

ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Анна Ільїна

ТРАДИЦІЯ І СВОБОДА В ДЕКОНСТРУКЦІЙНІЙ «ФІЛОСОФІЇ ФІЛОСОФІЇ»

Ідея свободи є одним із фундаментальних чинників філософського дискурсу: як проблема, що підлягає тематизації, або ж як імпліцитний регулятив, що постає рушієм філософської думки як такої, незалежно від тематизованих нею сюжетів¹. При цьому історія філософії являє себе у формі й у рамках певної мисленнєвої традиції, що за означенням передбачає певні межі (тематичні, методологічні, стилістичні тощо), які частково підважують імпульс свободи, іманентно властивий філософському мисленню. Кризові ефекти у філософії «після модерну» значною мірою спричинили переосмислення поняття свободи. Відповідні рефлексії в автореферентний спосіб можуть бути спрямовані й на царину власне дискурсу філософії та, зокрема, історії філософії. Отже, перманентна філософська (зокрема – історико-філософська) актуальність теми свободи набуває особливого звучання у контексті сучасних філософських запитів.

Своєрідний і значливий для історії філософії приклад проблематизації відношення між свободою і традицією щодо питання про сутність і межі *філософії як філософії* являє собою філософська концепція деконструкції Жака Дерида. Власне, ідеться не так і не лише про безпосередню тематизацію концепту свободи (хоча експліцитні звернення до останнього є характерними для пізнього, етико-політичного періоду деридианської праці), а про функціонально-динамічне оприявлення свободи як ідеї і настанови в, так би мовити, *теоретичній практиці* деконструкції.

Філософія Дерида, попри свою відносну сучасність, вочевидь постає актуальним і релевантним об'єктом історико-філософських досліджень щонайменше з двох взаємопов'язаних причин. По-перше, деконструкційний «поворот» є посутньо спрямованим на засадничу й універсальну «ревізію» західноєвропейської мисленнєвої традиції, так би мовити, програмним втіленням і осердям якого, власне, і постає історико-філософська традиція. По-друге, деконструкційна методологія, в основі якої лежить робота з текстами традиції (насамперед, історико-філософської), у певному сенсі являє собою фундаментальний і при цьому вельми своєрідний приклад історико-філософського підходу, вивчення якого може збагатити історико-філософську дисципліну новими ресурсами як інструментального, так і загальнонастановчого характеру.

© А. Ільїна, 2022

¹ Від Шелінга до Нансі, концепт і ідея свободи розглядаються в тісному зв'язку з проблемою визначення сутності й меж філософського дискурсу. За словами Дітера Генріха, на концепт свободи має бути орієнтованою «вся філософія» [Henrich 2003: 56].

Отже, дослідження як фундаментальних принципів деконструкційного дискурсу, так і окремих сюжетів деридианської філософії не лише слугує локальним історико-філософським цілям, проливаючи світло на яскравий, але сингулярний феномен історико-філософської традиції, але також дозволяє осмислювати та переосмислювати відомі історико-філософські патерни за допомогою нової дослідницької оптики, запропонованої деконструкційним мисленням.

Як відомо, деконструкційний дискурс спрямовано на звільнення від усіх типів і вимірів репресивності, на опір насильству за допомогою оприявлення прихованих ефектів підпорядкування і примусу тощо. Звільнення означального – з-під влади означуваного, письма – з-під ярма мовлення тощо є окремими «пунктами» деконструкційного проекту, загальною програмою якого є звільнювальна критика традиції «логоцентризму»: західноєвропейської мисленнєвої парадигми, для якої філософія постає взірцевою цариною самоздійснення, що робить *філософію як філософію* непересічно значущим об'єктом деконструкційної критики.

Але на що спрямована деконструкційна критика: на звільнення *від* традиції чи на звільнення *самої* традиції? Чи не є свобода від метафізичного спадку, який часом виявляє себе в модусі насильства, також і радикальним результатом очищення (трансцендентального за своїм типом), якому підлягає західноєвропейська філософська традиція на ґрунті деконструкційного мислення?

У рамках цієї статті я ставлю собі за мету, проаналізувавши специфіку різних інтерпретацій понять *свободи* і *традиції* в рамках деконструкційного дискурсу, виявити форми і способи зв'язків між ними, що виникають на ґрунті деридианської філософії та-або нею зумовлюються в історико-філософській перспективі. Причому, відповідно до власне деридианських тематичних преференцій, проблема відношення між свободою і традицією переважно цікавитиме мене у зв'язку з філософським дискурсом як таким: (1) традиція в першу чергу постає як філософська (у тому числі, історико-філософська) традиція; (2) відповідно, досліджувані у статті смислові констеляції, пов'язані з формами тематизації і тлумачення проблеми свободи в контексті феномену традиційності на основі деконструкційного мислення, так чи інакше визначаються і зумовлюються стосунком до царини філософії як філософії. Така дослідницька перспектива вмотивовує історико-філософську актуальність даної розвідки.

Теоретичним поштовхом для даного дослідження стала праця Марка Крепона під назвою «Деконструкція і переклад. Перехід до філософії» [Crépon 2008]. У своєму аналізі я відштовхуватимусь від запропонованих Крепоном проблем і сюжетів, що стосуються зв'язку деридианської концепції деконструкції із філософською традицією², та екстраполюватиму їх на проблемний вимір даної статті, сфокусований на питанні стосунку між свободою і традицією в рамках філософського (у тому числі – історико-філософського) дискурсу. Використовуючи й розвиваючи результати Крепонового дослідження, я застосую деридианську концепто-метафору перекладу (переходу) до аналізу відношення між деконструкцією і філософською традицією в ракурсі проблеми свободи.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання низки дослідницьких завдань теоретичного та історико-філософського характеру.

² «Дерида, традиція філософії» – тема колоквиуму, за матеріалами якого було видано збірку праць, що включає в себе і зазначену статтю Крепона, а також праці таких відомих дослідників деридианської філософії, як Жан-Франсуа Куртен, Франсуаза Дастюр, Жан-Люк Марйон, Рудольф Бернет та ін.

Перший параграф цієї статті буде присвячено історико-філософському аналізу тлумачень проблеми свободи як в текстах самого Дериди, так і в працях дослідників деконструкційної філософії, що становлять інтерес і актуальність з погляду порушених в даній розвідці питань.

У другому параграфі буде окреслено спосіб зв'язку між чинниками традиції та *іншого*, що виникає на ґрунті деконструкційного мислення.

У третьому параграфі буде висвітлено проблему меж філософії і не-філософії, яка тематизуватиметься в контексті питання про особливий спосіб стосунку між свободою і традицією, характерний для деконструкційного мислення.

У четвертому параграфі я покажу, яким чином у річизмі питання традиції деконструється одна з базових філософських і загально-культурологічних опозицій: опозиція між свободою і насильством.

У п'ятому параграфі я повернуся до порушеного вище питання меж філософії в контексті проблеми деконструкційного перекладу (переходу), слідом за Крепоном акцентуючи увагу на моменті *іншості* як самого переходу, так і царини, до якої даний перехід-переклад здійснюється.

І, нарешті, у шостому параграфі доводитиметься теза, згідно з якою деконструкційна свобода постає як спосіб реактуалізації філософського традиційного спадку, здійснюваної на ґрунті методологічних ресурсів принципу *différance*.

Попри широке коло текстів – у тому числі, історико-філософських праць, присвячених темі свободи в деконструкційній філософії і проблемі відношення деконструкційного мислення до філософської традиції, наскільки мені відомо, дотепер не було експліцитно порушено й досліджено проблему стосунку між чинниками свободи і традиції в деридианській концепції деконструкції – зокрема і особливо в такому контексті, що безпосередньо стосується дискурсу філософії або історії філософії (тобто, коли йдеться про *філософську* свободу і *філософську* традицію). Відповідно, заповнення цієї теоретичної лакуни є справою даної розвідки, що вмотивовує її актуальність і новизну.

1. Інтерпретації проблеми свободи в деридианському дискурсі

Хоча «Жак Дериди ніколи не писав книги про “свободу”» [Senatore 2021: 49], тема свободи є вагомим деконструкційним сюжетом, що постає об'єктом історико-філософських досліджень у різних ракурсах і напрямках. Аналіз проблематики свободи в деридианській концепції здебільшого спрямований на царину етико-політичних поглядів пізнього Дериди, в яких питання свободи тематизується в експліцитний спосіб. Прикладами так спрямованих досліджень можна вважати праці Пітера Гратона [Gratton 2006], Марка Робсона [Robson 2009], Деніела Мет'юса [Matthews 2013], Жака де Віля [de Ville 2020].

