

L. Rechyh

EMMANUEL LEVINAS AND HIS OTHER

The author claims that Emmanuel Levinas's (1906–1995) philosophy of the Other provides the grounds for responding to the critique of the subject in ethics. Solving this problem allows the ethical thought to resist the reduction to the political one. When interpreting the oeuvre of Levinas, it is crucial not only to reconsider the background of his thought and its indebtedness to phenomenological tradition but also to take into account its reception and further impact, particularly on Jacques Derrida's thinking. First, it allows for putting into question the prevalent account of deconstruction, and post-structuralism altogether, as principally unethical. Second, this approach, which, in a sense, deviates from the original position of Levinas and gives it a new perspective, enables the reading which transcends mere reconstruction and rearticulation. In this respect, it becomes evident that Levinas, with his project of ethics as responsibility, shifts the basis for ethics from "I" as the very origin of ethical action to the Other, whose appeal "Thou shalt not kill" initiates ethical relationship. It secures Levinas's project from the dire consequences of the critique of the subject by hermeneutics of suspicion. Additionally, despite the constant criticism of Levinas's reductionist accounts of Husserl's egology and Heidegger's ontology, he has a point asserting that one cannot have any preconception of the absolute Other. Furthermore, according to contemporary feminist theory, the very consciousness is gendered, and this fact puts limits on "analogical appresentation" of the Other. Given the question of ethics is an acute one, especially nowadays when the liability towards different and unexpected others continues to grow, Levinas's philosophy is and will be of great importance.

Keywords: Levinas, Other, Face, infinity, Derrida, ethics, (post)anthropology.

Матеріал надійшов 15.02.2016

УДК 17.023.32"19"

Лисий І. Я.

ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОСТІ В ДИСКУРСІ ЖАКА ДЕРРІДА

Автор статті досліджує трактування французьким мислителем Ж. Дерріда (1930–2004) проблеми філософської національності. Ця проблема пов'язана з центральною темою його творчості – відношенням тотожного та іншого – і формулюється ним доволі традиційно – як співвідношення універсального та ідіоматичного в філософії або як множинність мов та універсалістські претензії філософського міркування. Адже Дерріда ставить проблему і у площині мовної ідентифікації, відшукуючи універсальне у самій ідіомі. Національна філософська ідіома постає як одна із множини філософського використання природних мов, а універсальність філософії трактується як продукт переговорів між rozmaїтими мислительними традиціями, результат зіставлення індивідуальних досвідів, щоразу здобутих у межах тієї чи тієї культури. Дерріда шукає способи поєднання ідіоматичного та універсального як у філософській мові, так і у філософії загалом.

Ключові слова: філософська національність, ідіома, ідентифікація, мова, універсальний, сингулярний, Ж. Дерріда.

Проблеми нації, національної ідентичності, як засвідчують деррідознавці, не перебували в центрі уваги знаменитого філософа. Проте вони пов'язані з центральною темою його творчості –

співвідношенням тотожного та іншого. І на останньому етапі свого філософського розвитку він у різних форматах звернувся і до цієї проблематики. У 1985–1986 рр. Дерріда вів семінар

про розрізнення національних традицій у філософському мисленні «Нація і філософський націоналізм: міфос, логос, топос» на відділенні соціальних наук Вищої школи практичних досліджень у Парижі. Своєрідним відлунням матеріалів цього семінару стала лекція «Національність і філософський націоналізм», прочитана Дерріда 1990 року в Московському університеті. До цієї ж теми Дерріда повертався у статті «Чи можливий переклад. Філософія національною мовою», в основу якої лягла лекція, прочитана в Торонто, а також в інтерв'ю «Чи є у філософії своя мова?», у бесіді «Філософія і література», що відбулася 1990 р. в Інституті філософії РАН, та в інших текстах кінця 1980-х – початку 1990-х рр. Названі праці є джерельною базою пропонованої розвідки. Її метою є систематизація та інтерпретування корпусу думок французького філософа про філософську національність.

