

Після філософії: кінець чи трансформація?

**Рорті , Ліотар , Фуко, Деррида, Девідсон , Дамміт , Патнем, Апель,
Габермас, Гадамер, Рикьор , Макінтайр, Блуменбера, Тейлор**

**КИЇВ
«Четверта хвиля» 2000**

*Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки
Міжнародного Фонду Відродження в рамках спільної
програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту
Відкритого Суспільства (Будапешт)*

Перекладачі:

С.О. Кошарний (4, 5, 11, 12, 13); В.М. Куплін (8, 9, 10); В.В. Лях (3);
О.М. Соболев (Заг. вступ, 1, 2, 6, 7, 14). Переклад здійснено під загальною
редакцією доктора філос. наук, професора В.В. Ляха

П34 Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К.
Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. — 432 с ІББ[^] 996-529-097-5

Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими
є відношення між істиною та значенням? Чи існують сьогодні достатньо
чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно
сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій,
або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою
є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після
Філософії». Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору, що
філософія сьогодні зазнає моменту перелому, а філософська думка не
може більш розвиватися так, як вона робила це раніше. Це загальне
переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому
сенсі всі згадані мислителі розмірковують «після Філософії».

ББК 87я43

ISBN 966-529-097-5

© USA , «MIT Press», 1986 © «Четверта
хвиля», 2000

Жак Деррида

ВСТУП

1967 року разом із публікацією трьох книжок: «Про граматологію», «Мовлення і феномени», «Письмо і відмінність» Деррида швидко вийшов на центр філософської сцени Франції. Ці твори разом взяті вводили проект деконструкції західної метафізики або *легоцентризму з його характерними ієрархізованими протиставленнями: «Логос/міф», «логіка/риторика», «умоосяжне/чуттєве», «мовлення/письмо», «буквальне/фігуральне», «природа/культура», «споглядання/значущість». Вимога Деррида полягає у тому, що ці концептуальні упорядкування не містяться у природі речей, а відображають стратегії виключення і пригнічення, котрі філософські системи були здатні утвердити лише ціною внутрішніх суперечностей і прихованих парадоксів. Завдання «деконструкції» полягає не так у тому, щоб висвітлити і знищити ці парадокси, як у тому, щоб обернути ці ієрархії і завдяки цьому поставити під сумнів поняття Буття як присутності, яке започатковує їх, — такі, наприклад, поняття, як присутність речі для зору як «ейдосу», присутність як субстанція/сутність/існування («*ousia*»), тем-поральна присутність як пункт («*stigma*») тепер або як момент («*nun*»), самоприсутність «*cogito*», свідомості, суб'єктивності, співприсутність іншого та «Я», інтерсуб'єктивності як інтенціонального феномена «*ego*» і т.п.».

Цей спосіб прочитання та витлумачення філософських текстів не пропускає вигідної зовнішньої позиції спостереження; він, швидше, є формою внутрішньої критики власних понять філософа та його вимог (навіть якщо це часто досягається лише на «марігнальних полях філософії», тобто з посиланням на більш темні тексти або на примітки). Використовуючи метафору, запозичену Деррида у Леві-Строса, деконструктор є «*bricoleur*», майстром на всі руки, який береться за будь-яку працю і критично використовує інструменти, матеріали та стратегії інших, але не намагається спорудити його чи її власну будову.

Деконструктивне прочитання шукає у тексті «напругу між жестом і твердженням» — тобто шукає способи, у які текст імпліцитно вирізає свої власні сформульовані погляди, — і показує, яким чином ця напруга містить основоположні прозирання у підручний матеріал. Те, що виключається явним змістом тексту як неістотне, те, що ним виокремлюється як просто понаддодаткове до центрального, усе це обертатиметься як істотне, зрештою, як центральне. Це є «логікою доповнювальності»: маргінальне і неістотне (риторичне, письмове, чуттєве, відсутнє) виявляє щось основоположне для природи центрального й істотного (розуму, мовлення, умоосязного, присутнього) і відтак розташовує його у відмітному освітленні (*Culler* p. 102 і далі). Згідно з Деррида, цього типу парадоксу неможливо цілком уникнути, бо ми ніколи не є повними господарями мови, яку використовуємо; п наслідки завжди виходять за межі того, що ми контролюємо. Цю де конструкцію не слід розуміти як різновид діалектичного процесу очищення, котрий, зрештою, результується у чистому розумі; не слід її осягати і як герменевтичну стратегію, яка у кінцевому рахунку приводитиме нас до «істинного значення» філософського тексту або до «істини того предмета», який він обговорює. Її наміром є не так об'єднання, як розсіювання, розмноження прочитань, уможливлених завдяки невизначеності або нерішучості значень. Вона не націлена на продукування об'єднаної теорії, а лише на активне і неодноразове вирізання панування успадкованих метафізичних понять у нашому дискурсі. Подібно до негативної діалектики Адорно і генеалогії Фуко, вона може допомогти нам у постановці питання про статус нашого власного дискурсу і в розширенні нашого усвідомлення альтернатив, але вона ніколи не зможе цілком вивести нас за межі або поставити обіч метафізики присутності. Тоді доведення філософії до кінця може означати лише продовжений читання філософських текстів у цілком певний спосіб, неодноразове де конструювали філософських спроб досягнути повної присутності або самодостатньої збагнсиності, а тим самим і знищення досягнутого Знову і знову, але ніколи не раз і назавжди, впливу у нашому дискурсові основоположних категорій західного інтелектуального життя. Ці загальні спостереження за де конструкцією можуть бути перегнорені на більш особливі стосовно критики Деррида головного варіанту логоцентризму «фоноцентризму» або пріоритету, наданого мовленню над

