[42] *Шичалин Ю. А.* Неоплатонизм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
[43] *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 198—199.
[44] *Коперник Н.* Указ. соч. С. 13.
[45] Там же.
[46] *Коперник Н.* Указ. соч. С. 507.
[47] Там же. С. 15.
[48] *Koyré A.* La révolution astronomique. Ch. I.

БЫТИЕ КАК ТЕКСТ. ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ЗНАКА (Хайдеггер и Деррида)

Б. Г. Нуржанов

Творчество Деррида вызывает сегодня самые оживленные дискуссии на Западе. Его нередко называют «живым классиком» философии XX в. Огромная популярность Деррида в 70—80-годы объясняется ошеломляющей необычайностью его концепции письма, его языка, его «способа философствования», в которых новые и традиционные проблемы гуманитарного знания находят совершенно неожиданное решение. Этой же ошеломляющей необычностью объясняется и неприятие этой концепции определенной частью западной интеллигенции. Но как бы ни относились современники к творчеству Деррида, бесспорным является его огромное влияние на современную мысль. Будучи блестящим диагностиком и симптоматологом современной эпохи, Деррида сам является чрезвычайно симптоматичной фигурой для понимания того, что происходит сегодня в философии, в культуре, с человеком. В его творчестве как в фокусе пересекаются самые гетерогенные, разнонаправленные, расходящиеся тенденции современной мысли в самых различных ее областях — истории, этнографии, философии, лингвистике, литературной критике, психологии, социологии, экономике и т. д. — в том комплексе, который сегодня называют гуманитарным знанием.

В творчестве Деррида заметно влияние многих философов прошлого и настоящего. Но пожалуй, никому из них он не уделяет столько внимания, сколько Хайдеггеру. Именно Хайдеггера исследователи Деррида считают его «философским отцом» (включая в этот термин и сложный фрейдистский смысл). Чем объясняется это первостепенное внимание Деррида к Хайдеггеру? Почему мысль Деррида вновь и вновь возвращается именно к Хайдеггеру?

Хайдеггер, будучи «сыном своей эпохи», больше, чем кто-либо другой, выразил и в творчестве и в жизни, и осознанно и бессознательно, и явно и скрыто ее характерные черты, тенденции, противоречия, трагизм. Как мыслитель для Деррида он интересен не только как создатель фундаментальной онтологии, но прежде всего как критик западной цивилизации, западного мышления и западного

© Б. Г. Нуржанов, 1993

образа жизни (западного способа бытия), как «последний философ» западной метафизики. Хайдеггер не просто открыл новую перспективу философии: открыв, он лишил ее этой перспективы. Он претендовал на то, чтобы поставить последнюю точку в западной философии. Веком раньше подобную иллюзию испытал Гегель, посчитав историю философии завершенной и осудив последующие поколения на интерпретацию собственной системы. (Это пророчество парадоксальным образом сбылось и останется в силе, по-видимому, и в будущем — мало кто из великих в философии XX в. обходился без Гегеля — хотя и не в том смысле, в котором это предрекал Гегель.) Как и Гегель, Хайдеггер вынес приговор философии, утвердив ее «конец». И, как в случае с Гегелем, это пророчество сбывается, начало сбываться еще при жизни Хайдеггера, но опять не совсем в том смысле, в котором он предрекал.

Последняя точка в западной философии, которую поставил Хайдеггер, это Бытие. Претензия на то, что эта точка «последняя», отнюдь не иллюзорна: дальше бытия, больше бытия, предельнее бытия мыслить невозможно, мыслить нечего (принимая во внимание известную сопряженность бытия и ничто у Хайдеггера). Мыслить «философски». Значительная доля очарования философией Хайдеггера проистекает из того, что эта «точка» позволяет продуктивно интерпретировать различные философские концепции (и в прошлом и в настоящем) как различные модификации «бытия». Сам Хайдеггер блестяще это показал на многих примерах как древней, так и новейшей истории философии.

Бытие как последняя точка, поставленная Хайдеггером, с особой остротой ставит вопрос о том, как возможна философия post? Что может быть после (post) последнего? Что можно сказать в философии после Хайдеггера? Вопрос не в том, можно ли создать иное, а в том, возможно ли post? Иное — рядом, это порядок сосуществования. «До» и «после» — это иной порядок, иная организация отношений. Хайдеггер в этой возможности потомкам отказал. И в этом мы видим один из главных смыслов его тезиса о «конце философии».

Но философия никогда не сдвинулась бы с места, т. е. попросту была бы невозможна, если бы подобные пророчества сбывались. Еще при жизни Хайдеггера, в 1967 г., были опубликованы работы Жака Деррида, которые (в очередной раз) «сняли» эти неразрешимые вопросы, определив новые горизонты философствования. И тот, кто еще недавно выступал в роли судьи, кто еще не успел снять его мантию, опять-таки в очередной раз сам оказался на исторической «скамье подсудимых». В горизонте дерридианской грамматологии Хайдеггер, осудивший западную философию от Платона до Ницше как метафизику, сам оказался увязшим в этой метафизике.

Итак, как возможна философия после конца философии, в эпоху, когда последнее философское слово уже сказано? Поясним этот завещанный нам Хайдеггером вопрос. По Хайдеггеру, западная мысль с момента своего возникновения была «завязана на бытии». Само возникновение так называемого «западного мышления» было детерминировано вопрошанием бытия. Первоначально — у досократиков —бытие понималось как несокрытость (alétheia), как фю-

сис — явленность из сокрытости и удержание себя в этой явленности. Вопрос о бытии для досократиков звучал как вопрос о том — «как обстоит (дело) с бытием?» (wie steht es um das Sein?). И лишь позже, начиная с Платона, бытие начинает пониматься как сущее, как ontos on. Вопрос «wie steht es um das Sein?» становится вопросом «warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (почему вообще есть сущее, а не ничто?)[1]. Превращение первого вопроса во второй знаменует собой возникновение философии, возникновение метафизики, которая отныне определяет весь горизонт понимания бытия западной мыслью.

