного письма принимает другую форму, которую мы видим и поныне, а именно изобличается отсутствие самоналичия. Тем самым становится понятнее, почему "руссоистский" момент, о котором речь пойдет далее, стал для нас своего рода образцом. Руссо повторяет платоновский жест применительно к другому рода наличию: речь идет о самоналичности в чувстве, в чувствующем **КОГИТО** — там, где одновременно записан божественный закон. С одной стороны, письмо — как нечто изображенное, падшее, вторичное, установленное, письмо в собственном и узком смысле слова — подвергается осуждению в "Опыте о происхождении языков" (оно "обессиливает" речь; "судить о гении" по книгам — значит "пытаться писать портрет человека с его труп"). Письмо в обыденном смысле слова — это мертвая буква, носитель смерти, душитель жизни. С другой стороны (и это изнанка того же самого), письмо в метафорическом смысле слова - естественное, божественное, живое письмо - всячески почитается: ведь оно равнозначно (перво)началу всех ценностей, голосу сознания как божественному закону, сердцу, чувству и т. д.

“Библия - это самая возвышенная из всех книг ... но все же это лишь книга... искать божественный закон следует вовсе не на этих разрозненных страницах, но в сердце человека, где Его рука удостоила этот закон записать" ("Письмо к Верну").

“Если бы естественный закон был записан лишь в человеческом разуме, он был бы бессилён управлять большею частью наших действий. Однако он за-

печатлен неизгладимыми буквами в сердце человеческом... и оттуда он взывает к человеку..." ("Состояние войны").

Естественное письмо непосредственно связано с голосом и дыханием. Его суть не в грамматологии, а в пневматологии. Это — священное письмо, непосредственно близкое к священному внутреннему голосу в "Символе веры [савойского викария]", к голосу, который мы слышим, лишь вновь погружаясь в самих себя: это полное и подлинное наличие божественной речи в нашем внутреннем чувстве:

“ "Чем больше я погружаюсь в себя, чем больше я к себе прислушиваюсь, тем больше я читаю эти слова, записанные в моей душе: будь праведен и ты будешь счастлив... Эти правила я не вывожу из принципов высокой философии, а нахожу в глубинах моего сердца, где они неизгладимыми буквами записаны самой природой".

Многое можно сказать по поводу того, что природное единство голоса и письма выступает здесь как предписание. Прото-речь (*archi-parole*) есть письмо, поскольку она есть закон. Естественный, природный закон. Первоначальная речь в своей сокровенной самоналичности воспринимается как голос другого и как заповедь.

Итак, возможно хорошее и дурное письмо: хорошее и естественное письмо — это божественная запись в душе и в сердце; извращенное и искусственное письмо — это техника, изгнанная в телесную внеположность. И это — внутреннее изменение платоновской схемы:

письмо души и письмо тела, письмо "нутри" и письмо "наружи", письмо сознания и письмо страстей - подобно голосу души и голосу тела ("Сознание — это голос души, страсти - это голос тела" ("Символ веры [савойского викария]"). Мы должны постоянно обращаться к тому "голосу природы", "священному голосу природы", который слит с божественной записью и предписанием, мы должны беседовать с ним, вести диалог, пользуясь его знаками, ставить вопросы и искать ответы между строк.

“ "Было сказано, что природа раскрывает нашим очам свое великолепие, с тем чтобы предложить в нем текст для наших обсуждений... Поэтому я закрыл все прежние книги. Есть только одна книга, открытая всем взглядам, и это — книга природы. По этой великой и высокой книге я учусь чтить и славить ее творца".