письмом. Західна традиція типово знецінила письмо — троюрідний «знак знака» — на користь живого мовлення, яке перебуває у більш безпосередньому стосунку до буття, на користь сказаного слова, у якому думка, здається, мала робитися безпосередньо і прозоро присутньою. Так, Платон називав письмо байстрам, тоді як мовлення він розглядав як законну дитину «логосу»; Руссо розглядав письмо як небезпечний, якщо необхідний додаток до мовлення; а Соссюр систематично виключав письмо з загального дослідження лінгвістики, позаяк воно узурпувало «природний зв'язок» між фонічним позначальним і означуваним (поняттям або смислом). Запозичуючи власну тезу Соссюра про суто відносну тотожність знака, Деррида доводить, що пов'язані письмом характеристики (додаток) у якості протилежності мовленню (сутнісне) є сутнісними ознаками мовлення як такого. Значення не є справою безпосередньої присутності або самонаявності (порівняймо поняття Гуссерля про очевидність, споглядальне здійснення інтенцій значення); основоположною завжди є розрізнявальна структура мови, яка виходить за межі будь-чого присутнього, система протилежностей і відмінностей, які самі не є присутніми (порівняй з Соссюром). Висловлені знаки не менш, ніж написані, є сутнісно відносними єдностями. Більше від того, «загрози» письмової форми, котрі походять від вілок-ремлюваності тексту від його контексту — від його автора та аудиторії, від його об'єкта та випадку — є присутніми у висловленій мові як такій, позаяк вона є невід'ємно повторюваною, придатною для цитування, такою, що може бути вимовлена за відсутності специфічного контексту. Так, наголос Деррида на письмі не означає обернення звичайної ієрархії мовлення/письмо, а має на увазі цілком вирізати її: письмо, про яке він веде мову, є «архіписьмо», яке лежить в основі як мовлення, так і письма у вузькому сенсі.

Деррида позначає свою радикалізацію Соссюра завдяки введенню неологізму «*differance*». Подібно до архіписьма, «*differance*» відсилає до гри відмінностей, яка враховує означальну здатність мови. Крім того «*differance*» є водночас активним і пасивним, причиною і наслідком; він не є ані продуктом конституюючого суб'єкта, ані посиленням до «трансцендентально означеного*», котре якимось зробилося цілком присутнім всередині нього. За межами тексту існують лише ще більші тексти та сліди текстів: зовнішнє посилення може бути

лише справою інтертекстуальності. Стаття «Ціпі людини» досліджує можливість своєрідної філософії без центру, без трансцендентального або конституюючого суб'єкта, а також без «*telos*» або цілей, у світлі яких наші проекти та практики здобувають свою значущість. Провідним питанням цієї статті є питання про те, чому гуманістичне прочитання Гегеля, Гуссерля і Гайдеггера було панівним на інтелектуальній сцені повоєнної Франції, незважаючи на той факт, що кожний із цих авторів розумів свій власний проект як протиположний "антропологізму" і «метафізичному гуманізму». Застосовуючи свій метод де-конструкції, Деррида наводить на думку, що ці «неправильні прочитання» є повчальними для утвердження попередніх проектів. «Ми» гегелівської «Феноменології духу», редукція до самонаявного значення у Гуссерля і навіть підхід Гайдеггера до значення Буття через аналіз «*Dasein*» вказують на повсюдно поширене утримування логоцентризму у західному мисленні. Вони показують, що ми (а Деррида питає, «хто ми»?) усе ще не відмовилися від пошуків граничного позначуваного, що ми усе ще не зрозуміли вимоги ніцшеанського Заратустри до того, хто радісно танцював би за межами оселі Буття. Зокрема, Гайдеггер є привілейованим пунктом відрахунок (у обох смислах) для Деррида; чи досягає він мсти у переверненні Гайдеггєрської деструкції метафізики і критики гуманізму (або ж навіть у вважанні їх правильними) — це є часто Обговорюваним дискусійним питанням (*Silverman* та *Ihde*, частина 6). Однак ясно, що він не бачить жодної потреби у будь-якому трансцендентально означуваному, яке приходить до присутності у мові і обґрунтовує її. що він протистоїть ідеї усе ще прихованої «істини Буття» і будь-якому хліастичному сподіванню, яке могло б було бути пов'язаним з нею, і що він відкидає всю метафоричність «близькості Буття» (*Ноу*, 1982).

Жак Дерріда

ЦІЛІ ЛЮДИНИ

"Тепер, кажу я, людина і взагалі кожна раціональна істота існує як мета у самій собі, а не просто як засіб, довільно використовуваний цією або тією волею. У всіх своїх діях, чи то вони направлені на саму себе, чи ж на інших раціональних істот, вона має розглядатися водночас як мета ...»

***Kant. «Foundations of the Metaphysics of
Morals»***

«Онтологія... просто дала нам змогу визначати граничні цілі людської реальності, її фундаментальні можливості, а також цінності, які вона переслідує

Jean Sartre. «Being and Nothingness»

«Як легко показує наше осмислення, людина є нещодавнім, вона, мабуть, наближається до свого кінця»

Michel Foucault. «The Order of Things»

Кожний філософський колоквиум неодмінно має політичне значення. Ця праця спочатку була подана як стаття для колоквиуму на тему «Філософія і антропологія», що відбулася в Нью-Йорку у жовтні 1968 року. І не лише завдяки тому, що завжди пов'язувало сутність філософського з сутністю політичного [феноменів]. І усе ж сутнісно і загалом ця політична значущість накладає додаткові навантаження на апріорний зв'язок між філософією і політикою, якимсь чином

обтяжує його, а також визначає, коли саме філософський колоквіум проголошується міжнародним колоквіумом. Саме таким і є розглядуваний тут випадок.

Можливість міжнародного філософського колоквіуму можна досліджувати безкінечно, вздовж багатьох стежинок і на різноманітних рівнях загальності. У своєму найбільшому обширі, до якого я повернуся у якийсь момент, така можливість імпліцитно передбачає, що на противагу сутності філософії — принаймні такій сутності, якою вона завжди репрезентувала себе — утворилися філософські національності. На даний момент, у даному історичному, політичному та економічному контексті ці національні групи винесли судження про можливість і необхідність організовувати міжнародні зустрічі для презентації самих себе або для того, щоб бути репрезентованими у таких зустрічах завдяки їхній національній ідентичності (принаймні такій, як вона припускалася організаторами колоквіуму), а також визначити у таких зустрічах властиві їм відмінності або ж встановити відношення між їхніми відповідними відмінностями. Таке встановлення взаємин може практикуватися, якщо взагалі може, лише тією мірою, якою припускаються національні філософські ідентичності, чи то вони належним чином визначають доктринальний зміст, порядок певного філософського «стилю» або ж цілком просто порядок мови, тобто єдність академічної інституції разом з усім тим, що імпліцитно передбачається мовою та інституцією. Але встановлення взаємин між відмінностями також обіцяє співучасть спільного елемента: колоквіум може мати місце лише в обстановці або, швидше, в репрезентації того, що усі його учасники повинні утворювати певний прозорий ефір, який тут має бути не чим іншим, як тим, що називається універсальністю філософського дискурсу. Разом з цими словами я маю на увазі не так факт, як проект, який за самою своєю сутністю пов'язаний (і ми повинні сказати, за самою сутністю як такою, завдяки думці про буття і про істину) з певною групою мов та «культур». Бо щось має трапитися або уже повинно було трапитися для прозорості чистоти цього елемента.

