

# Гурко Елена. Нечто, относящееся к грамматологии

Имя Деррида стало известным и даже знаменитым в мировой философии в 1967 году, когда практически одновременно вышли три его работы — “La Voix et le Phenomene”, озаглавленная не совсем точно в английском переводе “Speech and Phenomena” (“Речь и феномены”), “L'écriture et la difference” (“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” — неточен<sup>1</sup>). 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 “Eperons: 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 речи<sup>2</sup>. 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 (хотя начатки философской грамматологии, как показывает Деррида, можно обнаружить уже у Аристотеля и Платона<sup>3</sup>). 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 ясно 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 грамматологии 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”<sup>4</sup>.

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 самим

корням, истокам научности. Грамматиологии как теории и истории письменности необходимо вернуться к началам истории, к источнику историчности”<sup>5</sup>.

Уже сами поиски объекта грамматологического исследования — письменности - вызывают вопросы, которые содержат в себе очевидные парадоксы и вполне могут вести к исследовательскому параличу: “Паука как возможность науки? Наука, которая не выступает более в форме логики, но в форме грамматиологии? История возможности истории, которая не будет больше археологией, философией истории или историей философии?”<sup>6</sup> Эти вопросы явно выводят грамматологический анализ за пределы нормальной науки, равно как и оставляют его за пределами западной философии, являющейся философией фоно/логоцептризма. Эти вопросы проблематизируют саму возможность грамматиологии: не случайно поэтому глава “Грамматиологии”, озаглавленная “О грамматиологии как позитивной науке”, начинается с утверждения того, что сам термин “грамматиология” являет собой противоречие в определении, ибо логика как условие возможности науки в случае с грамматиологией превращается в явное условие ее невозможности, так что ни о какой грамматиологии в строгом смысле говорить не приходится<sup>7</sup>.

Проблемы логичности и научности грамматиологии 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 *episteme*;
- 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 разворачивания 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 гранями:

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 усматривала источник истины в Логосе (слово. 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 “письменной трансляции языка, как идущей вслед за устной транспортировкой означаемого. Это развитие, вместе с достижениями антропологии и историей письменности, показывает нам, что фонетическая письменность, этот медиум великого метафизического, научного, технического и экономического приключения Запада, 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 явно 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, *грамме* (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 поименован — как *грамме* или графема... как элемент, независимо от того, понимается ли он как посредник или как далее неделимый атом некоторого генерального архи синтеза 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 смыслоозначения или как то, что само по себе подобно происхождению значения. Чем является этот процесс делания чего-то известным после того, как оно уже состоялось?"<sup>13</sup>.

Этот вопрос имеет принципиальное значение не только для всей стратегии деконструкции, но и для анализа письменности в более узком смысле слова — как предмета грамматиологии (или того, что может быть отнесено к грамматиологии, 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" ("signifier de la signifier"), который описывает все движение языка"<sup>14</sup>.

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 — грамматиология, 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, грамматиология, 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"<sup>15</sup>.

Создание грамматиологии, 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 смыслозначений, 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” декоиструктивистский 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 восседает<sup>16</sup>. 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 топ 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”<sup>17</sup>. 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 *phone*, с голосом, совершенно очевидна. Сущность *phone* 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”<sup>18</sup>. Унижение, которому подвергается письменность в эпоху Логоса, заключается в том, что письменность рассматривается здесь “как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению”<sup>19</sup>, хотя именно письменность, по Деррида, есть то, что формирует значение, в чем реализуется и проявляется игра смыслозначения 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”<sup>20</sup>. 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”<sup>21</sup>.

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 в 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 вместе<sup>22</sup>).