Найуніверсальнішими за підходом дослідженнями теми свободи в деридианській філософії – тобто такими, що (1) мають переважно теоретичне спрямування і (2) не обмежуючись окремими сюжетами, прагнуть до цілісного охоплення деконструкційної проблематики свободи – є стаття відомої дослідниці і перекладачки Дериди Маріан Гобсон «Привиди “свободи” (слово)» [Hobson 2012], а також розвідка Мауро Сенаторе «У ніч на незнання: Дериди про свободу» [Senatore 2021].

Важливо, що Гобсон у своєму дослідженні звертається, зокрема, до раннього деридианського тексту «Про граматику», усупереч зазначеній тенденції обмежувати

аналіз деконструкційного тлумачення проблематики свободи пізніми працями Дериди. Предметом уваги Гобсон є «не тематизоване обговорення свободи, а констеляція слів, пов'язаних зі свободою» [Hobson 2012: 50]. Проблема свободи тут оприявнюється в розгляді питання письма, центрального для філософії Дериди. Конкретнішим сюжетом, в який «вписано» теми письма і свободи у їхньому взаємозв'язку, виявляється відношення «між універсально-формальним значенням і актуальними подіями історичного розвитку» [ibid.: 53]. Вочевидь і тематика письма, і питання альтернативи між універсальністю значення і сингулярністю події в рамках історичного поступу відсилають нас до проблеми традиції, з якою виявляється в непрямий спосіб пов'язаним здійснюване в праці Гобсон дослідження смислових варіацій концепту та ідеї свободи в деридианській філософії.

Сенаторе вибудовує свою лінію дослідження на артикульованому Деридою розрізненні двох вимірів свободи – точніше, її тематизації: ідеться про «суб'єктивну свободу і свободу в рамках символічної машини» [Senatore 2021: 50]. Дослідник рухається від проблеми *іншої свободи* (іншої щодо традиційного тлумачення цього концепту) до проблеми *свободи іншого*. У підсумку, деридианська концептуалізація свободи, як демонструє Сенаторе, виявляється безпосередньо пов'язаною з такими чинниками, як нерозв'язність, ідея «пасивного рішення», подієвість та не-знання («слід не-знання в символічній машині» власне і постає, на думку Сенаторе, свободою в цьому новому розумінні [ibid.: 58]).

Джон Капуто, відомий дослідник і «адепт» деконструкційного підходу, імпліцитно торкається відношення між деконструкцією і свободою, коли, покликаючись на деридианський текст «Право на філософію», визначає деконструкційне мислення як «необмежену свободу мислити, право ставити будь-яке питання» [Derrida, Caputo 2021: 56] і уточнює, що «насправді деякі з найбільш потужних зразків такого запитування можуть бути віднайдені – у канонічній «історії філософії» – від греків до Августина, ... від Декарта, Канта і Гегеля – до Гусерля і Гайдегера включно» [ibid.: 57]. Таким чином, Капуто вписує деконструкційний «припис» щодо свободи до потужної і тяглої філософської традиції³.

Що ж стосується текстів самого Дериди, то в них ми знаходимо міркування щодо свободи за Кантом ([Derrida 1981b]), свободи за Гусерлем ([Derrida 1990]), свободи за Беньяміном ([Derrida 1994a]), свободи за Ніцше ([Derrida 1994b]). Але й наріжна для деконструкційної філософії тема відмінності, зокрема, у тому вимірі, в якому вона характеризує вже не проблематику, а спосіб мислення і письма самого Дериди, за великим рахунком, може бути пов'язана з дискурсом свободи. «*Tout autrement*» [Levinas 1976]: ця Левінасова дефініція, що може бути застосована до деридианської думки в цілому, повністю відповідає настанові на свободу, що для деконструкційної філософії *de facto* виявляється одним із визначальних чинників.

У способі тематизації Деридою проблеми свободи відображається загальний для деридианського дискурсу принцип деконструкції логоцентристської ідеї суб'єктивності. Визначаючи свободу як дещо незбагненне й непізнаване і протиставляючи своє ба-

³Загалом можна зазначити, що тематизація стосунку між феноменами традиції і свободи ускладнюється фактом наявності в рамках «логоцентричної» філософії сталої традиції рефлексій ідеї свободи та її теоретико-практичних виявлень. На проблеми, пов'язані з таким «поневоленням» свободи традицією, вказує, наприклад, Жан-Люк Нансі [Nancy 1993: 34].

чення свободи підходу, в межах якого остання розглядається як сила або спроможність суб'єкта, Дерида говорить про свободу без автономії і безпосередньо пов'язує її з феноменом пасивного рішення [Derrida 2005: 152].

У рамках цієї загальної настанови кристалізуються два вектори деридианської концептуалізації свободи: (1) зсув від суб'єктивного до «машинного» порядку (про свободу в термінах «машинності», або «машинальності» див. [Derrida, Roudinesco, 2001: 85]), при цьому поняття «машинності» постає метафорою ідей системності та-або структурності; (2) «поетична свобода», досвід якої – «досвід конверсії, що засновує ... акт ... письма або читання» – передбачає необхідність само-відділення автора (суб'єкта) з метою приєднання до «сліпого початку твору в його темряві» [Derrida 1967: 17]. Спільним знаменником двох вказаних векторів тематизації свободи – за допомогою концепто-метафор «машини» і «поетики» – є пов'язаність із цариною мови (імплицитна в першому випадку й експліцитна в другому). Обидва ці випадки деконструкції суб'єктоцентричного концепту свободи приводять нас також до можливості – або навіть необхідності – тематизувати свободу за допомогою дискурсу *іншого* як «агента» свободи, або принаймні як умови її можливості.

Зокрема, у діалозі з Елізабет Рудінеско – в результаті розвитку теми свободи, експлікованої на ґрунті ідеї «машинності» – Дерида говорить, що із застереженнями, але можна назвати свободою «те, що приходить [qui vient]», повністю заскочуючи [Derrida, Roudinesco 2001: 90-91]. І в цьому контексті додає: «Я часто кажу і намагаюсь показати, яким чином “моє” рішення є і має бути рішенням іншого в мені, “пасивним рішенням”» [ibid.].

«Поетичний» вектор тематизації свободи оприявнює притаманність останньої як деконструйованому «суб'єкту», що «відділяється», тобто, звільняється від себе, відкриваючись *іншому*, який постає у формі твору, тексту, письма, так і самому цьому твору в його «сліпоті» як чистій (у трансцендентальному значенні) можливості⁴, а також у його емансипованості від автора-суб'єкта.

2. Деконструкція і традиція

Серед численних творів, присвячених проблемі стосунку між деконструкцією і традицією, слід відзначити праці Майкла Нейса [Naas 2003], Кристофера Норриса [Norris 1987], Родольфа Гаше, [Gasché 1997], Ричарда Рорті, [Rorty 1991].

Як і свобода, традиція в деконструкційному дискурсі значною мірою визначається відношенням до феномена *іншого* й у певному сенсі постає як важливий модус *іншості*. Отже, ідея і проблематика *іншого* виявляється значущим підґрунтям стосунку між концептами традиції і свободи.

Дерида стверджує, що ми не обираємо свою відповідальність за традиційний дискурс як певний спадок. Адже вона покладається на нас як *інше* та-або як така, що походить від *іншого* [Derrida 1992: 28].

На теренах деконструкційного мислення значною мірою перекриваються ідеї тексту і традиції. У свою чергу, в основі зазначеного перекривання лежать як мотив *іншого*, так і проблема свободи. Деконструюючи свободу логоцентричного суб'єкта, текст як традиція при цьому (1) зумовлює і уможливує свободу деконструйованого суб'єкта як

⁴ Важко переоцінити значущість і перспективність ідеї *можливості* у конституюванні дискурсу про свободу, утім, цей сюжет потребує окремої дослідницької уваги й не може бути вміщеним у рамки цієї статті.

звільненого від замкненості (від автономності й самовизначеності) і відкритого у напрямку традиції, у стосунку з якою – зі смислами якої – його свобода тільки й може конституюватися, а також (2) сам підлягає деконструкції, спрямованій на вивільнення його маргінальних і «репресованих» логоцентристською настановою смислів.