Як ще ми мусимо розуміти те, що міжнародні колоквіуми — які спрямовані на залагодження, на подолання, на стирання або ж просто на співвіднесення

національних філософських відмінностей одна з одною — видаються можливими і необхідними? Понад те і навпаки, яким чином ми повинні розуміти те, що щось подібне до міжнародної філософської зустрічі є надзвичайно нещодавня і неочікувана річ, яку було неможливо собі уявити ще століття тому, стала часто повторюваним феноменом — я навіть сказав би, феноменом збиваючої з пантелику легкості — у певних суспільствах, але ⁶ Феноменом не менш дивовижної рідкості у більшій частині світу, і одного боку, у міру того, як береться до уваги мислення — яке, можливо відкидається завдяки її поспішності та балакучості — те, що є тривожним, стосується здебільшого нервового збудження колоквіумів і збільшення організованих та імпровізованих обмінів думками. З другого ж боку, лишається не менш показовим випадком те, що суспільства, мови, культури, а також політичні та національні організації, з якими неможливий жодний обмін думками у формі міжнародного філософського колоквіуму, є значними за числом та обсягом. Ми не повинні поспішати з витлумаченням цієї неможливості. По суті вона не повинна мати справу з заборонаю, яка відверто походить з політико-ідеологічної юрисдикції. Бо, коли існує ця заборона, існує і будь-який шанс, що це питання уже стало значущим у межах східної сфери метафізики або філософії, то воно уже було сформульоване у політичних поняттях, виведених з метафізичного резерву, і що *можливість* такого колоквіуму відтепер стала явною. Без цього жодна відкрита заборона не могла б бути артикульованою. Також, ведучи мову про неколоквіум, я не натякаю на певний ідеологічно-політичний бар'єр, який був би ділянкою з кордонами чи завісками, і уже поставав би філософською цариною. Я насамперед думав про усі ті філософські місця — культурні, лінгвістичні, політичні та ін. — де було б не більш значущим спонукати до нього, ніж забороняти його проведення. Якщо я дозволив собі нагадати про цей очевидний факт, так це тому, що колоквіум, котрий обрав своєю темою «anthropos», дискурс про людину, філософську антропологію, повинен відчувати накидання на її кордони вантажу постійної важливості цієї відмінності, котра є відмінністю цілком іншого порядку, ніж порядок внутрішніх чи внутрішньофілософських відмінностей опінії, якою тут можна було б вільно обмінюватися. За межами цих кордонів те, що мені хотілося б назвати філософським *міражем*, полягало б у такому самому сприйнятті філософії —

більш чи менш конституюваної і зрілої філософії, — як у сприйнятті десерту. Бо цей інший простір не є ані філософським, ані десертотподібним. тобто є безплідним. Якщо я нагадав цей очевидний факт, так не також з іншої причини: тривожне і жваве помноження числа колоквиумів на Заході, безперечно, є наслідком тієї відмінності, про яку я щойно сказав «накидання» з мовчазним, зростаючим і загрозливим тиском на огорожу західної співбесіди (*collocution*). Остання, безперечно, робить зусилля інтеріоризувати цю відмінність, підпорядкувати її собі, якщо ми можемо висловити це таким чином, завдяки афектуванню себе нею. Інтерес до універсальності людини, безперечно, є знаком нього зусилля.

Тепер мені хотілося б точно визначити усе ще як преамбулу, але в іншому напрямі, те, що, як видається, буде одним із загальних підтекстів нашого колоквиуму, Поки що утримуючись від будь-якої поспішної оцінки нього факту, а просто взагалі піддаючи його обмірковуванню, я хотів би показати тут те, що пов'язує можливість міжнародного філософського колоквиуму з формою демократії. Я справді кажу саме з *формою*, притому з формою *демократії*.

Тут *демократія* має бути *формою* політичної організації суспільства. Це означає, принаймні, що:

1. Національна філософська ідентичність пристосовує неідентичність. не виключає відносної несхожості і в кінцевому підсумку входить у мову цієї несхожості як меншина. Вона входить, не кажучи про те, що філософи тут не становлять більшої ідентичності з кожним іншим у їхньому мисленні (чому ще вони мали б бути окремими?), ніж вони є підмандатними завдяки певному одностайному філософському дискурсові. Що ж стосується того факту, що цілковитість цього розмаїття могла б бути вичерпно репрезентована — це може тільки лишатися проблематичним і почасти залежним від запропонованих тут дискурсів.

2. Подані тут філософи не більше, ніж вони, стають тотожними один одному, не поділяють офіційної політики їхніх країн. Я хотів би, щоб мені було дозволено вести тут мову від свого власного імені. Крім цього, мені хотілося б робити це лише тією мірою, якою проблема, що стоїть переді мною, відсилає у своїй істині до сутнісної всезагальності; і вона постає у тій формі цієї всезагаль-

ності, у якій я хочу сформулювати її. Коли я був запрошений на цю зустріч, моя нерішучість і вагання змогли закінчитися лише тоді, коли я впевнився, що міг би засвідчити тут і тепер мою згоду і певний момент моєї солідарності з тими у цій країні, хто проводив боротьбу проти того, що було тоді офіційною політикою їхньої країни у певних частинах світу, особливо у В'єтнамі. Очевидно, що такий жест -- і факт того, що я уповноважений зробити його -означає, що ті, хто вітає мій дискурс, не стають тотожними з політикою їхньої країни ще більше, ніж я, і не відчують виправдання у прийнятті такої політики принаймні тією мірою), якою вони беруть участь у цьому колоквіумі.