Деррідіана, як відомо, становить сьогодні величезну бібліотеку, яка постійно поповнюється. Однак обговорювана тут тема не викликала особливого зацікавлення у дослідників спадщини Ж. Дерріда. Принаймні на пострадянському просторі, де ця проблематика зберігає актуальність, існує єдина спроба інтерпретації думок Дерріда про національність філософії, здійснена Я. Г. Бражніковою [3]. Вона досить своєрідно прокоментувала головні думки згаданої лекції у Московському університеті.

«Своєрідно», бо коментарі часто не корелюють або мало корелюють із цитованими фрагментами лекції. Щоби не бути голослівним, звернуся до текстів. Національна ідентифікація філософії для Дерріда є самоочевидністю: «... треба з самого початку вже визнати, що наявне, принаймні, домагання філософської національності, види дискурсу, що претендують на визнання національних прикмет у філософії у своїй країні чи інших країнах» [6, с. 129]. У правомірності цих домагань, на його думку, переконує, зокрема, різниця у сприйнятті англосаксонської аналітичної філософії в Німеччині та у Франції або радикальна відмінність у рецепції французького теоретичного дискурсу 1960–1970-х рр. англійськими й американськими інтелектуалами. «Ураховання цієї обставини, – висновує Ж. Дерріда, – достатньо, щоби дисоціювати значною мірою національний феномен у філософії...» [6, с. 133]. В іншій частині того ж тексту досить однозначно (що трохи несподівано для цього автора) стверджується: «Навіть до всякої розробки понять нації і філософської національності, філософської національної ідіоми ми знаємо принаймні

одне – це мінімальний *предикат* (але зате такий, що не підлягає сумніву), знаємо, що самоствердження національності чи націоналістична претензія привходять до філософії не випадково і не ззовні – вони по суті і цілком філософські: це філософема» [6, с. 136] (курсив мій. – І. Л.)¹. Наводячи другу половину щойно процитованого твердження, Яна Бражнікова не дискутує з автором, а коментує його досить несподівано: «*Національне* стосовно філософії чи філософій принципово не може виступати предикатом» [3, с. 308]. І ще. Російська дослідниця, посилаючись на відповідну сторінку тексту Дерріда, приписує йому думку, ніби «національна філософема *найчастіше існує* як філософія спонтанна, невиражена – але конститутивна» [3, с. 308], тоді як в авторському тексті стверджується, що «вона *може дати знати про себе* як філософія спонтанна, філософія невиражена», оскільки «*необов'язково* має лик системи, сформульований фаховими філософами у філософських установах» [6, с. 136–137] (курсив мій. – І. Л.). Хіба це означає «найчастіше»? Таким чином легко вичитати у Дерріда, ніби «позафахова» філософія суттєво переважає фахову. Подібні суперечності між текстом Дерріда та його інтерпретаціями цією дослідницею не поодинокі, хоча в її статті можна віднайти продуктивні порівняння і слушні міркування.

Такі розбіжності (щоправда, не настільки різючі), певна довільність у коментуванні часто спровоковані самою манерою письма Ж. Дерріда. У Мішеля Ламонта читаємо: «...Дерріда наповнює свої роботи двозначностями і тим самим провокує безконечні дискусії навколо написаного ним» [9, с. 14]. Маючи на оці таку манеру, К. Батлер проникливо зауважив, що метод Дерріда по суті невловний і перебуває в постійному русі самоуточнення [див.: 14, р. 60]. Американський філософ Джон Капуто стверджував: «Кажучи про Дерріда, ніколи нічого не можна сказати напевно» [цит за: 11, с. 48].

Понад те, у нескінченних тлумаченнях французьким філософом чужих думок непросто вловити власну думку Дерріда, тим більше що вона вислизає, уникаючи чітких дефініцій, однозначних визначень, вдаючись до «карколомних мовних експериментів» (Н. Автономова), гри смислами (В. Бібіхін), парадоксів, віртуозних вивертів, асоціацій і алюзій. Філософ має справу не тільки зі звичним породженням здобутою

¹ Пояснюючи свою позицію, Дерріда нагадує, що національна ідентичність не є емпіричною прикметою: «Самовизначення, самоотождотчення нації завжди має форму філософії...» [6, с. 136], в тому числі філософії спонтанної, невираженої.

відповіддю нових запитань, а й зі щоразовою варіативністю розв'язань. Не випадково у бесіді «Філософія та література» сам він зауважив, що хотів би «зберегти за собою свободу робити... подвійні жести» [13, с. 187].