Возникновение метафизики как философии или философии как метафизики означает начало забывания бытия в западном мышлении. Вопрос «почему вообще есть сущее, а не ничто?» становится основным вопросом метафизики (основным вопросом философии). Забывание коренится в том, что бытие уже не понимается более как несокрытость, как восходящее господство-пребывание, а как находящееся в распоряжении и годное к употреблению сущее, наличность. В этом процессе забывания основная тяжесть вопроса «почему?..» ложится на его первую половину, в то время как его вторая часть воспринимается как мешающий довесок, от которого западная философия старалась избавиться на протяжении всей своей истории. Но именно эта вторая часть (вопрос о ничто) постоянно расшатывала и дестабилизировала западную мысль, выбивая почву из-под сущего, делая эту почву зыбкой и эфемерной. Именно эта вторая часть позволяет нам вновь поставить вопрос о бытии как таковом, а не о бытии сущего. Опыт обращения с бытием в горизонте метафизики свидетельствует о превращении его в пустой звук, словесный мираж, «последний дымок испарившейся реальности» (Ницше).

Хайдеггер постоянно подчеркивает, что забывание бытия как история западной метафизики — это не ошибка, не заблуждение, не случайное явление, имевшее место по чьему-то недомыслию, а судьба бытия, проистекающая из его сути. Западная мысль должна была пережить эту историю как свою судьбу. И лишь пережив ее в конце этой эпохи метафизики, она способна (вновь) поставить вопрос о смысле, истине и сущности бытия. Но постановка вопроса о бытии самом по себе (для Хайдеггера этот вопрос тождествен вопросу о смысле, истине и сущности бытия), а не о бытии сущего означает тем самым конец целой исторической эпохи (эпохи господства метафизики), конец эпохи истории, метафизики, философии. Философии приходит конец потому, что вопрос о бытии самом по себе выходит за пределы всякой философии, философии как таковой, как определенного исторического способа представления мира властному субъекту (представление бытия как сущего). Последнее слово уходящей со сцены философии, *после* которого ей нечего больше сказать, — это Бытие. Таков «приговор-завещание» Хайдеггера.

Новые горизонты философствования, открываемые Деррида после Хайдеггера, ни в коем случае не означают реабилитацию и восстановление в правах философии как таковой. «Критика» Хайдегге-

ра Деррида ни в коей мере не направлена на восстановление «незаконно попранной» философии. Напротив, с выводом Хайдеггера о конце философии Деррида вполне солидарен (правда, не совсем в хайдеггеровском смысле). Более того, в концепции письма Деррида философия как господствовавший способ мышления подвергается еще более суровой критике, точнее, пародированию. (Критика как форма философствования принадлежит эпохе метафизики-философии, порождена ею, является ее детищем и поэтому уходит со сцены вместе с уходом философии.) И все же Деррида утверждает возможность философствования после «конца философии», само творчество Деррида есть пример и парадигма такого философствования, а его работы — это прежде всего *философские* тексты. «То, что я хочу подчеркнуть, состоит лишь в том, что выход за пределы философии заключается не в том, чтобы перевернуть (очередную) страницу философии (что чаще всего означает плохое философствование), а в том, чтобы продолжить определенным образом *читать* философов»[2].

В самом общем плане возможность философии после конца философии утверждается как необходимость децентрализации философии — смещение ее самой с позиций абсолютной или конечной истины, а также смещение традиционных абсолютных ценностей (бытия, логоса, идеи, истины, смысла, сущности, экзистенции и т. д.) внутри философии и перенесение не-центра тяжести на маргиналии. Другими словами (словами Деррида), философский текст не имеет никакой привилегии перед всеми другими текстами и рассматривается как равноправный текст среди текстов. Это и есть ответ на вопрос о том, как возможна философия post. В горизонте философствования как текстуального анализа теряет смысл не только драматизм вопроса о конце философии, но и вопрос о философии как таковой.

Но отложим пока этот малоприятный ответ и попытаемся ответить: что позволяет Деррида обращаться с философией подобным образом, т. е. рассмотрим отношение Деррида к Хайдеггеру. Из всего многообразия сложных «сыновне-отцовских» отношений (отношений заимствования-неприятия) Деррида и Хайдеггера мы выделим один, как нам представляется, главный аспект: отношение к метафизике. Первое заимствование из Хайдеггера у Деррида состоит в восприятии западной философии как метафизики, истории западной философии как истории метафизики. Но это заимствование тут же оборачивается неприятием, «критикой», поскольку вписывается в совершенно иной, чем у Хайдеггера, контекст. В этом контексте Хайдеггер, определивший западную философию как метафизику, как историю забывания бытия, сам оказывается «органично вписанным» в историю этой метафизики. Если для Хайдеггера «последним метафизиком» Запада был Ницше, то для Деррида таким «последним метафизиком» явился сам Хайдеггер[3].

В самом общем смысле своеобразие восприятия западной метафизики и ее истории (в том числе и философии Хайдеггера) Деррида определяется своеобразием его концепции письма — грамматологией. Эта концепция является необычным синтезом лингви-

стики и философии. Без понимания «лингвистического элемента» этой концепции в ней трудно понять ее «философский элемент». Непонятным остается прежде всего понятие «присутствие» (presence) — основной параметр оценки западной философии как метафизики Деррида. По его мнению, именно «присутствие» является той скрытой формой, сущностью, основанием, началом, телосом, которое детерминировало движение всей западной философии с момента ее возникновения. «История метафизики, как история Запада, была историей этих метафор и этих метонимий. Матричной формой в них была... детерминация бытия как присутствия — во всех смыслах этого слова»[4]. Хайдеггерово «бытие» (само являясь такой матрицей для западной философии в концепции Хайдеггера), так же как и основные понятия философии и, может быть, в еще большей степени, чем они, является одним из модусов «присутствия».