А крім того, було б наївністю або навмисною сліпотою дозволяти собі бути впевненим завдяки цьому образу або виявові такої свободи. Було ю ілюзорним вірити, що була відновлена політична чистота, а співучасть у злі була усунена, коли протистояння їм може бути вираженим у самій країні не тільки через голоси її власних громадян, а й також через голоси іноземних громадян, і відтепер відмінності, тобто опозиційні сили можуть вільно і дискурсивно налагоджувати стосунки одне з одним. Така декларація про протистояння певній офіційній політиці уповноважена, і уповноважена певними авторитетами, також має значущість саме до такої міри, що ця декларація не порушує даного порядку, вона не є *надокучливою*. Цей останній вираз «надокучлива» може братися у всіх його значеннях. Це є тим, що я хотів нагадати для того, щоб розпочати веденням мови про *форму демократії* як зовнішнє політичне середовище кожного міжнародного філософського колоквіуму. А це є також поясненням, чому я запропонував поставити наголос на *формі* не менший, ніж на самій демократії. Таким є у найзагальнішому і найсхематичнішому принципі питання, котре стояло переді мною протягом періоду приготувань до цієї зустрічі від запрошення і наступного обмірковування пропозиції аж до її прийняття, а потім до написання цього тексту, котрий я датую цілком точно з квітня місяця 1968 року: про це слід було б нагадати, бо цей час був тижнями початку розмов про мир у В'єтнамі і злочинського вбивства Мартіна Лютера Юнга. Дещо згодом, коли я уже видрукував цей текст, університети Парижа були захоплені силами порядку — і спочатку на вимогу ректора, — а потім знову захоплені студентами у добре знайомому вам перевороті. Цей історичний і політичний горизонт вимагав би

тривалого аналізу. Я просто вважав за необхідне відзначити, датувати і повідомити вам історичні обставини, у яких я готував це повідомлення. Ці обставини, як мені здається, повноправно належать до ділянки і проблематики нашого колоквиуму.

Гуманізм або метафізика

Таким чином, цілком природно буде зроблено перехід між преамбулою і темою цього повідомлення не так, як я обрав її, а як вона була нав'язана мені.

Де перебуває Франція стосовно того, що стосується людини?

Це питання «про людину» ставилося у Франції у дуже сучасній манері вздовж вищою мірою значущих ліній і в оригінальній історикофілософській структурі. Тоді те, що я називатиму «Францією» на основі декількох показників і на час цього викладу, буде неемпіричним місцерозташуванням руху, структурою і артикуляцією питання «про людину». Йдучи вслід за цим, було б можливим і, безперечно, необхідним — але лише опісля — точно співвіднести не місце розташування з кожним іншим прикладом, який визначне щось, подібне до «Франції».

Де тоді Перебуває Франція стосовно того, що стосується людини?

Після війни під назвою християнського або атеїстичного екзистенціалізму і у зв'язку з фундаментально християнським персоналізмом мислення, яке було панівним у Франції, презентувало себе як гуманістичне за своєю суттю. Навіть якщо немає бажання резюмувати мислення Сартра під лозунгом «екзистенціалізм є гуманізм», слід усе ж визнати, що у «Бутті і ніщо», «Нарисі теорії емоцій» та ін. працях головне поняття, зрештою, тема аналізу, нередукований горизонт і джерело є тим, що згодом було назване «людино-реальністю». Як добре відомо, останнє поняття (. перекладом гайдеперівського терміна «*Dasein*»). Жахливий у багатьох відношеннях переклад, а тому набагато значущіший. Те, що цей переклад запропонований Корбіном, був свого часу прийнятий, і те, що завдяки авторитетові Сартра він панував, дає нам багато чого для того, щоб думати про читання чи нечитання Гайдеггера протягом цього періоду, а також про те, що ставилося на кін у його читанні чи не читанні у цей спосіб.

Цілком певно, що поняття «людино-реальність» перекладало спроектоване

мисленням значення людини, гуманність людини на новій основі, якщо вам завгодно. Якщо нейтральне і невизначене поняття «людино-реальності» замінило поняття людини з усім його метафізичним спадком і якнайміцнішим мотивом або спокусою, вписаною у нього, гак це також для того, щоб підвісити усі передумови, які були уже конституційовані у понятті про єдність людини. Так, воно було також реакцією проти певного інтелектуалістського або спіритуалістичного гуманізму, який посідав тоді панівне становище у філософії (Брюїшвіг, Ален, Бергсон та ін.). І ця нейтралізація кожної метафізичної або спекулятивної тези як такої, що стосується єдності антропоса, могла б бути розглянута у певних відношеннях як правочинна спадщина трансцендентальної феноменології Гуссерля і фундаментальної онтології в «*Sein und Zeit*» (лише почасти znana праця Гайдеггера у цей час разом з такими працями, як «Що таке метафізика?» та «Кант і проблема метафізики в»). І дотепер, не зважаючи на цю нібито нейтралізацію метафізичних передумов⁴, має бути визнаним, що єдність людини ніколи не була дослідженою у собі і для себе. Не лише екзистенціалізм є гуманізмом, а й ґрунт і горизонт того, що Сартр тоді назвав своєю «феноменологічною онтологією» (підзаголовок «Буття і ніщо»), залишається єдністю людино-реальності. Тією мірою, якою феноменологічна онтологія описує структури людино-реальності, вона є філософською антропологією. Хоч би які помітні розриви не залишала ця Гегелівсько-Гуссерлівсько-Гайдеггерівська антропологія стосовно класичних антропологій, існує непорушна метафізична близькість з тим, то пов'язує *ми* філософа з «нами людьми», з *ми* в горизонті гуманності. Хоча тема історії є цілком сучасною у дискурсі даного періоду, існує незначна практика історії понять. Наприклад, історія поняття людина ніколи не досліджувалася. Все відбувається так, немовби знак «людина» не мав жодного походження, жодної історичної, культурної чи лінгвістичної межі. Наприкінці «Буття і ніщо», коли Сартр програмним чином ставить питання про єдність Буття (яке у цьому контексті означає тотальність сущого), і коли він надає цьому питанню рубрику «метафізичного» для того, щоб відрізнити його від феноменологічної онтології, яка описувала сутнісну специфічність регіонів, жодного слова не кажеться про те, що ця метафізична єдність Буття як тотальність у-собі і для-себе є саме єдністю людино-реальності у її проекті.