Показовим є «так» Дерріда у складі деконструкції: це «таке “так”, яке не є позитивним; це не позитивне на протизагагу негативному» [13, с. 187]. Маніфестні заяви на кшталт «я щохвилино змінюю шкіру заради істини» щедро розсипані у різних його творах. Та чи не найпромовистішою є автохарактеристика власної манери: «Заплутуватись у сотнях сторінок письма, одночасно наполегливого й еліптичного, передавати до друку погляд, навіть коли щось доводиться вишкребати, вмщати будь-яке поняття у безконечний ланцюг відмінностей, одягати й оточувати його такою кількістю застережень, посилянь, приміток, цитат, колажів, додатків...» [цит. за: 9, с. 11].

Цей осяжний відступ від огляду літератури з обраної мною теми мав двояку мету: по-перше, зняти можливу підозру в тому, ніби моє зауваження стосовно статті Я. Бражникової є безпідставним докором їй та іншим тлумачам Дерріда; по-друге, оскільки цим текстом я розташовую себе серед тих інших, то визнаю складність поставленого собі завдання.

Щодо перерваного огляду, то тут варто хіба що назвати ще змістовну й цікаву статтю В. Нечипуренко та І. Полонської «Пошуки національної ідентифікації у філософії Ж. Дерріда» [11]. Вона опосередковано стосується обговорюваної тут теми, оскільки ростовські дослідниці мають за мету розгляд подвійної – французької та єврейської – самоідентифікації Дерріда-філософа. Він говорив про себе: «Не вважаю свою думку ні грецькою (в сенсі європейської філософської традиції. – І. Л.), ні єврейською. Я часто відчуваю, що питання, які я пробую формулювати на узбіччі грецької філософської традиції, мають своє інакше в моделі єврея, але єврея як іншого. Все-таки парадокс полягає у тому, що я ніколи не залучав єврейську традицію у глибинному і прямому сенсі» [цит. за: 11]. Та з аналізу текстів Дерріда дослідниці все ж зробили такий висновок: «Дерріда чужа будь-яка ортодоксія, і, звісно, єврейська також. Йому ближчий виплеканий західною філософією ідеал внутрішньої самодостатності, свободи й відповідальності, якому він додає якогось єврейського присмаку, ледь помітного акценту... єврейські аспекти творчості Дерріда, ймовірно, були для нього (і усвідомлювалися ним) аналогом рятувального кола в добу всезагального філософського розгартішу. Такі

переваги подвійної ідентичності» [11]. В контексті пропонованого дослідження варто наголосити, що для Дерріда, заклопотаного власною самоідентифікацією¹, роздуми над метафілософською проблемою національної філософії могли мати не лише суто теоретичне, а й, умовно кажучи, прикладне значення.

Ймовірно, й цим, а не лише певною філософською традицією, яку Р. Рорті трактує як приватне філософування, можна пояснити особистісне, неопосередковане ставлення Дерріда до проблеми національності філософії, філософської ідіоми² та філософської перекладності. Це ставлення Дерріда трохи несподівано виражає через поняття *турбота*, *підкування*. І розуміє, що ця несподіванка потребує пояснення. Річ у тім, що обговорювана проблема для нього – не простий об'єкт, який необтяжливий, не давить на нас серйозно й невідступно, не тисне на нас зусібич. «Мені здається, – стверджує Дерріда майже категорично, – що питання національності та філософського націоналізму, яке в різних аспектах завжди цікавило філософів, нас торкається іншим, особливим способом, так би мовити, неухильним, невідступним чином, коли розуміти під цим те, що доля філософії розігрується в цьому питанні так, що нам абстрагуватися від цього сюжету не дано, не дозволено» [6, с. 130].

Тут виразно оприявнюється перегук із німецькою романтичною традицією, згідно з якою неможливо спостерігати й описувати національну духовність, не долучаючись до неї особисто. Не випадково в аналізованому тексті Дерріда так багато місця відводить інтерпретації міркувань Фіхте про націю і національну духовність. До неї ще доведеться повернутися, а поки варто принагідно згадати, як ту саму традицію переосмислював в аналогічному контексті Н. Бердяєв: «Національність – таємнича, містична, ірраціональна, як і будь-яке індивідуальне буття. Треба бути в національності, брати участь у її творчому життєвому процесі, щоби до кінця пізнати її таїну» [2, с. 98].