«Присутствие» как основная парадигма западной метафизики также содержит в себе следы заимствования из Хайдеггера, следы хайдеггеровской Anwesenheit. И опять же это заимствование оборачивается неприятием хайдеггеровского смысла этого слова, поскольку детерминируется иным, чем у Хайдеггера, основанием. Этим «основанием» у Деррида является не бытие (Wesen, Anwesenheit как «пребывание при», как «со-бытие»), а изъявительное наклонение настоящего времени, т. е. существенно лингвистический аспект этого понятия[5]. Деррида и здесь в известном смысле последователь Хайдеггера, который еще в «Бытии и времени», но в особенности во «Введении в метафизику» непосредственно связал анализ Sein с его грамматическими формами. Хайдеггеру принадлежит известное определение языка как дома бытия, как и мысль о том, что «грамматика есть бытие языка»[6]. Уже для него очевидно, что основные понятия-термины метафизики суть продукты грамматической структуры западных языков. И все же для него язык — это лишь *путь* к бытию, *условие* понимания сущности бытия. Бытие как «абсолютное означаемое» определяет язык (и все остальное), но не наоборот. Деррида видит в этом существенную двусмысленность Хайдеггера, его ангажированность в метафизику. Для Деррида, чтобы решить вопрос о бытии, лингвистике нужно выйти из-под влияния трансцендентальной феноменологии и фундаментальной онтологии, из горизонта и понятий метафизики. Бытие следует понимать не как первичное и абсолютное означаемое, а следует поместить в систему определений языка и его «исторических значений». Ибо метафизика — это господство лишь одной исторической формы: презенса (присутствия). Нужно выспросить источник, горизонт и границы этого господства — то, что так блестяще начал, но не завершил Хайдеггер.

Что это за система определений языка, в которую следует поместить бытие? Деррида ссылается на достижения современной лингвистики, в первую очередь на Ф. де Соссюра, Ч. Пирса, Р. Якобсона и др., определивших язык как систему знаков, а лингвистику (семиотику) как его интегральную часть. Знак, согласно де Соссюру, имеет две стороны: означающее и означаемое, чувственное и интелли-

гибельное, выражение и содержание. Традиционно означающее, обозначение всегда отделялось как внешнее от смысла, истины, логоса, бытия и т. д. Тем самым утверждалось господство означаемого над означающим. Бытие выступает в этой традиции как фундаментальное означаемое, как главная категория языка (грамматики) epistéme. Выйти из-под влияния метафизики — здесь освободить означающее от господства логоса и истины, господства означаемого. Деррида подчеркивает при этом, что речь идет не о том, чтобы просто перевернуть отношение означающего и означаемого и установить господство означающего над означаемым (это попросту бессмысленно), а о том, чтобы деконституировать всю систему понятий, сформировавшихся вокруг знака, т. е. деконституировать основные понятия-слова онтологии. Деконструкция бытия — это расшатывание, смещение, децентрализация этой категории, но не ее устранение или уничтожение.

В традиции язык всегда был связан с голосом, с господством голоса, поэтому метафизику Деррида определяет как фоноцентризм. Голос, phone, понимается метафизикой в его непосредственной связи со смыслом, как то, что ближе всего смыслу. Голос порождает смысл, открывает и выговаривает его. Уже Аристотель утвердил непосредственную близость голоса и души: голос есть непосредственное выражение состояний души. Близость же души и бытия, вещей и их воздействий на душу провозглашается здесь как *естественная* связь. Голос ближе всего к означаемому — смыслу — вещи. Голос *непосредственно* близок бытию, смыслу бытия, идеальности смысла. «Уже здесь возникает предчувствие, что фоноцентризм неразрывно связан с историальным определением смысла бытия в целом как *присутствия* со всеми его дальнейшими определениями, которые зависят от этой общей формы и организуют в ней свою систему и свое историальное развертывание (присутствие вещи взгляду как eidos; присутствие как субстанция/ сущность/ экзистенция (ousia); темпоральное присутствие как точка (stigma) "теперь" или "миг" (nun); присутствие себе cogito, сознания, субъективности; со-присутствие другого и "Я" — интерсубъективность как интенциональный феномен ego и т. д.). Поэтому логоцентризм был солидарен с определением бытия сущего как присутствия. В той мере, в какой этот логоцентризм отчасти еще присущ хайдеггеровской мысли, он, возможно, еще утверждает ее в этой эпохе онто-тео-логии, в этой философии присутствия, т. е. философии как таковой»[7].

Мысль, подчиняющаяся «голосу бытия» (Хайдеггер), — фундамент метафизической концепции знака, его различения на означающее и означаемое. Мысль о бытии как мысль о трансцендентальном означаемом заявляет о себе в голосе, в языке слов. Голос слышит себя (слышится) — по Деррида, это и есть сознание — в непосредственной близости (от) себя как устранение означающего: как чистая самоаффектация, приобретающая неизбежно форму времени и не нуждающаяся ни в каком внешнем означающем. Порядок означающих, с помощью которых субъект движется от себя к себе, отказываясь заимствовать извне себя какие бы то ни было обозначения, продуцируя их и побуждаемый ими, и есть голос. Этот поря-

док образует систему «слышать—говорить», или «сознание». Она существует за счет исключения письма как внешнего обозначения.