Буття у-собі і Буття для-себе були *Буттям*; а ця тотальність суших, у якій вони здійснилися, сама була пов'язана з собою, співвідносилася з собою і з'являлася для себе з допомогою сутнісного проекту людино-реальності⁵. Те, що було названо у цей спосіб нібито нейтральним і невизначеним чином, було не чим іншим, як метафізичною єдністю людини і Бога, відношенням людини до Бога, проектом становлення Богом як проектом конституювання людської реальності. Атеїзм нічого не змінив у цій фундаментальній структурі. Приклад Сартрового проекту чудово верифікує пропозицію Гайдеггера, згідно з якою «кожний гуманізм лишається метафізичним», метафізика була іншою назвою для онтоотеології.

Визначені так. гуманізм і антропологізм протягом цього періоду мали спільний ґрунт християнського чи атеїстичного екзистенціалізму (правого і лівого), марксизму у класичному стилі. А якщо брати гасла з фунту політичних ідеологій, антропологізм лишається непоміченою і, безперечно, спільною основою марксистського і соціально-демократичного чи християнсько-демократичного дискурсу. Ця глибока згода була уповноважена у своєму філософському вираженні антропологічними читаннями Гегеля (інтерес до «Феноменології духу», як вона була прочитана Кожевим), Маркса (привілей, наданий «Рукописам 1844 р.»), Гуссерля (чия дескриптивна і регіональна праця підкреслювалася, але трансцендентальні питання якого ігнорувалися) і Гайдеггера, чиї проекти філософської антропології або екзистенціальної аналітики були відомі чи пам'яталися («Буття і час»). Звичайно, тут я вибрав панівні риси. Ніхто не зможе сказати абсолютно точно, що цей період розпочався після війни, і навіть ще менш категорично можна стверджувати, що сьогодні він уже завершився. І усе ж я переконаний, що емпіризм цього поперечного розтину є тут виправданим лише тією мірою, якою він дозволяє прочитання *панівного* мотиву, і якою він бере свій авторитет з показників, котрі є непереконливими для кожного, хто щойно підступається до такого періоду. До того ж цей поперечний розтин є умовним і ми в один момент наново впишемо порядок чергування його частин у час і простір більшої цілісності. Для того, щоб відзначити жирним шрифтом ті риси, які протиставляють цей період наступному періодові, періодові, у якому ми перебуваємо, і який, мабуть, також здійснює мутацію, ми повинні пригадати, що протягом десятиріччя, яке сплило

після війни, ми ще не бачили царювання всемогутнього мотиву того, про що ми ведемо мову сьогодні дедалі більше і більше і навіть винятково, «так званих гуманітарних наук», вираз сам позначає певну дистанцію, але усе ще поважну дистанцію. Навпаки, поточне запитування про гуманізм є сучасником панування і зачаровуючого поширення «гуманітарних наук» всередині філософської ділянки.

Зміна (RELEVE*) гуманізму

Антропологічне прочитання Гегеля, Гуссерля і Гайдеггера було помилкою в одному цілковитому відношенні, можливо, найсерйознішою помилкою. І саме це прочитання надало найкращі концептуальні ресурси повоєнній французькій думці.

Перш за все «Феноменологія духу», яка читалася у Франції лише протягом короткого часу, взагалі не має справи з чимось таким, що можна було б назвати просто людиною. Як наука про досвід свідомості, наука про структури феноменальності самого духу, співвіднесеного з самим собою, вона точно відрізняється ВІД антропології. В «Енциклопедії» розділ, названий "Феноменологія духу», йде після «Антропології» і цілком експліцитно перевершує його межі. Те, що становить істину «Феноменології духу», тим більше утворює істину системи «Логіки».

Подібним чином, по-друге, критика антропологізму була одним із вступних мотивів трансцендентальної феноменології Гуссерля. Це є експліцитна критика і вона називає антропологізм його власним іменем від «Пролегоменів до чистої логіки» і далі⁶. Згодом ця критика обере як свою мішень не лише емпіричний антропологізм⁷. Трансцендентальні структури, описані після феноменологічної редукції, не є тими самими, що й внутрішньомірське буття, назване «людиною». Не є вони сутнісно пов'язаними і з людським суспільством, культурою, мовою або ж навіть з людською «душею» чи «психікою». Точно так само, як, згідно з Гуссерлем, можна уявити свідомість без душі (див.: *«Seelenlos»*), аналогічним чином і тим

більше — можна уявити свідомість без людини.

Тому дивовижне і вищою мірою знаменне те, що у момент, коли авторитет думки Гуссерля утверджувався, а потім і встановився у повоєнній Франції, навіть став своєрідною філософською модою, критика антропологізму лишилася цілковито непоміченою або ж так чи інакше залишилася без наслідків. Один із найпарадоксальніших шляхів цього вмотивованого неправильного витлумачення пролягає через редуктивне прочитання Гайдеггера. Позаяк аналітика «*Dasein*» інтерпретувалася у суворо антропологічних термінах, час від часу переступаються кордони або Гуссерль критикується на основі Гайдеггера, безладно плутаючи усі аспекти феноменології, яка не слугує антропологічним описам. Цей шлях є цілком парадоксальним, позаяк він іде вслід за мандрівним читанням Гайдеггера, яке було б також його читанням очима Гуссерля. В результаті Гуссерль поспішно витлумачив «Буття і час» як антропологічне відхилення від трансцендентальної феноменології.

По-третє, безпосередньо вслід за війною і після появи «Буття і ніщо» Гайдеггер у своєму «Листі про гуманізм» відгукнувся — для усіх тих, хто ще не знав і хто навіть не брав до уваги найперші параграфи «Буття і часу» — що антропологія і гуманізм не були довідками його думки і горизонтом його питань. «Деструкція» метафізики або класичної онтології була навіть спрямована проти гуманізму¹". Після припливу гуманізму і антропологізму, який наклав французьку філософію, можна було б подумати, що вплив антигуманізму і антиантропологізму, котрий настав і в якому ми нині перебуваємо, по-новому дослідив би спадщину систем думки, які стали спотвореними, або у яких постать людини занадто довго була помітною. Нічого подібного не трапилося і саме значення такого феномена мені тепер і хотілося б дослідити. Критика гуманізму і антропологізму, яка є одним з панівних і керівних мотивів сучасної французької думки, вельми далека від розшукування його джерел чи виправдань у Гегелівській, Гуссерлівській чи Гайдеггерівській критиках того самого гуманізму або того самого антропологізму, навпаки, здається, завдяки жестові, інколи більш імпліцитному, ніж систематично чітко сформульованому, *поєднати (amalgamate)* Гегеля, Гуссерля і — дещо більш дифузним і двозначним способом — Гайдеггера зі старожитним метафізичним гуманізмом. Я навмисно вживаю слово «*amalgam*», котре у цьому

використанні об'єднує посилання на алхімію, яка перебуває тут на першому місці, з стратегічним або тактичним посиланням на царину політичної ідеології.