Фактично ототожнення традиції й *іншого* засвідчується деридианською думкою щодо мови *іншого* (яка при цьому виявляється «моєю єдиною мовою»), котра «несе [в собі] ту філософську традицію, яка постачає нам запас концептів, якими я саме маю послуговуватися, і якими я дійсно послуговуюсь увесь цей час, щоб описати цю ситуацію» [Derrida 1996a: 115].

Хоча таке визнання нерозривності традиції і деконструкції, здавалося б, з погляду «презупції» свободи виглядає як негативне (адже свідчить про нередуктивне обмеження свободи, здійснюваної або принаймні мислимої у формі деконструкції, з боку традиції як чинника необхідності або примусу), подальше дослідження проблеми дозволить принаймні частково цю негативність підважити: якщо ми будемо мислити традицію не як неперехідну межу свободи, але як її мету. Адже деконструювати означає пере-підтверджувати [réaffirmer] традицію [Derrida, Roudinesco 2001: 15].

Відповідаючи на запитання колеги про відношення деконструкції до спадку грецьких філософів як «засновників західної традиції» [Derrida, Caputo 2021: 8], Деріда говорить про «закон» «авто-деконструкції», сенс якого полягає в тому, що «деконструкція не є методом чи певним інструментом, який ви застосовуєте до чогось ззовні», але натомість «є чимось, що ... відбувається зсередини» [ibid.: 9]. Відтак спосіб деконструкційного читання текстів Платона, Аристотеля та інших «є аналізом, що намагається з'ясувати, яким чином працює або не працює їхнє мислення, оприявити напруження, суперечності, гетерогенність всередині їх власного корпусу текстів» [ibid.: ibid.].

Тематизація деконструкції як авто-деконструкції має приховану кореляцію з ідеєю «пасивного рішення», яка, в свою чергу, пояснює і вмотивовує деридианську інтерпретацію свободи як свободи *іншого*. Адже власне деконструкційна функція, безпосередньо пов'язана зі свободою (свободою, так би мовити, діяти в деконструкційний спосіб), віддається об'єкту деконструкції, який і являє собою форму репрезентації *іншого*. Якщо в самій традиції ми вбачаємо (авто)деконструкційні зерна, то традиція як така постає непередбачуваною і нерозв'язною, що відповідає «вимогам» вже не до *об'єкта*, а до *результату* деконструкції. Таким чином осмислена традиція виявляє свободу, адже опирається стереотипам і шаблонам, які ми їй приписуємо, роблячи вигляд, що сама традиція нам такі шаблони нав'язує.

Корелятивно до того, як традиція виявляє свою свободу, деконструкційний мислитель виявляє власну традиційність. «Навіть коли я дозволяю собі вільності, які де-хто вважає провокативними, я роблю це з відчуттям, – виправданим чи ні – що я насправді знаю правила. Порушення [transgression] завжди має знати, що воно порушує, що завжди робить порушення нечистим і наперед поставленим під сумнів тим, що воно порушує» [Derrida 2001a: 43].

Окремо варто відзначити деридианські свідчення щодо стосунку деконструкції до трансцендентально-феноменологічної традиції. Так, філософ називає себе квазі-трансценденталістом або ультра-трансценденталістом [Derrida 2001b: 107], вмотивовуючи прагненням уникнути «нової форми емпіризму» те, що трансцендентальний спадок (хай би якої критичної трансформації він зазнавав на теренах деконструкційної думки)

є пріоритетним для деконструкції. І в цьому, на його думку, виражається вірність гусерлівській традиції [ibid.]. Подібним чином Дерида обстоює необхідність «поновлення трансцендентального запитування» [Derrida 1996b: 84].

3. Між філософією і не-філософією: свобода як перехідність

Певний ключ до розуміння стосунку між традицією і деконструкцією, що може бути розглянутим в річищі проблеми свободи, дає вищезгадувана праця Марка Крепона «Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie». Автор тематизує зв'язок деконструкції з філософською традицією за допомогою концепто-метафори перекладу, що, як відомо, посідає чільне місце в концепції і текстах самого Дерида. Дану працю Крепон розпочинає цитатою з деридианського тексту «Фармація Платона», присвяченою проблемі перекладу, або переходу, який можна назвати міждискурсивним: переходу не від мови до мови, а від не-філософемі до філософемі. Цю проблему сам Дерида визначає як «проблему переходу до філософії» [цит. за: Stéron 2008: 27]. Контекстом цього твердження є питання полісемії, досліджуване на репрезентативному прикладі грецького слова «фармакон» (що має два суперечливі значення: «отрута» і «ліки»).

Дерида аналізує застосування терміна «фармакон» в тексті Платона, опрацьовуючи наріжну для деконструкційної філософії проблему письма – його статусу і функції у філософському дискурсі, на противагу мовленню. Одним із важливих питань, що виникають в річищі загального питання про роль письма в стосунку до мислення та істини, виявляється таке: наскільки повноцінною й необхідною складовою філософії постає письмо, чи повністю воно належить філософії, чи принаймні почасти є екстеріорним щодо неї? Письмо, власне, постає як деконструкційний «апарат», що зумовлює й уможливує перехідність між філософією і не-філософією.

На перший погляд видається, що письмо у вищезазначеному переході репрезентує полюс «не-філософії», забезпечуючи звільнення від логоцентричної традиції. Але Дерида описує дану «нефілософічність» (подану «в образі» фармакону – який, у свою чергу, втілює концепто-метафору письма) за допомогою предикатів «несубстанційність», «не ідентичність», «відхід від природного звичного шляху» [Derrida 1981a: 70]. Зауважимо, що всі перелічені предикати тісно пов'язані з ідеєю свободи, яка в даному контексті, здавалося б, відповідає полюсу не-філософії. Але чи не є зазначені характеристики «фармакону» також ознаками філософського дискурсу – дискурсу, що визначається проблематичністю, запитальністю⁵ і загалом інтенцією до свободи? Можна сказати, що ці аспекти є навіть «стереотипно» філософськими (не кажучи вже про те, що зумовлений деконструкцією відхід від стереотипних патернів філософської думки і практики не означає розриву з філософією як такою: але в даному випадку має місце навіть відповідність «мейнстримним» якостям філософії як філософії).

Щодо асубстанційності та неідентичності – тобто, *відмінності* – уточнимо, що ці характеристики можуть розглядатися як такі, що суперечать філософічності в її, так би мовити, догматичному розумінні. Але водночас вони належать до визначальних аспектів вельми традиційної для західноєвропейської філософії лінії мислення: ідеться про трансцендентально-феноменологічну традицію. І асубстанційність, і без-

⁵ Враховуючи конотації, що пов'язують критику із фактором кризи: цей зв'язок зафіксовано в концепції Поля де Мана [Man 1971].

посередньо пов'язана з нею домінанта ідеї відмінності (поряд із принципом відношення) лежать в основі трансцендентального дискурсу, однією з провідних версій якого, попри радикальну «неканонічність», постає деконструкційна філософія⁶. Отже, письмо виявляється чинником відходу від філософії в тому разі, якщо під останньою розуміється метафізична (у трансцендентальних термінах) або логоцентрична (у деконструкційних термінах) традиція.

Важливо зауважити, що, говорячи про інтралінгвальний переклад-перехід від не-філософії до філософії, Деріда послуговується терміном не *traduction*, а *tradition* [Derrida 1972: 80]⁷, фактично синонімуючи відповідні концепти в тому значенні, в якому вони відображають ідею переходу.

Повертаючись до вищевказаної альтернативи філософії і не-філософії, хотілося б зазначити, що й амбівалентний статус письма (котрий передається метафорою фармакону), і його вищезгадувана асубстанційність дозволяють пов'язати письмо як чинник деконструкції не з альтернативним щодо філософії полюсом (не-філософією), а із власне функцією *переходу*, формами здійснення якої можуть поставати відношення, відмінність, розрізнення, зсув тощо. Отже, письмо постає як властиво трансцендентальний – або ультра-трансцендентальний концепт. Більше того, з погляду трансцендентального мислення, для якого визначальними предикатами виявляються принципи відношення-відмінності, асубстанційності тощо, письмо набуває статусу філософського концепту *par excellence*. У рамках зазначеної оптики можна зробити висновок, що, певною мірою, власне філософія конституюється й полягає в цьому переході між не-філософією та філософією (або навпаки); місце філософської традиції – на межі (не)філософії.