Этот опыт из-себя-самого-себя-порождения и есть идеальность. Как опыт стирания означающего в голосе, он является условием идеи истины (голос как истина). В этом опыте слово переживается как единство означаемого и голоса, понятия и его выражения. Это и есть опыт бытия. Бытие как пра-слово (Ur-wort — Хайдеггер) утверждает возможность бытия для всех других слов. Пред-понимание слова «бытие» позволяет поставить вопрос о смысле бытия. И хотя Хайдеггер прав: смысл бытия не есть слово «бытие» и не понятие бытия, все же он тесно связан с языком и словом «бытие». Именно вопрос о смысле бытия порождает философию, сводится к ней и позволяет ей представить историю его решения как историю философии, историю метафизики.

Но не кто иной, как Хайдеггер, высказал и другую мысль —о молчаливом, немом, беззвучном голосе: a-phone. Этим он разрушает «простое» единство слова, расчленяет единство смысла. Поэтому Хайдеггер существенно двусмыслен: «Разрыв между изначальным смыслом бытия и словом, между смыслом и голосом, между "голосом бытия" и "phone", между "призывом бытия" и артикулированным звуком — такой разрыв (который утверждает одновременно и фундаментальность метафоры и подозрительность к ней, осуждая это метафорическое смещение) хорошо передает двусмысленность положения Хайдеггера по отношению к метафизике присутствия и логоцентризму. Она одновременно вовлечена в метафизику и преступает ее. Но разделить ее невозможно. Одно и то же движение преступания порой удерживает ее по эту сторону границы»[8]. Поэтому Хайдеггер стоит одной ногой в метафизике, другой вне ее: бытие ускользает от знаковой деятельности, от техники обозначения.

Деконструкция метафизической системы фоноцентризма и приводит Деррида к теме письма — центральной теме его концепции. В истории метафизики, пишет Деррида, тема письма всегда была изгоем. Письмо как знаковая деятельность, как техника обозначения в метафизике отделяется в качестве внешнего от смысла, истины, бытия, присутствия и т. д. как «загрязняющее» их чистоту. Оно определено здесь как производное, подчиненное логосу, бытию. Письмо в эпоху логоцентризма рассматривается как средство выражения звука, голоса, как посредник между бытием и смыслом (понятием). Деррида называет его пневматологическим (в отличие от грамматологического) письмом. Фонографическое письмо есть голос как закон, команда; в интимности присутствия себе он слышится как голос другого: приказание. Правда, в истории метафизики есть и догадки об оригинальной роли письма. Так, Платон в «Федре» противопоставляет подлинное письмо чувственному (фонологическому). Но у него же происходит и переворачивание этого отношения: подлинное письмо он называет метафорой, а чувственное — подлинным, или собственно письмом. Тем самым письмо подчиняется задаче выражения логоса, истины. Аналогичные догадки Деррида обнаруживает в средневековой схоластике, у Руссо, Гегеля, де Соссюра, Ясперса.

Что же такое и как возможно нефонетическое письмо? Прежде всего, считает Деррида, нужно открыть иное пространство письма, в котором означающее уже не отсылается к абсолютному означаемому, а отсылается к другому означающему (к означаемому как означающему), т. е. к самому себе. В деконструкции фоноцентристской лингвистики речь идет не о том, чтобы просто перевернуть отношение «речь—письмо», а о том, чтобы устранить мнимую оригинальность означаемого. Уже Аристотель определил письмо как знак знака, означающее означающего. Поэтому историческая лингвистика не права: не было и не может быть первоначального, «буквального» письма, всякое письмо всегда аллегорично. Письмо есть замещение вещи, где вещь исчезает; то, что представлено, не сама вещь, а ее дубликат, двойник, идеальность вещи. Аллегория начинается здесь, с письма. Не может быть изображения вещи, так как прежде всего нет самой вещи. Современное письмо — это замещение замещения, означающее означающего, и в этом смысле «ничего не означающее». «Абсолютная анонимность представителя (заместителя) и абсолютная потеря подлинности... такова... рациональность, свойственная алфавитному письму и цивилизованному обществу»[9].

Принято считать, что развитие письма движется от пиктографического к иероглифическому и далее — к алфавитному. Деррида связывает развитие письма с тремя фазами развития общества по Руссо: дикость—варварство—цивилизация или охота—пастушество—земледелие. Письмо возникает на второй стадии — пастушества или варварства, «охотник рисует живые существа, пастух уже пишет язык(ом)»[10]. Во втором случае уже присутствует условность, договор: изображение не вещи, а знака. Язык пастуха — идеофонография, отсылка к некой фонетической целостности и концептуальному синтезу, к сложному единству смысла и звука. Здесь закладывается переход к собственно фонографическому письму (например, алфавитному), в котором зримое означающее отсылает к звуковому единству, уже не несущему в себе никакого смысла. Идеофонограмма предполагает двойную условность: ту, которая связывает ее с фонетическим означаемым, и ту, которая связывает это означаемое (уже в качестве означающего) с его означаемым смыслом (понятием). Поэтому «письмо несет смерть». Уже Платон это знал: подражание есть убивание жизни. Деррида связывает письмо с образом жизни дикаря: «Письмо было живописным изображением преследуемого зверя: магическая поимка и убийство»[11].

Становление фонографического письма неразрывно связано с переходом от кочевничества к оседлости, с экономией, с процессами накопления, иерархизации общества, формированием идеологии пишущего класса. Деятельность, изменяющая экономию письма, десакрализующая иероглифическое письмо и стремящаяся устранить означающее в пользу означаемого, именуется философией. Пиктография и алфавитное письмо — вот два полюса, между которыми развертывается история письма, история науки, история философии, т. е. история вообще. История письма поэтому есть история как письмо. Концепция истории лежит в основании различных мифологий универсального письма, разрабатывавшихся в различ-

ные эпохи. Эта история развертывается как стратегия де-поэтизации, целью которой является вытеснение (для все более полного подчинения) означающего. Концепция истории есть концепция философии и epistéme (знания): история есть история философии — абсолютное, завершенное знание (Гегель).