До спроби витлумачити цей феномен парадоксальної поведінки ми повинні зробити декілька попереджень. Насамперед ця амальгама не включає ні того, що у Франції був зроблений певний поступ у читанні Гегеля, Гуссерля чи Гайдеггера, ні того, що цей поступ призвів до запиту до гуманістичної наполегливості. Але цей поступ і запит не заволоділи центральною сценою і це має бути важливим. Навпаки і пропорційно, серед тих, хто займався практикою поєднання, схеми антропологічного неправильного витлумачення з часів Сартра усе ще працюють і випадково саме ці самі схеми скеровували відкидання Гегеля, Гуссерля і Гайдеггера у затінок гуманістичної метафізики. *Фактично* дуже часто ті, хто денонсує гуманізм, водночас із метафізикою, лишилися на стадії цього «першого читання» Гегеля, Гуссерля, Гайдеггера і можна було б вказати місцезрештування більше, ніж однієї прикметної ознаки цього у численних нещодавніх текстах. Що змушує нас думати, що у певних відношеннях, принаймні до цієї міри, ми усе ще перебуваємо на тому самому березі.

Але суть справи не в тому, що стосується питання, яке я хотів би поставити, що такий-то і такий-то автор читав такий-то і такий-то текст не уважно чи ж просто взагалі не читав, або що він лишається стосовно систем мислення, у яких він переконаний, впевненим, що перевершив чи спростував їх у стані великого щирості. ! це тому, що ми не будемо тут пов'язувати себе з жодним авторським ім'ям або з назвою будь-якої даної праці. Те, що повинно утримувати наш інтерес за межами виправдань того, що, як само собою і зрозуміле, найчастіше є недостатнім, є своєрідним глибоким виправданням, необхідність якого є прихованою, що робить Гегелівську, Гуссерлівську і Гайдеггерівську критики або визначення меж метафізичного гуманізму явно належною до самої сфери того, що вони критикують або розмежовують. Одним словом, було це експліковано чи ні, було це артикульовано чи ні (а понад один показчик веде нас до переконання, що ні) що уповноважує нас сьогодні розглядати сутнісно антропно або антропоцентрично все у метафізиці або на кордонах метафізики, що переконало себе бути критикою або делімітацією антропологізму? Що становить зміну («*RELEVÉ*») людини у мисленні Гегеля, Гуссерля, Гайдеггера?

Близький кінець людини

Давайте розглянемо насамперед всередині порядку Гегелівського дискурсу, який усе ще утримує разом мову нашої ери завдяки багатьом ниткам, відношення між антропологією. З одного боку, і феноменологією та логікою, з другого. Позаяк ми точно уникнули плутанини суто антропологічного прочитання "Феноменології духу», треба визнати, що, згідно з Гегелем. відношення між антропологією і феноменологією є не просто зовнішніми. Гегелівські поняття істини, негативності та «*Aufhebung*» (зняття — прим, перекл. С. К.) з усіма їхніми результатами запобігають тому, щоб це не було так. У третій частині «Енциклопедії», котра веде мову про «Філософію духу», перший параграф («Філософія духу») вписує «Феноменологією духу» між «Антропологією» І «Психологією». «Феноменологія духу» йде за Антропологією І передує Психології. Антропологія веде мову про дух — який є «істиною природи» — як душу або як природний дух («*Seele*» або «*Naturgeliste*»). Розвиток душі так. як він відтворюється антропологією, проходить через природну душу («*natürliche Seele*»), через чуттєву душу («*fühlende Seele*») і через реальну або дійсну душу («*wirkliche Seele*»). Цей розвиток здійснює і завершує себе, а потім відкривається до свідомості. Останній параграф Антропології визначає загальну форму свідомості, ту саму форму, від якої розпочинатиметься «Феноменологія духу» у першому розділі про «Чуттєву вірогідність». Тому свідоме, тобто феноменологічне, є істиною душі, котра є саме істиною того, що є предметом Антропології. Свідомість є істиною людини, феноменологія є істиною антропології. «Істину» тут слід розуміти у точно гегелівському смислі. У ньому гегелівському смислі метафізична сутність істини, істина істини є досягнутою. Істина є тут присутністю або презентацією сутності як «*Gewesenheit*» з «*Wesen*» як «те, що має бути» (*as having-been*). Свідомість є істиною людини тією мірою, якою людина виявляється для самої себе у свідомості, у своєму минулому бутті, у своєму належить-бути («*to-have-been*»), у своєму минулому, перевершеному і законсервованому, утримуваному, інтеріоризованому (*erinnert*) і «*RELEVÉ*». «*Aufheben*» є «*RELEVÉ*» у тому сенсі, у якому «*relever*» може поєднувати полегшення, перестановку, піднімання, повернення на місце, сприяння в одному і тому самому русі. Свідомість є «*Aufhebung*» (зняття — прим, перекл. С.К.) душі або людини,