Зауважимо, що тут ідеться не так про перехід *між* двома традиціями; і не лише про перехід-звільнення *від* традиції філософії *до* не-філософії як свободи від стереотипів мислення, що чинять насильство над думкою і відтак призводять до її несвободи – або, навпаки, про «насильницький» перехід до філософії, що обмежує свободу традицією. Ідеться в першу чергу про перехід *як* традицію. Тобто, власне традиція пов'язується з (квазі)трансцендентальною функцією переходу – зв'язку, котрий одразу містить в собі момент іншості, розрізнення, з усіма імплікаціями свободи, передбаченими, як зазначалося, проблематикою *іншого*. Так, ідея переходу (зокрема, у модусі перекладу) містить щонайменше два пов'язані з концептом свободи засновки: перспектива зміни й одночасна актуальність альтернативних позицій («від» і «до») поза здійсненням вибору⁸.

Але справа не обмежується і розрізненням *функції* переходу (перекладу) й *об'єктів* переходу⁹. Ідеться також про відмінність двох модусів або вимірів переходу (як і, корелятивно, двох підходів до феномена традиції). Ця проблема, по суті, і лежить в основі Крепонової розвідки.

⁶ Про це детальніше див. [Львіна 2020b].

⁷ Вказана субституція уможливується тим фактом, що французьке слово *tradition*, окрім значення традиції, має ще сенс передачі (в юридичному значенні: передача майна і т.п.). Одним з концептуальних чинників, що вмотивовують ототожнення концептів перекладу і традиції, є позиціонування Дерідою перекладу як витoku або начала філософії (тобто, філософської традиції) [Derrida, J. et al. 1985: 120]. Цікаво також згадати такий український синонім поняття традиції, як *передання*, що виявляється за сенсом досить близьким до концепту перекладу.

⁸ У цьому контексті можна згадати про тематизований в деконструкційному дискурсі зв'язок між концептами переходу і апорії (про це детальніше див. [Львіна 2019]).

⁹ Не-філософія, визначена в предметний спосіб, як певне «що», теж виявилась би об'єктом, який підлягає деконструкції за допомогою асубстанційного письма-переходу.

4. Конституювання і деконструювання опозиції «свобода-насильство» на ґрунті проблеми традиції

Окрему увагу Крепон звертає на мотив насильства, що імплікується ідеєю переходу (від не-філософії до філософії): Деріда говорить про найзагальнішу й насильницьку (*violente*) перешкоду [Crépon 2008: 27]. Ідея насильства, у свою чергу, є певним корелятом теми свободи, тому зазначений мотив становить значний інтерес для даного дослідження. Питання переходу розглядалося вище здебільшого в аспекті, так би мовити, універсальної перехідності взагалі між філософією і не-філософією – напрямком якої є індіферентним. Водночас культурно-історичний контекст європейської традиції (до якого, власне, і апелює Деріда в рамках тематизації проблеми відношення «мова/письмо») конкретизує вектор переходу як такий, що веде від не-філософії до філософії (знову таки, філософію тут видається слухним розуміти саме як метафізико-логоцентричну, догматичну традицію).

Відштовхуючись від цього мотиву насильства, Крепон пропонує, по-перше, з'ясувати сенс деконструкційного радикального *запитування* щодо *можливості* такого переходу (уточнімо – тим самим застосовуючи трансцендентальну оптику до метафізико-логоцентричної проблематики: що видається вельми традиційним!). По-друге, він закликає зрозуміти природу «іншого мислення», на якому наголошує деконструкція у зв'язку з проблематикою перекладу [ibid.: 28] або, краще сказати, у рамках царини перекладу, якщо останній розумітимемо не як об'єкт, а як спосіб мислення або думки. У принципі, обидва пункти передбачають оприявлення напряду і способів звільнення від панування логоцентристської настанови: звільнення, яке зумовлює й уможлиблює деконструкційна стратегія.

Попереднім висновком – гіпотезою, що її Крепон обґрунтовує у своїй праці, – є теза про те, що «це інше мислення перекладу ... відкриває можливість виживання [*survivre*] творів, можливо, інший спосіб забезпечити існування традиції» [ibid.]. І далі, запитуючи про можливість піднесення рівня проблематизації від позірно другорядних (для філософії) питань інтерлінгвального перекладу до власне «інтралінгвального» – такого, що чинить перехід між дискурсивними царинами в межах однієї мови – автор дещо побіжно, спеціально не наголошуючи, *de facto* дає визначення мети і сутності деконструкційного мислення: основним питанням деконструкції, на його думку, є питання «про саму можливість філософії [як інтралінгвального перекладу. – *A. I.*]» [ibid.].

Як свідчить текст Крепона, і традиція, і переклад можуть поставати у двох протилежних модусах: і як чинник насильства, і як чинник свободи. Підваживши опозицію «свобода-традиція», ми сягаємо фундаментальнішої опозиції, у рамках якої концепти свободи і насильства протистоять одне одному. При цьому ще раз підкреслимо, що переклад – як окреме, але взірцеве втілення принципу переходу, програмного для деконструкційного мислення зокрема і для трансцендентального дискурсу взагалі¹⁰ – може розглядатися і як перехід від традиції до традиції (від не-філософії до філософії або навпаки, але також і від традиції догматичного кшталту до її деконструкційного тлумачення як *іншого*, що підлягає пере-підтвердженню), і як сама традиція,

¹⁰ У контексті трансцендентального дискурсу в цілому деконструкційна концепто-метафора переходу може розглядатися як модус ідеї зсуву, що є однією з наріжних складових трансцендентально-феноменологічного мислення.

якщо останню розуміти в її функції «транспортування» сенсів¹¹ тощо (тобто, якщо розуміти її асубстанційно). Не випадково Деріда вдається тут до гри слів, застосовуючи слово *tradition* замість передбачуваного *traduction*.

Десубстантивация традиції (за допомогою ототожнення традиції і перекладу) – одна з необхідних, але не достатніх складових деконструкції логоцентричного розуміння традиції. Адже згадаємо, що традиція-перехід може вести до «філософемі»: тобто, до дискурсу, що керується принципами ідентичності (тотожності), субстанційності тощо (про що, власне, у першу чергу й ідеться в заявленому Дерідою та розвинутому Крепоном сюжеті про «перехід до філософії»). Реалізація трансцендентально-деконструкційного задуму передбачає також трансформацію напрямку й, відповідно, кінцевого пункту переходу. А в радикальному випадку це означає – якщо ми перебуваємо в рамках (квазі)трансцендентального мислення – деконструювати власне ідею кінцевого пункту¹². У результаті, під впливом абсолютизації чинників відношення-відмінності й межі, визначальних для трансцендентального дискурсу – а також чинника можливості – отримуємо *граничність переходу*, який не має кінцевої точки. Такому стану справ відповідають деконструкційні фігури апорії (нерозв'язності) і згаданого Крепоном «виживання» (*survivre*), яке уможливилось наданим деконструкцією «іншим мисленням перекладу» і характеризує «інший спосіб забезпечити існування традиції» [ibid.].

Повернімося до наданої самим Дерідою характеристики деконструкції як завдання «пере-підтверджувати» (*réaffirmer*) «те, що приходить “перед нами”, і те, що ми приймаємо навіть раніше, ніж його обирати і поводитись в цьому сенсі як вільний суб'єкт» [Derrida, Roudinesco 2001: 15]. Згадка про «вільного суб'єкта» видається тут важливою і не випадковою, адже деконструкційне «прийняття» традиції є чинником, який зумовлює відхід від парадигми логоцентристської суб'єктивності в напрямі філософії Іншого, що тягне відповідні зрушення в царині проблематики свободи. Відтак свобода постає не як характеристика автономного самочинного суб'єкта¹³, а як свобода Іншого. Або щонайменше – для Іншого.

Засновки такого способу концептуалізації свободи можна побачити в трансцендентально-феноменологічній традиції: так, в основі ідеї інтенційної свідомості лежить своєрідна зумовленість *іншим*, характер якої можна описати за допомогою відомої деконструкційної формули «завжди вже»¹⁴.