Но в пределах этой истории зреет иное письмо, «в котором философия записана как некое место в некоем тексте, которым она не распоряжается. В этом письме философия является лишь этим движением письма как стирания означающего и желания присутствия, бытия, обозначенного и восстановленного в его блеске и славе. Развитие и собственно философская экономия письма осуществляется поэтому как стирание означающего, принимающего форму забвения или вытеснения»[12]. Забвение и вытеснение (бытия) являются закономерным продуктом самой философии. Поэтому истина как присутствие означаемого (aletheia) отнюдь не определяет это движение знака (как полагал Хайдеггер), а сама является продуктом этого движения.

В этом отрывке Деррида наиболее определенно высказывает свое понимание философии после «конца философии». Конец философии — это конец господства голоса и основанного на нем фонетического письма — прозы. «...История философии есть история прозы, или, скорее, становление мира прозой. Философия есть изобретение прозы. Философ говорит прозой»[13]. До изобретения письма говорили (точнее, запоминали) стихами. Появление письма как нового способа запоминания есть появление философа, испытывающего отвращение к поэзии. Деррида приводит слова Руссо: «...культивируя искусство убеждать, забывают искусство волновать. Сам Платон, завидуя Гомеру и Еврипиду, обругав одного, оказался неспособным подражать другому»[14]. Поэзия — это письмо до появления буквы, философ же «понял письмо буквально»[15].

Что это за «письмо до появления буквы»? Нефонетическое письмо, письмо до появления письменности и даже языка Деррида называет архи-письмом (archi-ecriture). Он подчеркивает, что архи-письмо не следует понимать как письменность, запись, написание. Архи-письмо — это та тотальность, которая делает возможным само письмо, шире — весь язык, речевую деятельность и еще шире — общество, историю, мир, человека и т. д. Почему эту тотальность, условие самого письма Деррида называет (архи)-*письмом*? И почему *архи*-(письмом)? (Архи)-письмом потому, что он связывает его с письмом (с вульгарной концепцией письма) как его началом, источником. Стратегия деконструкции Деррида — это стратегия расшатывания, подрыва метафизики *изнутри* самой метафизики. Наилучшим средством этого подрыва Деррида считает пародирование языка самой метафизики, не прибегая к критике «извне». (Архи)-письмо отсылает, указывает на связь с пародируемым элементом — письмом. Архи-(письмо) же оно называется потому, что это то, что «существует» до письма, сверх письма, что является условием и источником письма. Но оно «существует» не как бытие, не в модусе бытия, а в форме следа, различия (о которых мы будем говорить ниже). Оно скорее не «существует», а «имеет место».

Понятие архиписьма тесно связано с дерридианской концепцией начала (как различия и следа). Метафизическая концепция начала покоится на мифе о простоте начал. Начало понимается здесь как самое простое, понятное, очевидное, фундаментальное, короче — присутствующее. Хайдеггер установил в качестве такого «последнего начала» бытие-присутствие(м). И он же развеял миф о простоте начала: самое начальное (бытие) изначально скрывает (забывает) себя, презентируясь, становясь — присутствием. Все запутано в начале[16]. Путаница и есть миф о простоте начала. Но не только миф о начале, но и начало как миф.

Этим началом у Деррида является метафора. Изначально язык всегда метафоричен. Точный и «правильный» — не-метафорический — язык — это утопия. Язык пишется, про-грессирует по мере того, как сохраняет или стирает в себе метафору, т. е. свое начало. Метафора — это черта, которая соотносит язык со своим началом. Поэзия — первая форма литературы — сущностно метафорична. Тогда письмо — это то, что стирает эту черту. История языкознания и метафизики — это история искоренения метафорического из «подлинного» языка.

Архи-письмо требует концепции следа как начала. След — это упразднение начала через утверждение не-начала, упразднение оригинального через утверждение не-оригинального, устранение традиционной концепции начала и установление начала как симулякра. «След, не будучи присутствием, а лишь *симулякром* присутствия, который расчленяется, смещается, отсылается, не имеет, собственно, места; стирание принадлежит его структуре»[17]. След есть начало начала, архислед (archi-trace). Все начинается со следа. След всегда немотивирован, но это *не существование* иммотивации следа, а формирование следом самого себя как иммотивированного. Понимание следа в модусе бытия сделало бы невозможной концепцию следа как начала. Его нужно помыслить до сущего, поскольку он артикулирует возможность всего поля сущего (которое метафизика определила как сущее-присутствие). Но движение следа всегда скрыто. В отличие от сущего, которое манифестируется как присутствие себя, след манифестируется как сокрытие себя. «Письмо есть *представитель* следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам след не существует. (Существовать — значит быть, быть сущим, сущим-присутствием, to on)»[18].

Понятие следа как начала проясняется (но и усложняется) в понятии различия (differance). Это понятие то же заимствование-неприятие Хайдеггера. В философии Хайдеггера это понятие играет немаловажную роль как понятие, позволяющее различить изначальное различие бытия и сущего. И как таковое оно, как и у Деррида, связано с началом[19]. Но и здесь Хайдеггер существенно двусмыслен: как понятие, позволяющее различить бытие и сущее, оно должно быть до самого бытия (и) сущего, предшествовать бытию, чтобы сделать это различие возможным. Но, с другой стороны, бытие у Хайдеггера — это абсолютное начало, и ему ничто не предшествует.

Для выражения структуры этого понятия Деррида создает нео-

логизм, заменяя «е» в слове difference (различие) на «а», получая слово differance. Этот неологизм призван выразить существенную двусмысленность структуры «различия»: с одной стороны, сохранить этот (хайдеггеровский) смысл изначальности различия (до бытия-присутствия), с другой — ввести новый, вытекающий из этимологии слова «differer» как «отсрочивать», «откладывать» (в бесконечность). «А, в differance указывает также, что расположение (в пространстве) есть темпорализация, косвенность, откладывание, с помощью которого интуиция, восприятие, потребление — одним словом, отношение к присутствующему, референция к присутствующей реальности, к сущему всегда уже отсрочены»[20]. «...Циркуляция знаков отсрочивает момент, когда мы могли бы встретиться с самой вещью, завладеть ею, потребить или истратить ее, прикоснуться к ней, увидеть ее, получить о ней наличную (присутствующую) интуицию»[21].