¹ Ж. Дерріда зізнавався, що за все життя так і не навчився відчувати себе повноцінним французом, хоча культурно народився у французькій мові. Н. Автономова зауважила в ньому шалене прагнення знов і знов доказати собі та іншим свою французьку ідентичність, зокрема демонструючи віртуозне володіння французькою мовою [див.: 1, с. 450]. Д. Ольшанський підтверджує це: «Головним предметом турботи Дерріда є його власна мовна ідентичність і... проблема ідентичності, яка здобувається в мові і через мову» [12]. Свої останні книжки, зауважує С. Зенкін, Дерріда насичував термінологічними вівітвіками, грою слів, мовними фокусами, характерними для багатой каламбурами французької мови, намагаючись «підкреслити неповторно національний характер свого мислення» [8, с. 279].

² На відміну від Р. Барта, Дерріда розуміє ідіому «в сенсі особливості, власної характеристики, унікальної риси, принципово ненаслідуваної та невідчужуваної» [6, с. 128], тобто сингулярності, а не партикулярності.

Крім того, Дерріда усвідомлює, що звертається він до проблеми ідентифікації філософії у час «загострення, драматизування самототожності чи домагань національного самовизначення». «Поза сумнівом, – продовжує він, – нині всі філософи, що вважають себе фахівцями, *відчувають* це національне питання невіддільним від власне філософської ситуації, від покликання, долі, мети філософування як такого, в його осерді чи в його серці» [6, с. 135] (курсив мій. – *I. Л.*).

Звичайно, Дерріда-філософ не абсолютизує згадану неопосередкованість, тим більше що відносить проблему філософської національності, «ідіоматичного розрізнення у філософії» [6, с. 129] не тільки до філософських завдань, а й до тематики соціальних, гуманітарних наук [див.: 6, с. 127] із притаманним їм, як і науці загалом, ракурсом предметності. Тому й саму цю проблему формулює доволі традиційно – як співвідношення універсального та ідіоматичного в філософії або (у площині мови) як множинність мов та універсалістські претензії філософського міркування [див.: 4, с. 118], відразу констатуючи альтернативні варіанти її трактування.

Одні (виразника цієї позиції Дерріда чомусь іменує «так званим філософом»), що наполягають на універсальності, космополітичності філософії за самою її сутністю, вважають національне у ній «скандалом», чимось малосуттєвим, випадковим, цілком здоланим; з їхнього погляду, філософія не повинна страждати від відмінності ідіом. Для інших (до них Дерріда наче готовий приєднатися) це не лише скандал (у скандалі позитивне те, що він проблематизує, змушує думку «спіткнутися»), а й шанс – «тією мірою, якою єдина можливість для філософії, для кожної філософії висловити себе, обговорити себе, трапитися ніби, відбутися, *перейти від одного до іншого*, – це не інакше як пройти шляхом ідіом, провести ідіому і пронести, перевести себе через посередництво чи, певніше, *в самому тілі ідіом*», адже вони «не замикають всередині себе, а дають *вийти до іншого*» [6, с. 128] (курсив скрізь мій. – *I. Л.*). Можна припустити, що, шукаючи способи поєднання в філософії ідіоматичного та універсального, Дерріда тут окреслює перехід від національної сингулярності до універсального горизонту через інтерсуб'єктивність.

У текстах Дерріда часто натрапляємо на тему діалогу / полілогу різних філософських традицій. Він схильний (особливо на пізній стадії свого філософського розвитку) трактувати універсальність філософії як продукт переговорів між розмаїтими мислительними традиціями

(«перейти від одного до іншого, вийти до іншого»), результат зіставлення індивідуальних досвідів, щоразу здобутих у межах тієї чи тієї культурної традиції¹. Адже в історії філософської думки завжди вівся і триває агон різних моделей, стилів, філософських традицій, пов'язаних із національними чи лінгвістичними історіями [див.: 16, р. 337].