Непросте відношення між деконструкцією і традицією в даному випадку – коли йдеться про прийняття спадку (традиції) на протигагу свободі суб'єкта – виявляється

¹¹ Метафора «транспорту» є важливим елементом деконструкційного словника: з нею Деріда пов'язує – і за її допомогою метафорично визначає власне *концепт метафори*.

¹² Відповідно до трансцендентального відходу від метафізичної ідеї Першопочатку, місце якої заступає запитування про умови можливості.

¹³ Я свідомо уникаю тут предикату «трансцендентальний», адже деконструкція концепції трансцендентального суб'єкта (як свобідного в сенсі автономного тощо) спирається на властиво трансцендентальні ресурси (принципи відношення, відмінності, межі тощо) і певною мірою являє собою гіперболізацію трансцендентальних мотивів.

¹⁴ Більш загальним чином хотілось би вказати на проблему, яку можна схарактеризувати як апоретичність свободи трансцендентального суб'єкта: тією мірою, якою трансцендентальна філософія являє собою філософію досвіду, спонтанність суб'єкта сполучається з його необхідною зумовленістю *іншим*, завдяки якій і внаслідок якої свобода суб'єкта розкривається й узагалі конститується. Однак вказана проблема потребує окремого дослідження, тому я не зупинятимусь на ній детальніше, залишаючи її розгляд для майбутніх розвідок.

в тому, що ідея свобідного суб'єкта саме і є значущим елементом тієї самої традиції: отже, деконструювати відповідну концепцію свободи зовсім не означає нівелювати, витіснити або позбавитись її. Яким же чином сам Деріда розуміє вищезазначену деконструкційну функцію пере-підтвердження? Пере-підтверджувати означає «не просто приймати цей спадок, але поновлювати в інший спосіб [relancer autrement] і підтримувати його життя» [ibid.].

При цьому важливо звернути увагу, що Деріда підкреслює момент або мотив насильства, пов'язаний з такою формою перед-даності спадку (тобто, традиції), що позбавляє нас можливості вибору («цей спадок у першу чергу характеризує те, що ми не обираємо його, що це він нас обирає в насильницький спосіб» [ibid.: 15-16]). Таким чином, опозиція «свобода-насильство» виявляється деконструйованою¹⁵.

Від початку інтенція деконструювати насильство логоцентристської традиції (переважно втіленої у форму філософської традиції), зокрема і особливо – деконструювати перехід (точніше, здійснюваний в насильницький спосіб «перевід») такого *іншого*, що не підпорядковується філософії, до філософемі, була інспірована прагненням забезпечити свободу *іншому*: свободу, власне, від традиції (філософської традиції як метафізики, логоцентризму – одним словом, традиції в догматичному розумінні останньої). Причому варто підкреслити, що така традиція охоплювала і сам чинник переходу. Отже, іншим у рамках деконструкційного проєкту зі звільнення *іншого* мав стати не лише кінцевий пункт, але і спосіб такого переходу. Тобто іншим мав стати проєкт перекладу (від іншості власне перекладу як такого – аж до іншості самої ідеї проєкту, *проєктивності*¹⁶).

Утім, проходячи декілька стадій деконструкції, традиція не лише підлягає критичному очищенню (у трансцендентальному значенні поняття «критика»), але й, з іншого боку, посідає місце *іншого*, інтелектуальне, так би мовити, «служіння» якому, власне, і є метою існування (функціонування) деконструкції. Водночас, деконструйований – і дещо завуальований – момент насильства повертається як атрибут *іншого*, який «нав'язує себе» і постає як активне «начало»; тоді як деконструйований трансцендентальний суб'єкт постає інстанцією прийняття¹⁷, свобода якого здійснюється в первинному «так», що передує питанню [Derrida 2007]. У річищі цих міркувань ми можемо по-новому поглянути на цитований вище фрагмент із праці Деріди «Монолінгвізм іншого». Там йдеться про те, що основна «мішень» деконструкційного письма – філософська традиція як репрезентація монолінгвістичного тренду – є джерелом концептів, якими ми послуговуємося, зокрема, у процесі (і з метою) деконструкції традиції [Derrida 1996a: 115].

Наслідування деконструкцією традиційних ресурсів, якими вона послуговується в боротьбі з логоцентричною традицією, є не так і не стільки неунікненою «приреченістю на традицію», як ефектом перекивання критичної і традиційної настанов, властивого трансцендентальному мисленню взагалі. У рамках зазначеного перекивання іманентна критичність та-або деконструкційність виявляються невід'ємними – іманентними характеристиками трансцендентальної традиції, а метафізичні та-або логоцентричні об'єкти такої критики (деконструкції) у новому, *іншому* (трансцендентальному

¹⁵ Згадаємо, що попередньо деконструкції було піддано опозицію «свобода-традиція».

¹⁶ Зрештою, Крепон ставить питання радикальним чином: «чи ще йдеться про проєкт, чи вже про щось зовсім інше – про обітницю, наприклад» [Crépon 2008: 40].

¹⁷ Можна порівняти цей ефект з концепцією «зворотної інтенційності», що розробляється в працях Жан-Люка Марйона і Джона Пантелеймона Манусакіса.

в широкому сенсі) модусі виявляються вписаними до трансцендентального або квазі-трансцендентального (деконструкційного) дискурсу.

Отже, деконструкція не лише позбавляє традицію насильницьких рис, роблячи з неї об'єкт звільнення¹⁸ – тобто, не лише забезпечує «іншу практику» традиції, вивільняючи в ній моменти відмінності та іншості¹⁹. Деконструкція також, як чергова інстанція «іншого» (поряд із іншими мовою, проектом тощо), конститує інший модус «насильства» традиції, що полягає в зумовленості мене *іншим*, у передуманні тексту – суб'єктивності, у визначеності моєї свободи свободою *іншого*: загалом кажучи, у загальній значущості модальності «завжди вже».

5. Інший переклад і межі філософії

Відповідь на «основне питання деконструкції»²⁰, яка надається в корпусі дериданських текстів – зокрема, у формі експліцитних свідчень щодо філософського самопозиціонування Дериди – має амбівалентний характер. З одного боку, деконструкція передбачає свободу по відношенню до філософської традиції. Але, разом із тим – продовжуючи думку, викладену вище в рамках тематизації концепту фармакону – варто уточнити: чи не пов'язана філософія як така з перманентністю звільнення від будь-яких меж (онтологічного, епістемологічного, дискурсивного характеру) завдяки граничному запитуванню, нередуковній (само)критичності і зрештою прагненню до *іншого* в його різноманітних формах і форматах? Дану філософську інтенцію почасти виражено в афоризмі, що належить Вадиму Менжуліну: «філософія – це наука про те, як сказати щось іще про щось іще». У такому разі філософська традиція постає власне традицією свободи. І деконструкційне мислення лише радикалізує цей аспект філософії як філософії.

Керуючись аналогією між (деконструйованими) опозиціями філософії і не-філософії, з одного боку, а також традиції і свободи, з іншого, і при цьому враховуючи, що як деконструкційний потенціал, так і інтенційна спрямованість на свободу є іманентно й автентично притаманними філософській традиції як такій, ми можемо розглядати деконструкцію як акт свободи – точніше, звільнення не від традиції, але звільнення *самої* традиції (традиції як переходу, перекладу тощо) від влади догматичних, або логоцентричних передумов: звільнення, що відкриває горизонт чистого (у трансцендентальному сенсі) філософування. Останнє ніколи не може постати вільним від практики смислового досвідчування, навпаки, його свобода корелює з можливістю свободи означування, граничним ступенем якої виявляється властивий деконструкційному дискурсові синтаксичний крен, що забезпечує свободу від семантичних обмежень²¹.

Як зазначає Крепон, усі деконструкційні пошуки в царині проблематики перекладу мають сенс лише тоді, коли вони стосуються радикального запитування філософії

¹⁸ Паралельно зі звільненням *іншого* як такого, що не вписується в традиційні рамки й обмеження, від насильства традиції як набору директив, однозначностей, правил розв'язання тощо.

¹⁹ Необхідно розрізнити щонайменше два модуси іншості традиції: (1) «насильницька» іншість по відношенню до свобідного «суб'єкта», «особистості», сингулярної події тощо, які даній традиції виявляються підпорядкованими; (2) «іманентна» іншість по відношенню до магістральних смислів і структур традиції, оприявнювана всередині традиційних дискурсів і сюжетів за допомогою деконструкційної практики.