Differance призвано выразить присутствие себя в метафизических проектах как иллюзию, тем самым поиски абсолютного начала, трансцендентального означаемого как неосуществимое желание полного присутствия. Конечной целью метафизического разума, его антропологический telos, является тотальное порабощение присутствия (сущего, настоящего). Эта претензия оборачивается тотальным порабощением самого человека. В эпоху цивилизации и алфавитного письма закон замещает природу, а письмо замещает речь. Замещение (supplement) есть репрезентация, представление. Тотальное представление присутствия оборачивается тотальным отчуждением — репрезентативным отчуждением. Безудержное представление есть безудержное отчуждение; оно целиком захватывает присутствие и целиком его себе представляет. Когда власть отчуждается от представляемых и передается представителям, политическая свобода невозможна. Деррида цитирует Руссо: «Когда народ представлен представителями, он более не свободен, его более нет (il n'est plus libre, il n'est plus)»[22]. Можно передать власть, но не волю. Представитель «появляется в момент differance, когда суверенная воля делегируется и, следовательно, пишется закон. И тогда всеобщая воля рискует стать переданной властью, партикулярной волей, преимуществом, неравенством»[23]. Письмо есть источник неравенства, ибо всеобщая воля выразима лишь в голосе. В письме — законах, декретах и т. д. — она выступает как партикулярная воля. Распространение письма, разработка его инструментария, пишет Деррида, это политическая деятельность порабощения. Правительства заинтересованы в том, чтобы голос заглушался, чтобы нельзя было говорить с народом непосредственно. Злоупотребление письмом есть политическое злоупотребление.

«Присутствие» как форма заимствования-неприятия отсылает к еще одному фундаментальному хайдеггеровскому понятию: времени. Присутствие, презенс, — это лингвистическая форма (настоящего) *времени*. О том, что это неслучайное совпадение, что проблема времени играет важнейшую роль в концепции Деррида, что критика присутствия есть также и решение им проблемы времени, свидетельствует его работа «Ousia u gramme. Замечание об одном при-

мечании "Бытия и времени"». Отмечая, что Хайдеггерова концепция бытия тесно связана с его пониманием времени, Деррида посвящает эту работу анализу метафизической концепции времени, которая не только вытекает из метафизики, но, более того, определяет весь ее горизонт, всю тотальность метафизики. В «Примечании», которое является предметом рассмотрения Деррида (§ 82 «Бытия и времени»), Хайдеггер проводит различие между собственным и «вульгарным» пониманием времени (в метафизике). «Осуществленная в перспективе вопроса о смысле бытия, "деструкция" классической онтологии должна была расшатать прежде всего "вульгарную концепцию" времени, это было условием аналитики здесь-бытия (Dasein): оно (*есть*) *здесь* благодаря открытости вопросу о смысле бытия, благодаря пред-пониманию бытия; темпоральность составляет "бытие здесь-бытия (Dasein), включающее бытие", она составляет "онтологический смысл заботы" как структуры Dasein. Вот почему лишь она может очерчивать горизонт для вопроса о бытии... Поэтому традиционную онтологию можно разрушить лишь через (бесконечное) повторение и вопрошание его отношения к проблеме времени»[24].

Хайдеггер в «Бытии и времени» обнаруживает ряд поразительных совпадений между концепциями времени Аристотеля и Гегеля. Аристотель связывает время с nun (теперь), Гегель — с jetzt, Аристотель определяет nun как oros (граница), Гегель — как Grenze; Аристотель — как stigme (точка), Гегель — как Punkt; Аристотель — как tode ti (неопределенное «это»), Гегель — как absolute Dieses; Аристотель — как khronos sphairos (кругообразное время), Гегель — как Kreislauf. Хайдеггер отмечает, что это не заимствование Гегелем аристотелевской концепции времени и ее основных понятий, но и не случайное совпадение. Эта бизость свидетельствует о принадлежности далеко отстоящих друг от друга по времени мыслителей к одной и той же метафизической культуре.

Деррида высоко оценивает проведенный Хайдеггером анализ, видя в нем первую в истории философии постановку проблемы времени в перспективе структуры «присутствия». «С Парменида до Гуссерля привилегия присутствия никогда не ставилась под сомнение. И не могла быть поставлена. Эта привилегия — сама очевидность; представлялось, что никакая мысль невозможна вне ее элемента. Не-присутствие всегда мыслилось в форме присутствия ...или как модификация присутствия. Прошедшее и будущее всегда определялись как присутствующее-прошедшее или присутствующее-будущее»[25]. Хайдеггер, критикуя «вульгарную», предлагает свою концепцию времени[26]. Но возможна ли, спрашивает Деррида, «невульгарная» концепция времени?

Обращаясь вслед за Хайдеггером к аристотелевской и гегелевской концепциям времени, Деррида дает «альтернативный» анализ проблемы в перспективе грамматологии. Аристотелевская концепция времени базируется на понятии nun, «теперь». Но «теперь» — это то, что не *есть*, поскольку время определяется как то, что «уже не» и что «еще не». «Оно есть то, что не есть, и не есть то, что оно есть»[27]. Таким образом, время составлено из элементов не-сущего,

из того, что не принадлежит присутствию, субстанции, ousia. В этом состоит апория времени, обнаруженная Аристотелем: nun, являясь элементарной частичкой времени, сама вне времени. Но именно она составляет ядро времени — неизменное изменчивого. «Время есть то, что происходит с этим ядром, афицируя его из не-существования. Но, чтобы быть, чтобы быть сущим, нужно не быть аффицируемым временем, нужно не становиться (прошлым или будущим). Принадлежать сущему, (ousia) — значит принадлежать налично сущему (a l'etant-present), присутствию присутствующего, если хотите — присутственности... Привилегия третьего лица настоящего времени изъявительного наклонения показывает здесь все свое историческое значение. Сущее, присутствие, теперь, субстанция, сущность, связаны во всех своих смыслах с формой причастия настоящего времени. И переход к субстантиву ("бытию". — *Б. Н.*) ...предполагает обращение к третьему лицу»[28].