феноменологія є «RELEVE» (ЗМІНОЮ — прим, перекл. С.К.) антропології. Вона *більше не є, але вона усе ще є* наукою про людину. У цьому сенсі усі структури, описані феноменологією духу. — подібно до усього, що зчленовує їх з «Логікою» — є структурами того, котре *»releve»* людину. У них людина лишається при зміні (*in relief*). Її сутність полягає у «Феноменології». Це двозначне відношення *зміни*, безперечно, позначає кінець людини, минулу людину, але до того ж воно також позначає досягнення людини, привласнення її сутності. *Це є завершенням кінечної людини (C'est la fin de l'homme fini)*. Завершення кінечності людини, єдність кінченного і безкінченного, кінчене як перевернення себе — ці істотні теми Гегеля мали бути визнані наприкінці Антропології, коли свідомість, зрештою, охарактеризована як «безкінчене відношення до себе». «RELEVE» або доречність людини є її «telos» (мета — прим, перекл. С.К.) або «eskhaton». Єдність цих двох *цілей* людини, єдність її смерті, її завершення, її здійснення охоплювалася у грецькому мисленні поняттям «telos» (мети — прим, перекл. С.К.), у дискурсі про «telos», який є також дискурсом про «eidos» (вигляд, ейдос, ідея - прим, перекл. С.К.) Про «ousia» (буття — прим, перекл. С.К.) і про «aletheia» (істина як неприхованість — прим, перекл. С.К.). Такий дискурс у Гегеля як цілком метафізичний неподільно узгоджує телеологію з есхатологією, теологією і онтологією. *Тому мислення про кінець людини завжди уже накреслено у метафізиці, у мисленні про істину людини.* Те, що важко мислити сьогодні, є кінець людини, котрий не був би організований діалектикою істини і негативності, кінець людини, котрий не був би телеологією у першій особі множини. Це *ми*, котре зчленовує природну і філософську свідомість одна з одною у «Феноменології духу», гарантує близькість до себе фіксованого і центрального буття, для якого створено не колоподібне повторне привласнення. Це *ми* є єдністю абсолютного знання і антропології. Бога і людини, онто-тео-телеології і гуманізму. *»Буття»* і мова — група мов, — котрою це *ми* керує або відкриває: таким є ім'я того, котре гарантує перехід між метафізикою і гуманізмом через це *ми*.

Ми точно схопили необхідність, котра пов'язує мислення про «*phainesthai*» (бути очевидним, виявлятися — прим, перекл. С.К.) з мисленням про «telos». Телеологія, котра скеровує трансцендентальну феноменологію Гуссерля, може бути прочитана у тому самому просвіткові. Незважаючи на критику антропологізму,

«гуманності», тут усе ще є назва для буття, для якого проголошено трансцендентальний «telos» — визначений як Ідея (у кантівському сенсі) або ж навіть як Розум. Це є людина як «*animal rationale*», яка у її найкласичнішому метафізичному визначенні позначає місцезнаходження розгортання телеологічного розуму, тобто історію. Для Гуссерля, як і для Гегеля, розум є історією і не існує інакшої історії, крім історії розуму. Останній «функціонує» у кожній людині, в «*animal rationale*», не істотно, наскільки примітивною вона є... «Кожний тип гуманності і людської соціальності закорінено в сутнісній структурі загальнолюдського, через яку телеологічний розум, проходячи через всю історичність, дає про себе знати. Разом з цим виявився комплекс повноправних проблем, пов'язаних з тотальністю історії і з повним значенням, яке, зрештою, надає їй її єдності»¹⁶. Трансцендентальна феноменологія є у цьому сенсі граничним досягненням телеології розуму, котре перетинає гуманність¹⁷. Таким чином, під юрисдикцією обґрунтовуючих понять метафізики, які Гуссерль оживлює і відроджує (якщо необхідно, зачіпаючи їх з допомогою феноменологічного взяття в дужки або показчиків), критика емпіричного антропологізму є лише утвердженням трансцендентального гуманізму. А серед цих метафізичних понять, які утворюють сутнісний ресурс дискурсу Гуссерля, поняття кінця і «telos» відіграють вирішальну роль. Можна було б показати, що на кожній стадії феноменології і особливо щоразу, коли постає необхідність звернення за допомогою до «Ідеї у кантівському сенсі», безконечність «telos», безконечність кінця регулюють невикористані ще можливості феноменології. Кінець людини (як фактична антропологічна межа) проголошено для мислення з переваги кінця людини (як визначеної відкритості або безконечності «telos»). Людина є тим, чим вона є у відношенні до свого кінця, у фундаментально двозначному сенсі цього слова. Відтак назавжди. Ця трансцендентальна мета може виявлятися для себе і бути розгорнутою лише за умови смертності, відношення до кінечності як джерела ідеальності. Ім'я людини завжди було вписане в метафізику між цими двома цілями. Воно має значення лише у цій есхатотелеологічній ситуації.

Читаючи нас

Те «ми», яке в один чи інший спосіб завжди посилається на себе у мові метафізики і у філософському дискурсі, походить із цієї ситуації. Отже, що сказати

з приводу цього *ми* у тексті, який краще, ніж будь-який інший, дав нам для читання сутнісну, історичну співучасть метафізики і гуманізму в усіх їхніх формах? Що тоді сказати з приводу цього *ми* у тексті Гайдеггера?

Це є найважчим питанням і ми тільки розпочнемо розглядати його. Ми не збираємося ізолювати весь текст Гайдеггера у замкнені рамки тому, що цей текст краще розмежований, ніж будь-який інший. Те, що пов'язує гуманізм і метафізику як онтологію, стає чітким як таке у «Бутті і часі», «Листі про гуманізм» та пізніших текстах. Посилаючись на цей набуток і намагаючись взяти його до уваги, я хотів би розпочати нарис тих форм, які здобувають «гуманність» людини і мислення про Буття, певний гуманізм і істина Буття, спираючись одне на одне. Природно, це не буде питанням фальсифікації, щоб, на протигагу найекспліцитнішим попередженням Гайдеггера, полягати у перетворенні цього оволодіння на майстерність або на онтичне відношення загалом. Те, що буде нас тут займати, полягатиме швидше у більш витонченому, прихованому, непіддатливому привілеї, як і у випадку Гегеля і Гуссерля, вестиме нас назад до позиції *ми* у дискурсі. Позаяк у нашому разі аналітик відмовляється від позиції *ми* у метафізичному вимірові «*ми, люди*», позаяк він відмовляється від наповнення *ми, люди*, метафізичними детермінаціями власне людини («*zoon logon ekhon*» та ін.), то лишається, щоб людина — і я навіть сказав би, у сенсі, який стане миттєво ясним, *власне людина* — мислення про власне людину невіддільне від питання про істину Буття. Це відбувається по всій лінії шляхів Гайдеггера з допомогою того, що ми можемо назвати своєрідним магнітним тяжінням.