²⁰ Нагадаю, що ним є, згідно з думкою Крепона, питання «про саму можливість філософії [як інтралінгвального перекладу]» [Crépon 2008: 28].

²¹ На жаль, межі даного дослідження не дозволяють зупинитися на цьому значущому питанні: його буде розглянуто в подальших працях.

[Crépon 2008: 32]. Варто підкреслити невідповідність цього подвійного генетиву, який використовує Крепон, створюючи ефект автореферентності: філософія постає і об'єктом, і агентом, «суб'єктом» такого радикального запитування. Тобто замість простого протиставлення вимірів філософії і не-філософії, Крепон у різній спосіб намагається наголосити на амбівалентності й самокритичності, властивим самій філософії.

Звертаючись до концептуалізації стратегії деконструкції, викладеної в деридианському тексті «Позиції», і застосовуючи її до проблеми перекладу, Крепон підкреслює недостатність першого «жесту» або «фази» деконструкції, пов'язаної з перегортанням опозицій, які все ж продовжують перебувати в, так би мовити, старому вимірі (що постає об'єктом деконструкції). Він наголошує на необхідності другого жесту, що передбачає артикуляцію інтервалу між виконаною в рамках першого жесту інверсією та появою нового «концепту», який не підлягає визначенню в рамках попереднього режиму [цит. за: *ibid.*: 34]. А щодо стосунку між цими двома жестами Крепон зауважує: вони «доповнюють один одного, щоби поновити питання можливості іншого переходу до філософії, або переходу до чогось іншого, ніж філософія²² – тобто водночас до іншого проєкту й до іншого концепту перекладу, або ж до іншого мислення й іншої практики традиції» [*ibid.*].

Таким чином, іншість переходу поєднується з амбівалентністю «інстанції», до якої цей перехід здійснюється: ця остання постає в можливих формах як філософії, так і чогось «іншого, ніж філософія»; можна припустити, що дану амбівалентність зумовлює іншість переходу. Акцентована Крепоном іншість вочевидь може бути пов'язана з виміром свободи, послідовне дотримання якого з боку філософії саме і призводитиме до такого її (само)позиціонування на межі, наслідком якого є перспектива порушити власну ідентичність – і таке порушення, власне, відповідатиме ідентичності філософії як філософії (філософської традиції), для якої свобода є не лише вихідною інтенцією, але й визначальною характеристикою.

Звернімо увагу, що, застосовуючи предикат «інше» до низки понять – говорячи про *інший* перехід, *інше* щодо філософії, *інше* мислення, *іншу* мову, *інший* проєкт, *інше* поняття перекладу, *іншу* практику перекладу, *іншу* практику традиції [*ibid.*: 34, 35, 38] – поза цим списком Крепон *de facto* залишає тільки власне традицію²³, тим самим вказуючи на її своєрідну універсальність. Спираючись на деконструкційне тлумачення традиції як такої, що, власне, і постає джерелом і осердям амбівалентності, уможлижуючи подвоєння *на* і розрізнення *в* рамках будь-яких пар «X» та «інше X», можна ствердно говорити про її (традиції) квазі-трансцендентальний характер²⁴.

Що стосується стратегії конституювання іншості, яка полягає, власне, у застосуванні предикату «інше» до певного X, що деконструюється, можна звернути увагу на

²² Зворот «*autre chose que*» може перекладатися не лише як «дещо інше, ніж», а також як «щось іще, крім». Видається, що це уточнення дає важливий смисловий нюанс у стосунку до вищезгаданого афоризму про філософію як дискурс про «щось іще». Гіперболічність деридианського запитування, засвідчувана Крепоном, підносить рефлексію на вищий щабель: ідеться вже про «щось іще» порівняно із самою філософією. Але ця гіпербола, виводячи на межу філософії та не філософії, не передбачає розриву з філософським дискурсом, пропонуючи альтернативу у вигляді чергового «що» (за означенням логоцентричного або догматичного), але натомість радикалізує ступінь свободи запитування.

²³ Іншою є *практика* традиції – тобто, спосіб її функціонування, здійснення, оприявлення тощо, але не традиція як така.

²⁴ Про зв'язок ідеї квазі-трансцендентального з проблемою гіпер-універсалізму [див.: Ільїна 2020а].

її трансценденталістську природу. Адже така стратегія постає свого роду альтернативною догматичній (логоцентричній) *альтернативності*, яка відштовхується від певних «що», протиставляючи їх або утворюючи заперечний варіант за відсутності, так би мовити, позитивної складової альтернативи. Натомість трансцендентальній *зсув*, здійснюваний за допомогою трансцендентальної критики, феноменологічної редукції або деконструкції, замість альтернативи «А» і «не А» (з її вимогою взаємовиключності складових і, принаймні імпліцитно, ієрархічного підпорядкування одного елемента іншому), запроваджує зміну ракурсу, контексту, порядку тощо – внаслідок якого йдеться не про «не А», але радше про «*інше А*». Отже, із вихідним елементом зіставляється не протилежний, а інший²⁵. «*Інше*» в такому разі постає іншим ім'ям *трансцендентального*.

Таким чином, інше (трансцендентальне) постає стосовно об'єкта зсуву, критики або деконструкції як *надлишок*, а не альтернатива, функція якого полягає не лише в зміщенні – але й у своєрідному очищенні, *звільненні* «традиційного» елемента і традиції в цілому (хай би як по різному таке очищення тлумачили, скажімо, Гусерль і Дерида). Зсув значною мірою постає як інструмент такого очищення. У цьому контексті згадаємо про нерозривний зв'язок, що виникає в деконструкційному дискурсі між поняттями свободи та *іншого*.

6. Свобода для традиції

При цьому, як було показано вище, свобода в її деконструкційному розумінні в не менш суттєвий спосіб, ніж із іншістю, виявляється пов'язаною із *традицією*. Остання постає і передумовою, і об'єктом, і кінцевим пунктом трансцендентально-деконструкційного звільнення (очищення), а також навіть способом здійснення такої свободи – якщо за допомогою синонімування з поняттям перекладу ми розумітимемо традицію в рамках семантики «переходу». Як слушно підсумовує Крепон, «“деконструкція” не лише демонструє свій граничний радикалізм, вона також засвідчує безпрецедентну “турботу” ... про “традицію філософії”» [Crépon 2008: 35].

Спираючись на принцип, пов'язаний з другою «фазою» деконструкції – появою-вторгненням нового «поняття»²⁶ того, що не належить старому порядку (Дерида: «Позиції», цит. за [ibid.: 34]) – Крепон розглядає можливість «появи нових концептів, що чинять вторгнення» [ibid.: 36] як неодмінну складову деконструкційної роботи з традицією: складову, по суті, «іншої» практики традиції [ibid.: 34] (яка, серед іншого, вимагає органічного й нерозривного зв'язку між читанням і письмом [ibid.: 36]).

Зокрема, це «вторгнення» пов'язується Крепоном із «неможливою можливістю (можливо, обіцянку) іншої мови» [ibid.: 35]. Питання *іншої мови* в певному сенсі є найуніверсальнішим виявом і найрепрезентативнішим втіленням проблеми взаємонашарування традиції і свободи в деконструкційному дискурсі. Зрештою, серед інших перерахованих Крепоном «іншостей», іншість мови посідає особливе місце. Адже

²⁵ Таким чином формуються трансцендентальні «двійники» понять «природної настанови». Зокрема, у трансцендентальному дискурсі кантівського зразка палітра «трансцендентальних» елементів сягає від власне трансцендентальної філософії до трансцендентального досвіду (не зважаючи на певну парадоксальність такого словосполучення); кожному чи майже кожному з трансцендентальних понять (пізнання, споглядання, синтез, поняття тощо) у трансцендентальному дискурсі відповідає аналогічний концепт з індексом «емпіричне».

²⁶ Лапки належать самому Дериді.

проблема перекладу, на якій тримається апоретичне відношення між свободою і традицією, вочевидь ґрунтується на сфері мови: як у вузькому (буквальному), так і в широкому (метафоричному) розумінні цього поняття²⁷.