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”<sup>23</sup>. 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 *phone*, 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*)”<sup>24</sup>. “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”<sup>25</sup>. В этом смысле то, что оказывается за рамками голоса или полной речи, как его называет Деррида, становится, по логике рассуждения, за предельным присутствию 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”<sup>26</sup>. В культурах иного, иероглифического типа складывается совершенно иная ситуация и с присутствием, и с языком, и с философией. и с письменностью<sup>27</sup>. Что касается культуры логоцентризма, то “логоцентризм, эта эпоха полной речи, всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса письменности, любую науку о письменности, если она не была технологией и историей техники (письма на службе речи. — Е.Г.)”<sup>28</sup>, 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 грамматики. 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 грамматиологии обосновывается 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 грамматиологии 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 грамматиологического текста Деррида — “Нечто, относящееся (относимое) к грамматиологии”, “Нечто, считающееся грамматиологией”. 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 грамматиологии”. Однако этот соблазн, как и приманку *differance*, 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 грамматиологию 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 эпиграфа к одному из параграфов “Грамматологии” известную цитату Ницше: “Сократ, тот, который не писал”<sup>29</sup>). 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 запоминания (*hypomnesis*)<sup>30</sup>. 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 — присутствия в речи путем его фиксации) и замещение чего-либо (того же присутствия, ибо письменный знак замещает отсутствующее в данный момент присутствие). Супплицментарность и компенсаторность являются двумя неразрывно связанными характеристиками супплицментарности. В “Исповеди” Руссо говорит о супплицментарности письменности, причем указывает на опасный характер такой дополнительной 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 грамматики. Совершенно очевидно, что для сохранения этого невозможного (для традиционных толкований) эквильбра 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 смертью<sup>31</sup>. 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 грамматику 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 оплодотворения<sup>32</sup>. Деррида сравнивает прививку (graft) с графемой (graph), подчеркивая их происхождение от общего греческого корня graphion, что означает инструмент для письма, стиль. Среди текстов Деррида наиболее ярким примером применения логики палеонимии представляется 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”<sup>33</sup>. 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

некоей, дополнительной силы, достаточной для того, чтобы вырваться из контекста фиксированного значения и кочевать по различным цепочкам смыслоозначения. 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, но 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 продвинуться 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 к терминам 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 ” сущности Бытия уже. потому хотя бы, что, вопрошая об этом, как 11 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, по

схватываемое человеком в знаке в момент его присутствия при жизни мира.

Представление о деривационной природе знака содержит в себе, но 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, одновременным 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.Спивак<sup>34</sup>, но и к любому знаку как таковому, равно как и к его интерпретации. “Знак является посторонним присутствию”<sup>35</sup>, “присутствию, которое и есть Бытие”<sup>36</sup>.

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”<sup>37</sup>. “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...”<sup>38</sup> 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”<sup>39</sup>. 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 выбирать 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.

Ил 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 присутствия. “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 историк), 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”<sup>40</sup>. 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 невысказанным 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 “конституированном, утверждением мира знаков, мира, в котором не существует ложь, как и не существует истина, мира, источником которого является активная интерпретация”<sup>41</sup>. История, таким образом, становится 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 культур<sup>12</sup>. 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”<sup>43</sup>. 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” содержатся лишь в контексте и могут ускользнуть из рассмотрения. Это связано с многозначностью самого французского слова “l'écriture”, которое в русском переводе может 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 общеупотребительным 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 смыслоозначения как типов письменности (фонетической, иероглифической или комбинированной, фонетически-иероглифической), принятых в данных культурах<sup>44</sup>.