Следовательно, хорошее письмо всегда уже схвачено, охвачено (*comprise*) - как то, что должно быть понято (*compris*) внутри природы или естественного закона - сотворенного или несотворенного, но в любом случае мыслимого внутри некоего вечного наличия. А значит, оно схватывается (*comprise*) внутри какой-то целостности, помещается в какое-то пространство, в книгу. Сама идея книги - это идея целостности (конечной или бесконечной) означающего. Целостность означающего как таковая возможна лишь при условии, что ей предшествует установленная целостность означаемого, которая оберегает ее записи и

знаки, оставаясь при этом идеальной и от нее независимой. Такая идея книги, постоянно отсылающая нас к некоей природной целостности, глубоко чужда смыслу письма. Она обеспечивает энциклопедическую защиту теологии и логоцентризма от вторжения письма, от его афористической энергии и, как будет показано далее, от различия как такового. Отделяя текст от книги, можно сказать, что разрушение книги, ныне возвещающее о себе во всех областях, обнажает поверхность текста. Это насилие необходимо — как ответ на другое, ничуть не менее необходимое насилие.

Записанное бытие

Успокоительную очевидность, в рамках которой некогда сложилась и поныне живет западная традиция, можно сформулировать так: порядок означаемого никогда не одновременен порядку означающего, в лучшем случае он выступает как его изнанка или чуть сдвинутая, на один вздох, параллель. Стало быть, знак должен быть единством неоднородного, поскольку означаемое (смысл или вещь, ноэма или реальность) не является в себе самом означающим, или, иначе, *следом*, или, во всяком случае, его смысл никак не соотнесен с возможностью следа. Формальная сущность означаемого есть *наличие*, а его близость к логосу как звуку (*phone*) есть привилегия наличности. И это неизбежный ответ на вопрос, что есть знак, на вопрос о сущности знака - "ti esti". "Формальную сущность" знака можно определить лишь на основе наличия. Избежать такого ответа можно было бы, только отказавшись от самой формы этого вопроса и постановив, что знак вычерка - это единственная вещь, которая не поддается называнию и ускользает от вопроса, учреждающего философию как таковую: "Что это есть?.." [49]

Заострив такие понятия, как *истолкование*, *перспектива*, *оценка*, *различие*, а также все те "эмпиристские" или нефилософские мотивы, которые на протяжении всей западной истории неизменно терзали философию и отличались тем, по-видимому, неисправимым, недостатком, что возникали именно в ее поле, Ницше вовсе не остался (вместе с Гегелем, как думалось Хайдеггеру) просто внутри метафизики: он внес мощный вклад в освобождение означаемого от его зависимости, производности по отношению к логосу и от связанного с ним понятия истины или первичного означаемого, как бы мы его ни трактовали. Чтение, а стало быть и письмо, порождение текста, были для Ницше актами "изначальными" [50] (причины такого закавычивания прояснятся позже), предварительными по отношению к смыслу и вовсе не были обязаны этот смысл открывать или переписывать, а сам смысл отнюдь не являлся истиной, явленной в первостихии, не являлся наличием логоса в виде *topos noetos*, в виде умопостигаемого места, божественного промысла или априорной необходимости. Чтобы спасти Ницше от прочтений хайдеггерианского типа, ни в коей мере не следует пытаться восстановить или разъяснить какую-то менее наивную "онтологию", выявить более глубокие онтологические интуиции, которым доступна первоистина, основоположность (*fundamentalite*), скрытая видимостью эмпиристского или метафизического текста. Это было бы полным искажением язвительной мысли Ницше. Напротив, следовало бы *подчеркнуть* "наивность" этого прорыва, который не позволяет вырваться за пределы метафизики, не может подвергнуть ее решительной *критике* без использования - в определенном смысле, в тексте *определенного* типа и стиля - тех самых высказываний, которые, будучи прочитаны внутри корпуса философских текстов (т. е., по