Ставя вопрос о physis, природе времени, Аристотель воспроизводит апорию Зенона: времени нет, не может *быть* (le temps *n'est* pas). Следовательно, оно есть не-бытие, ни-что, отрицание (ne-ant), так как предполагает прошлое или будущее «теперь». Это «так как», это предположение есть предвосхищение того, что есть время (что такое время), а именно время как не-присутствие в форме прошлого или будущего «теперь». Актуальное «теперь» (т. е. настоящее, а не прошлое или будущее) — это не время, поскольку оно есть присутствие. Поэтому для того чтобы говорить о не-бытии времени (о времени как ничто), мы неизбежно обращаемся к пред-пониманию бытия времени — к тому, что *есть* время. И обращаемся прежде всего в дискурсе, в языке — как функционированию временных форм глагола. Для того чтобы мыслить не-бытие как не-присутствие и бытие как присутствие, скрытно, неосознанно мы всегда предварительно уже оказываемся в горизонте смысла времени. Бытие уже определено как присутствие через время прежде, чем мы определили время как неприсутствие и ничто. «Ме on, ни-что времени определимо лишь из бытия времени. Время можно мыслить как ничто лишь через модусы времени — прошлое и будущее. Сущее есть не-время, время есть несущее в той мере, в какой сущее скрытно уже определено как присутствующее, а существенность (ousia) — как присутствие. С момента, когда сущее стало синонимом присутствия, говорить о ничто и говорить о времени — это одно и то же. Время есть дискурсивная манифестация негативности, и Гегель, mutatis mutandis, лишь эксплицирует то, что уже сказано об ousia как присутствии»[29].

Обращаясь далее к гегелевской концепции времени, выраженной в Йенской логике и «Философии природы», Деррида вскрывает сущностную близость ее аристотелевской концепции. Гегель претендует на диалектическое снятие апории времени Аристотеля—Зенона. И, хотя ход его рассуждений иной, он, по сути, лишь повторяет уже сказанное Аристотелем. Природа определяется Гегелем как внешнее бытие идеи. Формой этого внешнего бытия является пространство, или «абсолютное пространство», как оно определено в Йенской логике. Его абсолютность состоит в том, что оно является абсолютным безразличием, неразличимостью, т. е. еще никак не относится

к себе (еще не является «для себя»). «Ничто ни к чему еще не относится. Таково начало природы»[30]. Различение, определенность, качественность возникают как отрицание этой начальной неопределенности, и это отрицание составляет пространственность пространства. Пространственность, отрицая конституирующее ее безразличие, отрицает саму себя. Это первое отрицание пространства Гегель называет точкой. Точка — это пространство, не занимающее никакого пространства, или место, не имеющее места. Точка отрицает, вытесняет и замещает пространство. Этим она располагается в пространстве (il l'espace). Располагаясь, отрицая себя, она полагает другую точку. Это (рас)полагание есть второе отрицание, отрицание отрицания, или пространственное отрицание точки. Таким отрицанием отрицания является линия. Линия — это инобытие точки, ее пространственное бытие. Таким же образом линия переходит в плоскость.

Но где и когда возникает время? Вопрос о возникновении времени, пишет Деррида, всегда уже запоздал. Время всегда уже возникло — в этом состоит «хитрость» (вопроса о) времени. «'Уже не' и 'еще не-'(бытие), которое относило линию к точке и плоскость к линии,— эта негативность в структуре Aufhessung уже была временем»[31]. Всякое отрицание, всякое отношение уже есть время. Поэтому «время есть истина пространства». Пространство «темпорализуется, оно относится к себе и опосредуется собой как время. Время есть пространственность. Оно есть отношение к себе пространства, его для себя»[32]. По-видимому, в этом смысле время у Гегеля «снимает» пространство.

Таким образом, время у Гегеля (как и у Аристотеля) мыслится «от точки», а точка, в свою очередь, от времени. И этой точкой является у обоих nun, jetzt, теперь (maintenant). Деррида отмечает, что эта взаимная соотнесенность, циркулярность времени и точки очень важна для понимания Гегеля, и прежде всего его диалектики. «Здесь аристотелевская апория понята, осмыслена, усвоена в том, что собственно является диалектикой. Достаточно — и необходимо — взять вещи в другом смысле и с другой стороны, чтобы сделать вывод, что гегелевская диалектика есть лишь повторение, парафрастическое изложение экзотерической апории, блестящее оформление вульгарного парадокса»[33]. Матричной структурой, определяющей эти повторения, это вращение в «круге кругов» одной и той же метафизики, является присутствие, parousia. Критиковать понятие «теперь» изнутри этой системы — значит вращаться в кругу: восстанавливать (в различных конфигурациях) одну и ту же систему. Другими словами, «всякий метафизический текст несет в себе... *и* называемое "вульгарным" понятие времени, *и* ресурсы, заимствуемые у системы метафизики для критики этого понятия. И эти ресурсы приводятся в действие с того самого момента, когда знак "время" — единство слова и понятия, означающего и означаемого "время" в самом общем смысле (неважно — отмечено оно метафизической "вульгарностью" или нет) — начинает функционировать в дискурсе»[34]. Поэтому нет «вульгарной» концепции времени, сама концепция времени изначально «вульгарна», т. е. метафизична, и она утверждает господ-

ство присутствия. Вся история метафизики — это «вульгарная» концепция времени, и ей нельзя противопоставить другую, «невульгарную», поскольку время по самой сути своей принадлежит метафизической концептуальности. Другая концепция времени всегда другая *метафизическая* концепция времени. Об *этом* говорит опыт Хайдеггера. Неискоренимая двойственность его основных понятий — бытие (сущее, сокрытость), несокрытость (истина/сокрытость), судьба/забывание, Denken/Dichten, techne/poiesis, Anwesenheit/Gegenwartigkeit и т. д. — объясняется его пониманием границ метафизики и невозможностью выйти из этих границ.