Як свідчить розгорнута думка Крепона, у драматургії стосунку між традицією і деконструкцією²⁸ чільне місце належить ідеї *différance*. *Différance*, як те, що ми маємо відкрити – оприявнити в текстах традиції, «імплікує ... абсолютно інший спосіб читання» [ibid.: 37]. Воно є «цим розкриттям ... і тим, що вступає до гри в кожному [новому] письмі філософії» [ibid.]. Ідеться, знову-таки, про подвійний жест, що дозволяє встановити, зафіксувати актуальний рух значення – або означування, – властивий текстам традиції. Він полягає у «формальній грі відмінностей (у читанні та в письмі)» [ibid.], і в той же час – у конституюванні тексту, «який сам повністю бере на себе гру власних відмінностей» [ibid.].

Хотілося б уточнити, що формальність, про яку тут ідеться, варто розглядати в річищі такої властивості або тренду деридианської думки, які в іншому місці було визначено мною як «гіпер-формалізм» [Ільїна 2020b: 500]. Останній забезпечує підступи до граничної універсальності, будучи спрямованим на критичне дослідження визначальних²⁹ характеристик концептів, які вже й так належать до «формального» порядку. Причому належать і як усі інші концепти – за означенням (на противагу їхнім реальним, фактичним оприявненням і прикладам застосовності), і як такі, що навіть серед інших концептів характеризуються максимальним рівнем узагальненості. Отже, формальне в даному контексті може розглядатись як синонім і *трансцендентального* (на противагу емпіричному), і *традиційного* (як універсально значущого)³⁰.

Підсумки

Таким чином, аналіз відношення між деконструкцією і традицією дозволяє переосмислити «традиційні» форми оприявнення концепту свободи за допомогою тематизації програмного для деконструкції питання перекладу³¹. Тож ідеться про інше,

²⁷ У різних контекстах, але з рівною значливістю проблему іншої мови артикульовано в таких працях Дериди, як «Вавилонські вежі» та «Монолінгвізм іншого».

²⁸ Як підказує попередній аналіз, цей стосунок передбачає також стосунок між традицією і свободою.

²⁹ З обережністю, яку диктує деконструкційна оптика, можна назвати їх сутнісними.

³⁰ Пріоритетність і «емансипація» формального виміру як чинник свободи артикулюється також у рамках деридианської критики «трансцендентального означуваного», до якої звертається Крепон: «Відкидати можливість трансцендентального означуваного насправді означає стверджувати, як про це нагадує Дериди в “Позиціях”, що “кожне означуване також є в позиції означального”, і що, відповідно, “відмінність між означуваним і означальним – знак – стає цілком проблематичною”» [Стєроп 2008: 38]. Хотілось би підкреслити: критика трансцендентального означуваного (у даному контексті слово «критика» набуває більшою мірою «ординарних», ніж трансцендентальних конотацій) не дорівнює критиці трансцендентального взагалі. Як було показано в [Ільїна 2020b: 45-46], навпаки, деконструкція ідеї «трансцендентального означуваного» позбавляє трансцендентальну настанову метафізичного «залишку» (яким виявляється певне субстанційне «що», котре постає у функції означуваного), тим самим очищуючи її.

³¹ Підпорядковуючись концепції не-можливості (остання не збігається з, так би мовити, емпірично зрозумілою неможливістю, а радше являє собою гіперболічний щабель запитування трансценденталістського типу [Ільїна 2020b: 36, 71]), що має універсальну значущість для деконструкційної філософії, тема перекладу розглядається Деридою в річищі проблеми неперекладності, що в парадоксальний спосіб тягне за собою обітницю й обов'язок до перманентної практики перекладу, який при цьому завжди буде в трансцендентальний спосіб призупинено в модусі «можливо». На жаль, межі даної розвідки не дозволяють зупинитися на цьому сюжеті окремо.

«нетрадиційне» мислення свободи, що при цьому виявляється максимально тісно пов'язаним із фактором традиції³².

Деконструкція як, на перший погляд, практика (*теоретична* практика) свободи від традиції, зрештою, постає як свобода *для* традиції (традиції, в парадоксальний спосіб зрозумілої як умова можливості й форма даності *іншого*) і в певному сенсі являє собою свободу як традицію (якщо остання тлумачиться в сенсі переходу, перекладу, межі тощо).

Особливого значення такі висновки набувають щодо філософського дискурсу, враховуючи що традиція філософії – це, можливо, передовсім традиція свободи (можливості свободи і свободи як можливості). Отже, тематизація відношення між свободою і традицією на ґрунті традиції філософського мислення набуває особливих вагомості та гостроти.

Синтезуючи в собі два на позір протилежні прагнення, – універсалістичну настанову і спрямованість на *інше* – філософський дискурс поєднує у собі радикальну значущість чинника традиції (що, зокрема, зумовлює високий статус історико-філософських досліджень у системі філософського мислення) із засадничістю ідеї або принципу свободи. І філософська концепція деконструкції надає як окремий теоретичний прецедент такого поєднання, так і широкий потенціал подальших концептуальних пошуків у напрямі дослідження й конституювання нових, перспективних для історико-філософського поступу форм відношення між свободою думки й мисленнєвою традицією, між «зовсім інакше» та «завжди вже».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Льїна, А. (2019). Дерида як об'єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності. *Sententiae*, 38(1), 6-26. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.006>
- Льїна, А. (2020а). Квазі-трансцендентальна універсальність у філософському дискурсі Жака Дерида. *Sententiae*, 39(1), 61-90. <https://doi.org/10.31649/sent39.01.061>
- Льїна, А. (2020б). *Трансценденталізм par excellence: деконструкційна перспектива*. Київ: Інтерсервіс.
- Crépon, M. (2008). Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie. In M. Crépon & F. Worms (Eds.), *Derrida, la tradition de la philosophie* (pp. 27-44). Paris: Galilée.
- de Ville, J. (2020). Freedom and Democracy: From Kant to Derrida. *Law, Culture and the Humanities*. <https://doi.org/10.1177/1743872120956557>
- Derrida, J. (1967). Force et signification. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 9-50). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972). *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1981a). *Dissemination*. (B. Johnson, Trans). London: Athlone Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226816340.001.0001>
- Derrida, J. (1981b). Economimesis. *Diacritics*, 11(2), 2-25. <https://doi.org/10.2307/464726>
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1992). *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. (P.-A. Brault, M. Naas, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. (1994a). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.

³² Яка, це вже зазначалося вище, не в останню чергу включає в себе традицію тематизації проблеми свободи: у цьому, зокрема, виявляється властива деконструкційному мисленню апоретичність, що значною мірою характеризує й особливість деконструкційного дискурсу про свободу.

- Derrida, J. (1994b). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galiléé.
- Derrida, J. (1996a). *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galiléé.
- Derrida, J. (1996b). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In Ch. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (pp. 79-90). London, & New York: Routledge.
- Derrida, J. (2001a). 'I have a Taste for the Secret'. (G. Donis, Trans.). In J. Derrida & M. Ferraris, *A Taste for the Secret* (pp. 1-92). Oxford: Blackwell.
- Derrida, J. (2001b). Response to Baldwin. In S. Glendinning (Ed.), *Arguing with Derrida* (pp. 102-109). Oxford: Blackwell.
- Derrida, J. (2005). The 'World' of the Enlightenment to Come. (P.-A. Brault, M. Naas, Trans.). In J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (pp. 118-160). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2007, December 27). *What Comes Before The Question?* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Z2bPTs8fspd>
- Derrida, J. et al. (1985). Roundtable on Translation. (P. Kamuf, Trans.). In J. Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* (pp. 91-162). New York: Schocken Books.
- Derrida, J., & Caputo, J. D. (2021). *Deconstruction in a Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*. New-York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823290284.001.0001>
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2001). *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard, & Galiléé.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gratton, P. (2006). Questioning Freedom in the Later Work of Derrida. *Philosophy Today*, 50(Suppl.), 133-138. <https://doi.org/10.5840/philtoday200650Supplement15>
- Henrich, D. (2003). Freedom as the "Keystone" to the Vault of Reason. In D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (pp. 46-54). Cambridge & London: Harvard University Press.
- Hobson, M. (2012). Apparitions of 'Freedom' (the Word). *Derrida Today*, 5(1), 39-54. <https://doi.org/10.3366/drt.2012.0027>
- Lévinas, E. (1976). Tout autrement. In E. Lévinas, *Noms propres* (pp. 65-72). Montpellier: Fata Morgana.
- Man, P. de. (1971). Criticism and Crisis. In P. de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (pp. 3-19). New-York: Oxford University Press.
- Matthews, D. (2013, April 16). The Democracy To Come: Notes on the Thought of Jacques Derrida. CLT <https://criticallegalthinking.com/2013/04/16/the-democracy-to-come-notes-on-the-thought-of-jacques-derrida/>
- Naas, M. (2003). *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503619920>
- Nancy, J.-L. (1993). *The Experience of Freedom*. (B. McDonald, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Norris, Ch. (1987). *Derrida*. London: Fontana.
- Robson, M. (2009). 'A literary animal': Rancière, Derrida, and the Literature of Democracy. *Parallax*, 15(3), 88-101. <https://doi.org/10.1080/13534640902982850>
- Rorty, R. (1991). Is Derrida a Transcendental Philosopher? In R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (pp. 119-128). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609039.008>
- Senatore, M. (2021). In the Night of Nonknowledge: Derrida on Freedom. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 66, 49-70. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1322>