Ницше, плохо прочитаны или вовсе не прочитаны), всегда были и будут банальностью, бессвязными знаками абсолютной принадлежности к метафизике. Пожалуй, не стоит спасать Ницше от хайдеггеровского прочтения, но, напротив, нужно каким-то образом раскрыть его для такого прочтения, безоговорочно поддержать такое истолкование или уж хотя бы обеспечить эту поддержку до того момента, покуда содержание его дискурса не потеряет всякий смысл для обсуждения вопроса о бытии, покуда его форма не обнаружит вновь свою абсолютную странность, а его текст не начнет наконец взывать к другому типу чтения, более подходящему для его письма, свидетельствуя, что Ницше написал именно то, что он написал. А написал он, что письмо вообще (и прежде всего - его собственное письмо) вовсе не было изначально подчинено логосу и истине. Что это порабощение произошло в ту эпоху, смысл которой нам предстоит деконструировать. Если бы устремиться в этом направлении (и только в этом случае, ибо при ином порядке чтения ницшеанское ниспровержение оказывается догматическим и, подобно всем переворотам, остается в плену у той самой метафизики, на ниспровержение которой оно претендует, - доводы Хайдеггера и Финка по этому вопросу и в этом *порядке чтения* неопровержимы), то оказалось бы, что хайдеггеровская мысль не только не поколебала инстанцию логоса и истины бытия, но, напротив, вновь ввела их в качестве "primum signatum" (первоозначаемое), в качестве означаемого в некотором роде "трансцендентального" (в Средние века говорили, что трансцендентальное как таковое - ens, unum, verum, bonum или сущее, единое, истинное, благое — есть "primum cognitum", "первопознанное"). Это трансцендентальное означаемое скрыто предполагается всеми категориями и значениями, всей лексикой и синтаксисом, любым языковым означающим; оно отлично от всех этих моментов, хотя и открыто предпониманию через любой из них; оно не сводится к каким-либо историческим определенностям, но, напротив, определяет их возможность и тем самым распаивает историю логоса и само существует лишь в логосе, ибо до логоса или вне логоса оно — ничто. Лотос бытия, "Мысль, покорная Голосу Бытия" [51] — это первая и последняя опора знака, различия между signans и signatum. Трансцендентальное означаемое нужно для того, чтобы различие между означаемым и означающим могло хотя бы где-то быть абсолютным и неустранимым. И вовсе не случайно, что мысль о бытии, как и мысль об этом трансцендентальном означаемом, проявляется преимущественно в голосе или, иначе, в словесном языке. *Слышать собственный голос* (la voix s'entend) (именно это, конечно, и называется сознанием) так близко от Я, в котором означающее полностью стерто, — это чистое самовозбуждение: оно необходимо принимает временную форму и не ищет вне себя, в мире или в "реальности", никакого означающего, никакой субстанции выражения, чуждой своей собственной стихии. Это уникальный опыт: стихийное самопорождение означаемого внутри Я, но вместе с тем - поскольку речь идет об означаемом как понятии - в стихии идеальности или всеобщности. Немирской характер этой субстанции выражения создает эту идеальность. Этот опыт стирания означающего в голосе не есть обычная иллюзия, поскольку он выступает как условие самой идеи истины; далее будет показано, в чем этот опыт оказывается заблуждением. Это заблуждение есть сама история истины, и его нелегко преодолеть. В границах (cloture) этого опыта слово как таковое переживается как простейшее и неразложимое единство означаемого и голоса, понятия и прозрачной субстанции выражения. Этот опыт следовало бы рассматривать в его предельной чистоте — и вместе с тем в рамках условий его возможности — как опыт "бытия". Слово "быть" (или, во всяком случае, слова, обозначающие в различных языках смысл бытия) должно было бы считаться одним из немногих "первослов" (Urwort [52]), трансцендентальным словом,