«Лінгвістичні історії» тут згадані зовсім не всує. Коли йдеться про ідентичність філософської традиції, то Дерріда як про само собою зрозуміле говорить про дуже важливу роль у цьому мови (адже проблематика мови належить до головних фахових зацікавлень цього філософа). Іноді, як, наприклад, в інтерв'ю «Чи є у філософії своя мова?», це твердження набуває досить категоричного формату: «...ідентичність, і особливо національна ідентичність у філософії – не конститується поза стихією мови», оскільки «ніхто не мислить поза будь-якою мовною діяльністю» [5]. Звертаючись до ідей Фіхте, філософ вважає за потрібне наголосити принципове *мовне* ество націоналізму німецького романтика, «його закорінення у певній інтерпретації німецької мови. І ніде більше не закорінене» [6, с. 140]². В інших випадках не обходиться без застережень: проблема ідіоми окреслюється всередині певної мови, коли вона (проблема) розглядається як простий об'єкт [див.: 6, с. 130]. Тим не менше зв'язок цих сюжетів у письмі Дерріда має стійкий характер.

У згаданому інтерв'ю, наприклад, він висловлює сумнів щодо можливості виявити просту відповідність між «національною філософською традицією і мовою у повсякденному значенні цього слова» [5]. Емпірія, на яку опертий його сумнів (а це та обставина, що так звані острівна і континентальна філософські традиції ділять між собою декілька національних мов), доказом бути не може. Адже Дерріда хибно потрактував «острівну» традицію як національну. Насправді, хоча й іменують її іноді англо-саксонською чи британською, вона є феноменом не національним, а напрямковим – аналітичною філософією (емпіристською за витоками й характером на відміну від раціонально-ідеалістичної континентальної).

¹ Варто додати, що, будши принциповим противником будь-якого «центризму», передусім євроцентризму, Дерріда обстоював думку про те, що хоч би з якими традиціями вступала філософія в перемовини, вона повинна строго зберігати своє європейське коріння.

² Трохи несподівана для Дерріда категоричність цього разу навряд чи виправдана: крім мови, до визначників національного Фіхте відносив і спосіб мислення спільноти. Між іншим, думка про неперекладність також чи не вперше сформульована Фіхте. Він вважав, що «справжнє німецьке» (тобто ідіома) залишається неперекладним [див.: 10, с. 127].

Крім того, згаданий сумнів посилений надмірним ускладненням Дерріда поставленого собі завдання. Він, з одного боку, виділяє в «острівній» традиції англо-американську (Дж. Остін) та австро-американську (Л. Вітгенштайн) лінії; з іншого боку, хотів би брати до уваги, крім мови авторського, оригінального тексту, й мови реценції; мовляв, німці опираються французькому прочитанню М. Гайдеггера.

Найчастіше Дерріда наголошує: філософія знаходить свою стихію у *природній* мові. Вона у статті «Чи є місце перекладу. Філософія національною мовою» протиставлена мові штучній, формальній, спеціально сконструйованій для ролі універсальної [4, с. 116]. Поруч оприявнюється ще одне протиставлення: національна, «панівна» мова (у цьому випадку французька) та інші природні – мертві чи живі – мови, які з історичних чи технічних причин набули привілейованого статусу, стали домінуючими векторами філософської і науково-технічної комунікації (наприклад, латина до Р. Декарта у Франції, англо-американська в сьогоdnішньому світі). З їхньої сторони щодо першої діють відцентрові сили, постають ризики дисоціації, підриву і навіть руйнувань.

Разом із тим Дерріда розрізняє природну, особливу («рідну», «національну», «історичну») мову і мову філософську. Хоча цій останній не вдавалося цілковито формалізуватися у якійсь штучній мові, все ж вона ніколи не обходилася без тих чи тих формалізованих елементів. Наприклад, у будь-чийх філософських міркуваннях про метод «використовувалися якісь філософемі, вже побудовані й закодовані в мові філософії, в методі філософії...» [4, с. 118]. У них – своєрідно в кожній філософській ідіомі – закріплювався, концентрувався *спільний* віковий досвід філософського мислення. Обговорюючи розмірковування Платона в «Тімеї» про хору давньогрецькою мовою, Дерріда зауважує, що «так само, приблизно так само, іншими мовами, в інших культурах відбудуться *аналогічні* події. Радикально різні і тим не менше *аналогічні*» [7, с. 73] (курсив мій. – І. Л.).