«Чтобы превзойти метафизику, нужно, чтобы в метафизическом тексте был прочерчен след как знак — не к другому присутствию или другой форме присутствия, а к совершенно другому тексту. Такой след не мыслим more metaphysico. Никакая философема не в состоянии его подчинить. Он (есть) то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немыслим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен»[35].

Итак, деконструкция западной метафизики в стратегии Деррида — это прежде всего деконструкция фундаментальной онтологии, фундаментального означаемого, ее «последнего слова» — бытия. Для Хайдеггера слово о бытии самом по себе (о смысле и истине бытия) в противоположность слову о бытии сущего есть условие преодоления метафизики. Этим словом метафизика кладет себе конец, преодолевает забывание бытия. Но почему, спрашивает Деррида, это «забывание» столь двусмысленно? Почему забывание коренится в самом бытии, а не в метафизике? Почему преодоление забывания осуществляется через *возвращение* к «дометафизической эпохе досократиков? Почему про-грессивное движение преодоления осуществляется (опять) как движение вспять? Почему движение преодоления выражено как мысль о конце философии? И почему сама эта мысль так сущностно двусмысленна, имея в виду не только смысл о конце «старой» философии как мышления бытия сущего, но и (скрыто) содержащийся в ней смысл о конце всякой мысли вообще или по крайней мере бесперспективности философской мысли?

Для Деррида эта двусмысленность Хайдеггера коренится в двусмысленности его отношения к метафизике: захваченности ею и желанием ее преодоления. «Забывание» в хайдеггеровской концепции (то, что забывается) — это забывание различия между бытием и сущим. Забывание — это стирание этого различия, когда от различия не остается (и) следа. След различия стерт. Стирание следа этого различия конституируется как (метафизический) текст. Текст как след этого стирания — это единственная «реальность», с которой мы, по Деррида, имеем дело. История метафизики — это история стирания следов «первоначального» различия, история текстов, история как текст. Операция стирания последнего следа метафизики осуществляется Хайдеггером в тексте «К вопросу о бытии» как

kreuzweise Durchstreichung (перекрестное перечеркивание бытия), которое Деррида называет «последней записью эпохи». Последняя точка в истории метафизики поставлена. Но: «ограничивая онто-теологию, метафизику присутствия и логоцентризма, эта последняя запись есть также первая запись»[36]. Закрывая пространство смысла и звука, это письмо открывает пространство чтения; закрывая пространство присутствия и бытия, оно открывает пространство знака. «Бытие» становится знаком, текстом.

[1] См.: *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Fr. a. M., 1983.
[2] *Derrida J.* L'ecriture et la difference. Ed. P., 1967. P. 421—422.
[3] Поэтому одной из важных задач постметафизической мысли Деррида считает освобождение Ницше от хайдеггеровского прочтения (см.: *Derrida J.* De la grammatologie. P., 1967. P. 32), чему и посвящает одну из своих работ (*Derrida J.* Eperons: Les stiles de Nietzsche. P., 1976).
[4] *Derrida J.* L'ecriture et la difference. P. 410—411.
[5] В русском языке невозможно передать в одной языковой форме то, что Деррида называет присутствием, presence. Деррида здесь, как и во многих других случаях, бесспорно прибегает к игре слов, одному из излюбленных приемов своей стратегии: presence — это и форма бытия как присутствия, наличность, данность, и форма настоящего *времени* в грамматике.
[6] *Heidegger M.* Einfuhrung in die Metaphysik. S. 68—69.
[7] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 23.
[8] Ibid. P. 36.
[9] Ibid. P. 423.
[10] Ibid. P. 413.
[11] Ibid.
[12] Ibid. P. 405.
[13] Ibid. P. 406.
[14] Ibid. P. 287.
[15] Деррида прибегает здесь к игре слов: prendre à la lettre означает «понять буквально» и «принять за букву».
[16] По сути дела, начало было самым запутанным у всякого мыслителя — каким бы очевидным оно ни представлялось автору. Хайдеггер лишь артикулировал эту запутанность.
[17] *Derrida J.* Marges: De la philosophie. P., 1972. P. 25.
[18] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 238.
[19] См.: *Heidegger M.* Identität und Differenz. Fr. a. M., 1976.
[20] *Derrida J.* Positions. P., 1972. P. 40.
[21] *Derrida* J. Marges... P. 9.
[22] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 418—419.
[23] Ibid. P. 419.
[24] *Derrida* J. Marges... P. 33.
[25] Ibid. P. 36—37.
[26] Эта концепция оказала огромное влияние не только на экзистенциализм, но и на всю современную мысль, введя и определив проблематику смерти как одну из центральных в мыслительной культуре XX в.
[27] *Derrida* J. Marges... P. 43.
[28] Ibid. P. 44.
[29] Ibid. P. 58.
[30] Ibid. P. 45.
[31] Ibid. P. 47.
[32] Ibid.
[33] Ibid. P. 48.
[34] Ibid. P. 70.
[35] Ibid. P. 76.
[36] *Derrida J.* De la grammatologie. P. 38.