обеспечивающим возможность словобытия (*etre-mot*) для всех других слов. Это слово выступает как нечто пред-понимаемое в любом языке, в языке как таковом, и - как говорится в начале "Бытия и времени" - лишь такое пред-понимание позволило бы поставить вопрос о смысле бытия вообще, вне любых региональных онтологий и любой метафизики: это вопрос, который кладет начало философии (ср. "Софист") и сам отдается в ее власть. Это — вопрос, который повторяет Хайдеггер, подчиняя ему всю историю метафизики. Хайдеггер неустанно напоминает нам, что смысл бытия, конечно же, не сводится ни к слову "бытие", ни к понятию бытия. Однако, поскольку вне языка, вне словесного языка этот смысл - ничто, постольку он связан если и не с тем или иным словом, не с той или иной системой языков, то, во всяком случае, с возможностью слова как такового в его неразложимой простоте. Нам, кажется, остается лишь выбрать одну из двух возможностей: 1) Имеет ли современная лингвистика — или, иначе говоря, наука об обозначении, разбивающая единство слова и порывающая с его претензией на неразложимость, — отношение к "языковой деятельности" (*langage*)? Хайдеггер, наверное, усомнился бы в этом. 2) И наоборот, нельзя ли сказать, что все то, что столь глубоко продумывается под именем мысли или вопроса о бытии, уже содержится в старой лингвистике слова, которая при этом невольно используется? Невольно — ибо эта лингвистика, стихийная или систематизированная, непременно должна была принять общие предпосылки метафизики. Почва у них одна.

Заведомо ясно, что построить альтернативу этому нелегко. С одной стороны, хотя современная лингвистика целиком остается в рамках традиционной системы понятий и, в частности, простодушно пользуется словом «быть» и всем тем, что с ним связано, однако то в ней, что направлено на деконструкцию единства слова вообще, уже не может быть описано по образцу вопросов, поставленных в самом начале хайдеггеровского "Бытия и времени", — как онтическая наука или региональная онтология. Поскольку вопрос о бытии неразрывно связан с пред-пониманием слова "быть" (хотя и не сводится к нему), постольку лингвистике, которая трудится над деконструкцией установленного единства этого слова, нет нужды дожидаться - *de jure* или *de facto* - постановки вопроса о бытии: она и без этого способна определить свою область и порядок своих зависимостей.

Ее область уже не являлась бы просто онтической, а границы соответствующей онтологии - региональными. Но нельзя ли отнести то, что мы здесь говорим о лингвистике или, скорее, о работе, которая может совершаться в ней или с ее помощью, также и к любому другому исследованию, - именно потому что оно в итоге низвергает основные слово-понятия (*concept-mots*) онтологии и прежде всего — бытие? Помимо лингвистики, этот прорыв [метафизического фронта] могли бы сейчас осуществить и психоаналитические исследования.

В четко очерченном пространстве такого прорыва эти "науки" уже более не подчиняются вопросам трансцендентальной феноменологии или фундаментальной онтологии. Пожалуй, можно сказать, следуя порядку вопросов, впервые поставленных в "Бытии и времени", и заостряя проблемы гуссерлевской феноменологии, что этот прорыв происходит не в самой науке, что все то, что будто бы случается в рамках какой-то онтической области или региональной онтологии, не принадлежит им по праву и заведомо отсылает к самому вопросу о бытии.

С другой стороны, именно вопрос о бытии Хайдеггер ставит перед метафизикой. А вместе с ним — и вопрос об истине, о смысле, о логосе. Неустанное размышление над этим вопросом не позволяет нам вновь обрести уверенность. Напротив, оно колеблет ее в самом основании — хотя в вопросе о смысле бытия это труднее, чем кажется. С порога ставя под сомнение любую определенность бытия, сокрушая все опоры онто-теологии, такое размышление — не меньше, чем самая современная лингвистика — разрушает единство смысла бытия, т. е., в конечном счете, единство слова.