Ставлячи питання про співвідношення між множиною природних мов і універсалістським вектором філософського міркування, Дерріда стверджує: раціональність, на яку претендує філософський розмисел, може витлумачуватися і як його звернення до природного – універсального – розуму. А це обумовлює необхідність переходу від однієї ідіоматичної мови до іншої [див.: 4, с. 116–117]. У цьому розумінні національна філософська ідіома постає як одна із

множини філософського використання природних мов. Спільні формалізовані елементи належать до чинників, що уможливлюють встановлення еквівалентності різних філософських ідіом, роблять можливим перехід-переклад, що, правда, для Дерріда зовсім не безпроблемний. Адже проблема в тому, «як примирити цінність ідіоми, що до певної міри неперекладна... і переклад, як примирити ідіоматичну мову із всезагальним розумом, опосередкуванням тощо». Дерріда вважає, що загального правила тут немає. Тому скромно обмежується наступним «приватним» рішенням: ми маємо перекладати максимум найбагатшої ідіоми, наприклад, перекласти найнеперекладнішу поезію з однієї мови на іншу; адже ідіома не є непрозорою, замкнутою у самій собі; щоправда, це надтрудне завдання – «зберегти ідіому та зберегти переклад, зберегти прозорість перекладу» [13, с. 161].

Проте переклад – це вже інший великий сюжет у деррідіані. Тут же важливо наголосити, що інтенцією Дерріда є осягання єдності сингулярного (ідіоматичного, національного, неперекладного) та всезагального як у філософській мові, так і у філософії загалом.

Отже, якщо деякі інтерпретатори Дерріда прочитують у нього, ніби «протистояння національного й універсального нерозв'язне» [3, с. 309], то сам він бачить відсутність саме *загального* розв'язання проблеми: на його думку, розв'язання *ідіоматичне*; щоразу доводиться винаходити власну ідіому, оскільки проблема розв'язується щоразу в конкретній ситуації, яку Дерріда трактує як одиничну, сингулярну [див.: 13, с. 160]¹. Характерно, що, вдаючись (чи не без певної доли іронії) до ризикованого вислову *зразкова філософія*, Дерріда вбачає цю зразковість національної філософії у тому, що вона одночасно і особлива, і потенційно універсальна; і тому-то філософська головним чином [див.: 6, с. 137].

Не позбавляючи національну філософію, виражену ідіоматичним чином, універсальності, філософ намагається віднайти ту саму прикмету в самій ідіоматиці: «Навіть у найідіоматичнішій ідіомі є те, що вимагає перекладу, що належить певній всезагальності» [13, с. 161]. Обговорюючи лінгвістичну подію – звертання Декарта в «Міркуваннях про метод» до природної, рідної мови, Дерріда не зводить її до вибору мови, а зв'язує філософські висловлювання з тим,

¹ Репрезентативно тут може бути паралель із деконструкцією: «Деконструкції – пише Дерріда, – здійснюються всюди, і вони завжди залежать від особливих, локальних, ідіоматичних умов... кожен, перебуваючи у своїй особливій ситуації... повинен винайти власний спосіб деконструкції, але не винаходити наново саму деконструкцію» [13, с. 166].

що в них випадає на мову, тобто «організованим комплексом філософем» [6, с. 133], множиною невіддільних від самого змісту і філософських «положень» модусів [5], структурою висловлювання, філософською граматикую. Все це, можна припустити, репрезентує універсальне в самій національній ідіомі.

Своєрідно трактуючи спекуляції Дерріда щодо платонівської *хори*¹, яку найближчі у часі послідовники Платона асоціювали з первісною невизначеною і неозначеною безформною матерією (*hyle*) або природою, Я. Бражникова намагається довести, що ідіоматичні риси, національні прикмети філософії виявити неможливо; мовляв, унікальні риси однієї нації обов'язково збігатимуться з такими самими «унікальними» рисами іншої, оскільки «будь-яка репрезентація національної особливості універсалізує локальне... Звідси випливає, що всяка національність у пошуках самоідентифікації неминуче стає єдиною національністю, *єдиною* філософією, а не одною ідіомою – поруч із іншими» [3, с. 310]. Фактично таким чином пропонують вважати націю, національну філософію чимось нерозрізняваним, тим, що не піддається ідентифікації, тобто не-сущим? Тоді ця дослідниця вступає у явну суперечність із коментованим нею Дерріда, який не тільки говорить про множини ідіом, не тільки розташовує їх одну поруч з іншою, а й у силу їхньої незамкнутості бачить можливість переходу від однієї до іншої (за Я. Бражниковою, від одного не-сущого до іншого не-сущого).