И, наконец, заключительное замечание — о соотношении понятия “письменность” (в значении *archi-écriture*) и конструкта “*differance*”. Здесь следует вспомнить, что сам неографизм “*differance*” был предложен Деррида в качестве одного из синонимов письменности. “Это специфическое графическое вмешательство (*differance*. — Е.Г.) было задумано в процессе разработки вопроса о письменности”<sup>45</sup>. Письменность и *differance* 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 “*differance*” представляется исходным потому, что в нем снимается абсолютная природа двух базисных философских категории — пространства и времени — первых в категориальном ряду развертки понятия Бытия в традиционной метафизике. Схватывая оба смысла понятия “*differer*” (“различать в пространстве” и “откладывать во времени”), *differance* отражает два первичных вектора игры мира, понимаемой как письменность — “опространствление” и “овременивание”, что позволяет представить пространство как-

становящееся-временным, а время — как-становящееся-пространственным. В таком толковании *differance* 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 *differance* (но не *archi-écriture*) призваны, очевидно, указывать на подобные же параметры того мира (или анти-мира), который образуется активностью *differance*. Следует обратить особое внимание на “идею (активного) движения (производства) *differance*”<sup>46</sup>. Если же учесть, что именно такую интерпретацию *differance* — активное движение, производство *differance* — Деррида предлагает называть прото-письменностью (т.е., *archi-écriture*), то становятся яснее смысловые различия, которые могут существовать между *differance* 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 *differance* 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 “*Differance*”, где речь идет об отличии стратегии деконструктивизма от негативной теологии и где *differance* определяется в структурирующе-результатирующем аспекте, как определенная, хотя и очень необычная форма презентации — презентация исчезающего как исчезновения.

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

Строго говоря, различие между *differance* 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 сгорания”. В бушующем пламени письменности/*differance* вряд ли возможно различить, что относится к *differance*, 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 *differance* поэтому представляется имеющим только функциональное, вспомогательное значение, связанное, по преимуществу с обоснованием идеи “мира человеческого как мира *differance*”.

Представление о мире *differance* — 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 конструктом, который противопоставляется привычному миру

присутствия. Именно это противопоставление миров *presence* (по-французски “присутствие”) и *differance* представляется тон радикальной процедурой деконструкции, которая решительно выводит ее за пределы любой метафизики. То, что характерно для всей нашей эпохи, но Деррида, — децентрация, подрыв присутствия - и что оказывается недостижимым для любых деструктивных дискурсов, попадающих в заколдованный круг обоснования, который не смог разорвать даже Хайдеггер. - все это как будто может удаться деконструкции. По крайней мере предпосылка подрыва присутствия определена здесь достаточно четко это дистинкция миров *presence* и *differance*.

Реализация этой предпосылки, однако, весьма проблематична. Как представляется, именно это имеет в виду Деррида, когда говорит о загадке *differance*. *Differance* 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 запредельной присутствию, 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/*differance* через хайдеггеровскую концепцию времени, когда говорит о воплощении (*realisation*) времени, которое по сути своей является уничтожением, истиранием из памяти следов *differance*. “Но это вытеснение есть письменность, которая даст 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 “прочитать” 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 *differance*, таким образом, осуществляется посредством чрезвычайно специфического отношения человека к миру Бытия/*presence*, 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 *differance* и несет в себе неизбежный 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 “*Differance*”: что есть *differance* как отношение к невозможному присутствию, как некие расходы без запаса, как невосполнимое 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 *differance* 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 scene de l'écriture. In: L'écriture et la difference. Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 337.
- 32 Derrida, Jacques. La double seance. In: La Dissemination. Paris, 1972, p.202.
- 33 Derrida Jacques. Signature evenement contexte. In: Marges de la philosophic. Paris: Les Editions de Minuit, 1972,р.
- 34 Spivak G.C. Translator's Preface to 'De la grammatologie'. In: Of Grammatology. London, 1980, p. LXIX. 33 Derrida Jacques. La Voix et le Phenomene, p.49.
- 36 Ibid., p. 52.
- 37 Ibid., p.54.
- 38 Derrida Jacques. Ellipse. In: L'écriture et la difference, p. 432.
- 39 Derrida Jacques. La structure, le signe et le jeu. In: L'écriture et la difference, 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. Differance, 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.

---

Версия #2

Зверобой создал 9 марта 2026 00:09:06

Зверобой обновил 9 марта 2026 00:16:35