Именно так, воззвав к "голосу бытия", Хайдеггер напоминает, что этот голос безмолвен, бессловесен, беззвучен, изначально афоничен (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...*). Перво-источный глас не внятен слуху. Этот разрыв между первосмыслом бытия и словом, между смыслом и голосом, между "голосом бытия" и *phone*, между "призывом бытия" и членораздельным звуком - разрыв, который одновременно и подтверждает основоположную метафору, и обличает осуществляемый ею метафорический сдвиг, хорошо передает двусмысленность хайдеггеровской позиции по отношению к метафизике наличия и логоцентризму. Этот разрыв пленен метафизикой, но рвется на волю. И одно невозможно без другого. Этот бросок вовне удерживает его в границах метафизики. Вопреки высказанным выше предположениям, следовало бы напомнить, что смысл бытия никогда не был для Хайдеггера просто "означаемым". Не случайно ведь, что он вообще не пользуется этим термином: бытие для него неподвластно динамике знака, причем это утверждение может свидетельствовать как о его приверженности классической традиции, так и о недоверии какой-либо метафизической или собственно профессиональной теории означения. В то же время смысл бытия не является, говоря буквально, ни "первичным", ни "основоположным", ни "трансцендентальным" — будь то в схоластическом, кантовском или же гуссерлевском смысле. Выявление бытия как "выходящего за рамки" категории сущего, открытость фундаментальной онтологии - все это необходимые, но лишь преходящие моменты. Уже во "Введении в метафизику" Хайдеггер отказался от проекта онтологии и от самого этого слова [53]. Необходимое, изначально и неустранимое утаивание смысла бытия, его сокрытие в самом цвете наличия, отход, без которого не было бы и самой истории бытия (как целиком *исторической* и вместе с тем *бытийной*); упорство Хайдеггера, для которого бытие как история порождается лишь логосом, а без него оно - ничто; различие между бытием и сущим — все это показывает, что по сути своей ничто не ускользает от динамики означающего и что в конечном счете разница между означаемым и означающим - *нулевая*. Если отнестись к этому утверждению о броске вперед, о превзойдении, без упреждающей дискурсивной подготовки, то нас может отбросить назад. Поэтому необходимо прежде пройти через вопрос о бытии — как он был поставлен Хайдеггером и только им одним — перед онто-логией и за ее пределами, а в конечном счете строго помыслить эту странную неразличенность и правильно ее определить. Хайдеггер иногда напоминает нам о том, что "бытие", общие формы его схватывания в синтаксисе и лексике (как они предстают в западной лингвистике и философии) не есть первичное, абсолютно неразложимое означаемое, что оно по-прежнему укоренено в системе языков и исторически определенной "способности к означению" (*signifiance*) — правда, с необычным акцентом на раскрытости и сокрытости, в особенности когда речь идет о "преимуществах" "третьего лица единственного числа настоящего неопределенного времени" и "неопределенной формы глагола". Западная метафизика как ограничение смысла бытия полем наличности предполагает господство определенной языковой формы [54]. Спрашивать о

том, с чего началось это господство, вовсе не значит вновь поднимать на щит трансцендентальное означаемое; это значит ставить вопрос о том, что создает нашу историю, порождает саму трансцендентальность. Хайдеггер напоминает нам об этом, когда в "К вопросу о бытии" (Zur Seinsfrage) он, по той же самой причине, пишет слово "бытие", перечеркивая его крестом (kreuzweise Durchstreichung). Это не "чисто отрицательный знак" (р. 31), это последняя возможность письма некоей эпохи. Вычеркнутое трансцендентальное означаемое в его наличии стирается, оставаясь доступным прочтению, разрушается, выявляя само понятие знака. Это "последнее письмо", ограничивающее онто-теологию, метафизику наличия и логоцентризм, выступает одновременно и как "первописьмо".