На завершення про двозначну відповідь Дерріда на sacramентальне для «універсалістів» запитання – чи існує французька філософія? Ця відповідь спочатку негативна, і обґрунтовується вона тим, що здобутки французьких філософів гетерогенні, що у цій царині мають місце конфлікти тощо. Крапку над і Дерріда й тут не збирається ставити. Він натякає на наявність у нього ще деяких думок, які не ризикують тут формулювати. І все-таки дає і ствердну відповідь на поставлене запитання. Бо як же інакше можна витлумачити його досить оптимістичне (хоча й ословлене у запитальній формі) твердження: «...хто може сьогодні заперечувати наявність якоїсь конфігурації французької філософії, і що у своїй історії... конфігурація ця творить традицію – деякий відносно ідентифікований елемент передачі, пам'яті, спадщини?» [5]. Тож німецька, французька, американська філософія – не просто

звичні маркери із незрозумілими денотатами, а суттєво розрізнявані філософські ідіоми.

Пристаючи до підсумкових міркувань, не можу не згадати пересторогу Х. Калера: «Будь-які надії містять у собі збентеження: коли ми пробуємо зрозуміти, що сказав Дерріда, ми відчуваємо, що фальсифікуємо його проект. І фальсифікація тут неминуча» [15, р. 156]. Попри те, ризикну сформулювати такі досить однозначні висновки.

У рамках обговорюваної теми Дерріда мав намір піклуватися насамперед «ідіоматичним розрізненням у філософії» [6, с. 129]. Він не відносить ідіоматичне й універсальне до апоретичних, нерозв'язних побудов, а намагається з'ясувати діалектику їхньої єдності. Схематично її можна передати так: національна філософія як *національна* характеризується сингулярністю, а як *філософія* вона універсальна.

Так само як відношення тотожного та іншого, відношення універсального та ідіоматичного у Дерріда гетерологічні, тобто протилежності не виключають одна одну, а взаємодоповнюються. При тому не мисляться будь-який варіант їхньої ієрархії. Просто фокус уваги зміщується з універсального на ідіоматичне. Саме універсальне у філософії він схильний трактувати як продукт перемовин ідіом.

Хоча Дерріда знає, що національна ідіома може бути як прив'язана, так і не прив'язана до мови [6, с. 129], він ставить проблему національності філософії і у площині мовної ідентифікації (адже у постструктуралістській думці всі суспільні структури трактуються як мовні конструкти), відшукуючи універсальне у самій ідіомі.

У завершальній частині обговорюваної тут лекції сформульовано такий парадокс: «Останній притулок універсального філософського націоналізму – мова, але не суть мова, не просто мова» [6, с. 144]. Що може означати оте «не просто мова»? Чи це первісна автентична стихія рідної мови (на відміну від шумів практики повсякденного мовлення), до якої неминуче звертаються у винаходженні сучасної філософської мови, чи ті універсальні структури філософської мови, у яких відклався віковий досвід філософування, позначилася універсальність філософського мислення і які по-різному оприявнюються в різних національних ідіомах? Шукаючи відповідь на це запитання, необхідно рахуватися з можливістю / неможливістю «стирання лінгвістичних відмінностей чи сили ідіоми» [6, с. 144] на шляху інструменталізації мови. Оскільки остання дилема у Дерріда зберігається, то й відповідь на перше запитання не може бути однозначною.

¹ Дерріда якось незрозуміло пов'язує хору з нацією і філософською національністю.