Одержано 13.08.2021

REFERENCES

- Crépon, M. (2008). Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie. In M. Crépon & F. Worms (Eds.), *Derrida, la tradition de la philosophie* (pp. 27-44). Paris: Galilée.
- de Ville, J. (2020). Freedom and Democracy: From Kant to Derrida. *Law, Culture and the Humanities*. <https://doi.org/10.1177/1743872120956557>
- Derrida, J. (1967). Force et signification. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 9-50). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972). *La Dissémination*. Paris: Seil.
- Derrida, J. (1981a). *Dissemination*. (B. Johnson, Trans). London: Athlone Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226816340.001.0001>
- Derrida, J. (1981b). Economimesis. *Diacritics*, 11(2), 2-25. <https://doi.org/10.2307/464726>
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1992). *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. (P.-A. Brault, M. Naas, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. (1994a). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1994b). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1996a). *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1996b). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In Ch. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (pp. 79-90). London, & New York: Routledge.
- Derrida, J. (2001a). 'I have a Taste for the Secret'. (G. Donis, Trans.). In J. Derrida & M. Ferraris, *A Taste for the Secret* (pp. 1-92). Oxford: Blackwell.
- Derrida, J. (2001b). Response to Baldwin. In S. Glendinning (Ed.), *Arguing with Derrida* (pp. 102-109). Oxford: Blackwell.
- Derrida, J. (2005). The 'World' of the Enlightenment to Come. (P.-A. Brault, M. Naas, Trans.). In J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (pp. 118-160). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2007, December 27). *What Comes Before The Question?* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Z2bPTs8fsPk>
- Derrida, J. et al. (1985). Roundtable on Translation. (P. Kamuf, Trans.). In J. Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* (pp. 91-162). New York: Schocken Books.
- Derrida, J., & Caputo, J. D. (2021). *Deconstruction in a Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*. New-York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823290284.001.0001>
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2001). *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard, & Galilée.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gratton, P. (2006). Questioning Freedom in the Later Work of Derrida. *Philosophy Today*, 50(Suppl.), 133-138. <https://doi.org/10.5840/philtoday200650Supplement15>
- Henrich, D. (2003). Freedom as the "Keystone" to the Vault of Reason. In D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (pp. 46-54). Cambridge & London: Harvard University Press.
- Hobson, M. (2012). Apparitions of 'Freedom' (the Word). *Derrida Today*, 5(1), 39-54. <https://doi.org/10.3366/drt.2012.0027>
- Ilyina, A. (2019). Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem. *Sententiae*, 38(1), 6-26. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.006>
- Ilyina, A. (2020a). Quasi-Transcendental Universality in Philosophical Discourse of Jacques Derrida. *Sententiae*, 39(1), 61-90. <https://doi.org/10.31649/sent39.01.061>
- Ilyina, A. (2020b). Transcendentalism par excellence: a deconstructive perspective. Kyiv: Interservice.
- Lévinas, E. (1976). Tout autrement. In E. Lévinas, *Noms propres* (pp. 65-72). Montpellier: Fata Morgana.
- Man, P. de. (1971). Criticism and Crisis. In P. de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (pp. 3-19). New-York: Oxford University Press.

- Matthews, D. (2013, April 16). The Democracy To Come: Notes on the Thought of Jacques Derrida. CLT <https://criticallegalthinking.com/2013/04/16/the-democracy-to-come-notes-on-the-thought-of-jacques-derrida/>
- Naas, M. (2003). *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503619920>
- Nancy, J.-L. (1993). *The Experience of Freedom*. (B. McDonald, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Norris, Ch. (1987). *Derrida*. London: Fontana.
- Robson, M. (2009). 'A literary animal': Rancière, Derrida, and the Literature of Democracy. *Parallax*, 15(3), 88-101. <https://doi.org/10.1080/13534640902982850>
- Rorty, R. (1991). Is Derrida a Transcendental Philosopher? In R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (pp. 119-128). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609039.008>
- Senatore, M. (2021). In the Night of Nonknowledge: Derrida on Freedom. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 66, 49-70. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1322>

Received 13.06.2021

Anna Ilyina

Tradition and Freedom in the Deconstructive “Philosophy of Philosophy”

The article examines the peculiarities of the relationship between phenomena of freedom and tradition in the discourse of deconstruction. In this case, the tradition stands primarily as philosophical tradition, a critical questioning about which underlies Derridian thought. The latter in a great measure is a philosophical reflection on just the philosophical heritage (“philosophy of philosophy”). The author carries out her own analysis of the relationship between deconstruction and philosophical tradition in connection with the problem of freedom. In this respect, she uses the Derridian concept-metaphor of translation (passage), drawing on Mark Crepon’s historico-philosophical findings.

Considering the peculiarities of the thematization of concepts of freedom and tradition in deconstructive discourse, the author reveals a connection between the problems of (a) limits of philosophy (as one of the cornerstone issues of Derridian discourse) and (b) the specific correlation between the phenomena of freedom and tradition. It has been established that it is the ideas of *other* and translation (passage) that stand as links enabling such a connection.

For the history of philosophy of the second half of the 20th century, it is important to understand correctly the Derridian concept of tradition. The article proves that Derrida’s interpretation of this concept (1) is significantly determined by the factor of *other*, (2) is based on the paradoxical interaction of tradition and freedom, (3) causes and enables deconstructing of the opposition between freedom and violence. As a result, it is established that deconstruction, which is apparently guided by the goal of liberation *from* tradition, in essence turns out to be a freedom *for* tradition, if the latter is interpreted in the semantic context set by the concepts of translation (or transition), *other* and limit.

Анна Ільїна

Традиція і свобода в деконструкційній «філософії філософії»

У статті досліджено особливості відношення між феноменами свободи і традиції в дискурсі деконструкції. При цьому традиція постає насамперед як традиція філософська, критичне запитання щодо якої лежить в основі деридианської думки. Остання великою мірою являє собою філософську рефлексію щодо філософського ж спадку («філософія філософії»). Авторка здійснює аналіз відношення між деконструкцією і філософською традицією у зв'язку з проблемою свободи. При цьому вона застосовує деридианську концепто-метафору перекладу (переходу), спираючись на історико-філософські висновки Марка Крепона.

Розглянувши особливості тематизації концептів свободи і традиції в деконструкційному дискурсі, авторка виявила зв'язок між проблемами (а) меж філософії (що є одним з наріжних сюжетів деридианських текстів) і (б) специфічної кореляції між феноменами свободи і традиції. Встановлено, що сполучними ланками, які уможливають цей зв'язок, постають ідеї *іншого* і перекладу (переходу).

Для історії філософії другої половини ХХ ст. є важливим правильно розуміти деридианське поняття традиції. У статті доведено, що властиве Дериді тлумачення цього поняття (1) у суттєвий спосіб визначається чинником *іншого*, (2) ґрунтується на парадоксальній взаємодії традиційності і свободи, (3) зумовлює й уможливує деконструювання опозиції між свободою і насильством. У підсумку встановлено, що власне деконструкція, яка на позір керується метою звільнення *від* традиції, зрештою постає як свобода *для* традиції, якщо остання тлумачиться в смисловому контексті, заданому концептами перекладу (або переходу), *іншого* та межі.

Анна Ільїна, Doctor of Science in Philosophy, Research fellow, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS Ukraine.

Анна Ільїна, доктор філософських наук, науковий співробітник, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

e-mail: husserliana2016@ukr.net