Признавая - не на подступах, но в самом поле зрения хайдеггеровской мысли и ведущих к ней путей, — что смысл бытия не есть некое трансцендентальное или транс-эпохальное означаемое (даже если внутри определенной эпохи оно всегда скрыто), но уже — в некоем неслыханном смысле — некий означающий след, мы тем самым утверждаем, что важнейшее понятие различия между онтическим и онтологическим *не позволяет нам мыслить все сразу и одновременно*: сущее и бытие, оптическое и онтологическое, "онтически-онтологическое" как бы *выводятся* из различия, а также из того, что далее будет названо *различАнием* (*differAnce*): это "экономия" отсрочивания и одновременно отстранения (*differer*). Онтически-онтологическое различие и его обоснование (*Grund*) в "трансценденции Здесь-бытия" (*Dasein*) (*Vom Wesen des Grundes*, р. 16) не является абсолютно изначальным. РазличАние как таковое еще "изначальное", хотя его нельзя было бы назвать ни "(перво) началом", ни "основанием", так как эти понятия по сути своей принадлежат к истории онто-теологии, т. е. к системе, стирающей различия. Во всяком случае, понять различие изблизи можно лишь при одном условии: нужно сначала определить его как онтически-онтологическое различие, а уже потом стереть это определение. Этот проход через стертное определение, этот *оборот письма* — непреложны. Мысль, которая должна пронести весь груз нашего вопроса (времененно назовем его историческим *historiale*) через столько незаметных опосредований, — неярка и непроста. Но именно посредством этой мысли мы попытаемся далее связать различАние с письмом.

Колебания в этих мыслях (в данном случае — Ницше и Хайдеггера) не означают их "бессвязности": они свойственны всем после-гегелевским концепциям и самому переходу от одной эпохи к другой. Движения деконструкции не требуют обращения к внешним структурам. Они оказываются возможными и действенными, они могут поражать цель лишь изнутри структур, в которых они обитают. *Как бы* обитают, поскольку полноправное обитание исключало бы всякие сомнения. Итак, деконструкция с необходимостью осуществляется изнутри; она структурно (т. е. без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует у прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается своей работой до самозабвения. Это выразительно подчеркнул тот, кто начал ту же самую работу в другом месте общего пространства обитания. В наши дни это самое распространенное занятие, и потому мы должны уточнить его критерии и правила.

Эта игра увлекала уже Гегеля. *С одной стороны*, он несомненно *подвел итог* философии логоса в целом. Он определил онтологию как абсолютную логику; он собрал воедино все то, что ограничивает бытие как наличность; он предписал наличию эсхатологию явленности

(parousia), самодавления (proximate a soi) бесконечной субъективности. Именно поэтому ему пришлось подчинить, принизить письмо. Критикуя лейбницевскую характеристику, формализм рассудка и математическую символику, он делал, по сути, одно и то же: ниспровергал вне-себя-бытие логоса в чувственной или же интеллектуальной абстракции. Письмо и есть это забвение себя, экстерииоризация (exteriorisation), противоположность интериоризирующей памяти, воспоминанию (Erinnerung), которое раскрывает историю духа. Именно это говорилось и в "Федре": письмо есть одновременно и способ запоминания, и власть забвения. Естественно, что гегелевская критика письма умолкает перед буквенным письмом. Алфавит как фонетическое письмо - это рабство, унижение, вторичность ("Буквенное письмо изображает звуки, которые уже являются знаками, или знаки знаков" ("aus Zeichen der Zeichen", "Энциклопедия", § 459), но вместе с тем это наилучшее письмо, письмо духа: его способность самостушевываться перед голосом, блюсти идеальную внутрисложность (interiorite) звуковых означающих, возвышая пространство и зрение, делает его письмом истории, письмом бесконечного духа, соотнесенного с самим собой в своей речи, в процессе своего формирования:

“Из сказанного также следует, что самый способ, каким мы научаемся читать и писать, используя буквенное письмо, нужно рассматривать как еще недостаточно оцененное, бесконечное образовательное средство (unendliches Bildungsmittel), поскольку оно влечет внимание духа от чувственно-конкретного к более формальному — к звучащему слову и его абстрактным элементам - и тем самым делает нечто весьма существенное для обоснования и расчищения почвы внутреннего в субъекте" ("Энциклопедия", § 459).