Список літератури

1. Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида / Н. С. Автономова. – М. : РОССПЭН, 2011. – 512 с.
2. Бердяев Н. Судьба России / Николай Бердяев. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 256 с.
3. Бражникова Я. Г. «Философская национальность» и мышление в языке / Я. Г. Бражникова // Национальное своеобразие в философии : материалы международной конференции. – М. : РГГУ, 2014. – С. 306–315.
4. Деррида Ж. Есть ли место переводу. Философия на национальном языке (к «словесности на французском») / Жак Деррида // Логос. – 2011. – № 5–6 (84). – С. 114–133.
5. Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? [Электронный ресурс] / Ж. Деррида // Золы угасшей прах. – 2-е изд. – СПб. : Machina, 2012. – С. 89–107. – Режим доступа: <http://ru.vlab.wikia.com>. – Заглавие с экрана.
6. Деррида Ж. Национальность и философский национализм / Жак Деррида // Позиции / Жак Деррида. – М. : Академический проект, 2007. – С. 126–145.
7. Деррида Ж. Нация и философский национализм: мифос, логос, топос / Жак Деррида // Хора. – 2008. – № 4. – С. 68–80.
8. Зенкин С. Учитель для умных / Сергей Зенкин // Иностранная литература. – 2005. – № 1. – С. 278–290.
9. Ламонт М. Как стать самым важным французским философом: случай Деррида / Мишель Ламонт // Логос. – 2009. – № 4–5. – С. 3–42.
10. Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – 588 с.
11. Нечипуренко В. Н. Поиски национальной идентификации в философии Ж. Деррида [Электронный ресурс] / В. Н. Нечипуренко, И. Н. Полонская // Научная мысль Кавказа. – 2007. – № 1. – С. 41–49. – Режим доступа: <http://www.webblog.ru/shtm/74591>. – Заглавие с экрана.
12. Ольшанский Д. А. Собственный язык (в философии Деррида [Электронный ресурс] / Д. А. Ольшанский. – Режим доступа: <http://paradigma.narod.ru/03/olshansky.html>. – Заглавие с экрана.
13. Философия и литература : беседа с Жаком Деррида // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия / сост. М. Рыклин. – М. : РИК «Культура», 1993. – С. 151–186.
14. Butler Chr. Interpretation, deconstruction and ideology / Christopher Butler. – Oxford, 1986. – X, 159 p.
15. Culler J. Structuralist Poetics: structuralism, linguistics and the study of literature / Jonathan Culler. – Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1975. – 301 p.
16. Derrida J. Negotiations: Interventions and Interviews: 1971–2001 / Jacques Derrida. – Stanford : Stanford University Press, 2002. – 642 p.

I. Lysyi

THE PROBLEM OF THE PHILOSOPHICAL NATIONALITY IN J. DERRIDA'S DISCOURSE

The author investigates how a French philosopher J. Derrida (1930–2004) interprets the problem of philosophical nationality. This problem is connected with the central theme of his creative work, the relationship of similar and different, and is formulated by him rather traditionally: as proportion of universal and idiomatic in philosophy, or as plurality of languages and universal pretensions of philosophical thinking. Derrida puts the problem of “idiomatic differentiation in philosophy” in plane of language identification too, because the national identity in philosophy is not constituted beyond the elements of natural (not artificial, specially constructed) language. He insists on the idiomatic solution of the problem, because every time it occurs in a concrete singular situation. For Derrida German, French, American philosophy is not just a habitual markers with incomprehensible denotations, but substantially differentiable philosophy idioms.

Acknowledging presence of alternate variants of the problem interpretation, Derrida distances himself from universalists, shifting the focus of attention from universal to idiomatic. National identification of philosophy is a philosophema for him. He believes that national in philosophy is not something accidental or, moreover, external, and a chance for it is the only opportunity to express itself, take place and “go by way of idioms” that are not locking in themselves, but give a possibility to transfer from one to another. The philosopher outlines the possibilities of transition from the national singularity to the universal horizon.

The national philosophy idiom occurs as one of the plurality of philosophical use of natural languages, and the universality of philosophy is interpreted as a product of negotiations between diverse thinking traditions, a result of comparison of individual experiences, every time gained in limits of one or another culture. Derrida tries to find ways of connection of idiomatic and universal, both in philosophy language and in philosophy in general, discovers universal, “something that needs translation”, in idiom itself.

Keywords: philosophical nationality, idiom, identification, language, universal, singular, J. Derrida.

Матеріал надійшов 29.02.2016