В этом смысле оно является снятием (Aufhebung) других видов письма, в особенности письма иероглифического и лейбницевской характеристики, которые ранее были единым жестом подвергнуты критике (и теперь, заметим, понятие Aufhebung — главное понятие истории и телеологии - явно или скрыто господствует почти во всех историях письма). А Гегель продолжает свое рассуждение:

“Достигнутая привычка впоследствии уничтожает своеобразие буквенного письма - как обходного пути (Umweg) в интересах наших глаз - через слышимость, также приводящую к представлениям: тем самым это буквенное письмо превращается для нас в иероглифическое, так что при пользовании им нам уже не нужно... посредничества звуков" (там же).

Именно поэтому Гегель вторит лейбницевским похвалам в адрес нефонетического письма. Глухие и немые тоже могут им пользоваться, говорил Лейбниц. Гегель:

“Если не считать этого навыка, превращающего буквенное письмо в иероглифы и остающегося в силе (курсив наш) как способность к абстракции, приобретенной этим упражнением, иероглифическое чтение само по себе есть глухое чтение и немое письмо (ein taubes Lesen und ein stummes

Schreiben). То, что дано слуху во времени, и то, что дано взгляду в пространстве, имеют каждое свое собственную основу и прежде всего - одинаковую ценность; однако в буквенном письме есть лишь одна-единственная основа: в силу определенного упорядоченного отношения язык, доступный зрению, является лишь знаком для языка, доступного слуху; посредством речи разум выражает себя непосредственно и безусловно " (там же).

Однако письмо в его нефонетическом аспекте предаёт самое жизнь. Оно угрожает одновременно дыханию, духу, истории как отношению духа к самому себе. Оно завершает, парализует, ограничивает их. Обрывая дыхание, поражая бесплодием или сковывая порыв духовного творчества повтором буквы, комментарием или *экзегезой*, это письмо, стесненное в пространстве и предназначенное лишь для избранных, выступает как сам принцип смерти и различия в становлении бытия. Это письмо относится к речи, как Китай к Европе:

“ "Только застойности" китайской духовной жизни подходит иероглифический язык этого народа. Этот род книжного языка, кроме того, может быть уделом лишь незначительной части народа, считающей себя исключительной носительницей духовной культуры... Иероглифический письменный язык требовал столь же застойной философии, какой является культура китайцев вообще" (там же).

Если этот нефонетический момент угрожает истории жизни духа как самоналичию в дыхании, это значит, что он угрожает субстанциональности, или, иначе говоря, метафизике наличия, сущности (*ousia*). Прежде всего — в форме существительного. Нефонетическое письмо разбивает имя на части. Оно описывает отношения, а не названия. Имя и слово, эти единства дыхания и понятия, стираются в чистом письме. В этом отношении Лейбниц - такой же нарушитель спокойствия, как китаец в Европе:

“ "Эта ситуация — аналитическая запись представлений в иероглифическом письме, которая прельстила Лейбница, заставив его в конечном счете ошибочно предпочесть это письмо буквенному письму, - противоречит основной потребности языка как такового — потребности в именах... Любое различие в анализе должно было бы порождать другой способ образования имени существительного при письме" (там же).

Горизонт абсолютного знания — это стирание письма в логосе, возвращение следа в явленность, переписывание различия, свершение того, что в другом месте [55] было названо метафизикой собственного (*propre*).

И однако все, что Гегель осмыслил в этой перспективе, - за исключением эсхатологии — можно заново прочесть как размышление о письме. Гегель размышлял и о неустранимости различия. Он реабилитировал мысль как память, порождающую знаки. Кроме того, он заново ввел, как мы постараемся показать в другом месте, сущностную необходимость записанного следа в философский, т. е. сократический дискурс, который всегда пытался без этого обойтись: последний философ книги стал первым мыслителем письма.

Версия #2

Зверобой создал 1 марта 2026 21:51:58

Зверобой обновил 1 марта 2026 22:30:24