Тут я можу лише вказати загальну рубрику і деякі наслідки цього тяжіння. У спробі розкрити його на тій постійній глибині, на якій воно діє, відмінність між даними періодами мислення Гайдеггера, між текстами до і після так званого «*Kehre*» (поворот — прим, перекл. С.К.) має меншу доречність, ніж звичайно. Бо, з одного боку, екзистенціальна аналітика уже перелилася через горизонт філософської антропології: «*Dasein*» є не просто людиною метафізики. З другого боку, навпаки, у «Листі про гуманізм» і пізніше тяжіння «*власне людини*» не припинятиме спрямовувати усі шляхи думки. Принаймні це є тим, про що мені хотілося б нагадати, і я перегруповуватиму наслідки або показники цього магнітного тяжіння нижче від загального поняття *близькості*. Саме у грі певної близькості, близькості

до себе і близькості до Буття, ми й побачимо конституюваною на протигагу метафізичному гуманізмові та антропологізмові іншу настійну, вимогу людини, вимогу того, щоб змінювати, полегшувати, поповнювати те, що поруйноване по усій лінії шляхів, на яких ми перебуваємо, з яких ми з утрудненнями постали, можливо, і які лишаються такими, котрі ще належить дослідити.

Що сказати з приводу цієї близькості? Спочатку, давайте відкриємо «Буття і час» у тому пункті, у якому питання про Буття ставиться у його «формальній структурі» (параграф 2). Наше «невизначене розуміння» слів «Буття» або «є» виявляє себе визнаним як Факт («*Faktum*»): «Дослідження («*Suchen*») як своєрідне розшукування повинно бути наперед скерованим тим, що шукається. Так, значення Буття повинно уже (у певний спосіб) бути приступним для нас. Як ми натякнули, *ми завжди уже* ведемо нашу діяльність у розумінні Буття. Поза цим розумінням виникають як експліцитне питання про значення Буття, так і тенденція, що веде нас до його поняття. Ми не *знаємо*, що означає «Буття». Але навіть якщо ми питаємо «Що таке буття?», *ми* тримаємося всередині розуміння цього «є», навіть якщо *ми* не здатні концептуально зафіксувати те, що це «є» означає. Ми навіть не знаємо того горизонту, у термінах якого таке значення має бути схопленим і зафіксованим. *Але це невизначене середнє розуміння Буття усе ще є Фактом¹**. Я виділив курсивом *ми (нас) і завжди уже*. Тоді вони визначені у відповідності з розумінням «Буття» або «є». За відсутності будь-якого іншого визначення або передумови це «ми» *принаймні* є тим, що відкрите для такого розуміння, тим, що завжди уже приступне для нього, і засобом, завдяки якому факт може бути визнаним як такий. Тоді автоматично впливає, що це *ми* — хоч би яким, однак, простим, обережним і стертим воно не могло бути — вписує так звану формальну структуру питання про Буття у горизонт метафізики і більш широко — в індо-європейське мовне докільля, з можливістю якого істотно пов'язане походження метафізики. Саме всередині цих меж даний факт може бути зрозумілим і загальноприйнятим; і саме всередині цих визначених і тому матеріальних меж даний факт може підтверджувати так звану формальність цього питання. Лишається, щоб значення цих «меж» було даним для нас лише на основі питання про значення Буття. Давайте не претендувати, наприклад, на знання того, що значить «індо-європейське мовне докільля». Ця «формальна структура питання

про Буття» була описана Гайдеггером, предмет суперечки тоді, як добре відомо, полягав у визнанні взірцевого сущого («*exemplarische Seinde*»), котре конститує привілейований текст для прочитування значення Буття. І я нагадую, що, згідно з Гайдеггером, формальна структура цього питання і будь-якого питання має складатися з трьох вимог: «*Gefragte*». того, котре запитується, тут — значення Буття; «*Erfragte*». того, про котре слід дізнатися тією мірою, якою воно зробилося власне мішенню, на яку націлене питання; нарешті. «*Befragte*», те, про котре запитується, буття, котре має бути опитаним, до якого має бути поставленим питання про значення Буття. Тоді питання полягатиме у виборі або у визнанні цього взірцевого *опитуваного* сущого разом з поглядом, спрямованим на значення Буття: «У яких сущих має бути розрізненим (*abgelesen*) значення Буття? З яких сущих здобуває свій відрахунок виявлення Буття? Чи є ця точка відліку довільною, чи ж певне окреме суще має пріоритет (*Vorrang*), коли ми приходимо до розробки питання про Буття? Яке суще повинні ми обрати для нашого прикладу і в якому сенсі воно мусить мати пріоритет?

Що диктуватиме відповідь на це питання? У якому довірливості очевидності, вірогідності або ж принаймні розуміння вона має бути розгорнута? Навіть ще до вимоги феноменологічного методу (параграф 7), принаймні у «попередньому понятті», як метод для розробки питання про Буття, визначення взірцевого сущого виступає в принципі «феноменологічний» метод. Він є скерованим принципом усіх принципів феноменології, принципом присутності і присутності у самоприсутності так, як вона виявляється для сущого і в сущому, яким є *ми*. Саме ця самоприсутність. ця абсолютна близькість (запитуючого) сущого до самого себе, ця добра знайомість з самим собою сущого, готового до розуміння Буття, є тією, котра втручається у визначення *факту* і котра мотивує вибір взірцевого сущого, тексту, гарного тексту для герменевтики значення Буття. Саме ця близькість до самого себе того сущого, яке ставить питання є тим, що веде його до того, щоб бути обраним як привілейоване запитуюче суще. Ця близькість до самого себе дослідника авторизує тотожність дослідника і запитуючого. Ми, хто є близькими до самих себе, *ми* запитуємо *самих* себе про значення Буття. Давайте зачитаємо цей протокол читання: «Якщо питання про Буття має бути експліцитно сформульованим і доведеним до кінця у такий спосіб, щоб воно було цілком

прозорим для себе, тоді будь-яке його трактування згідно зданими нами роз'ясненнями вимагає від нас пояснити, яким чином слід дивитися на Буття, яким чином його значення має розумітися і концептуально схоплюватися; воно вимагає від нас приготувати спосіб для обрання правильного сущого для нашого прикладу і виробити справжній спосіб підступитися до нього. Дивитись на щось, розуміти і осягати його, обирати шляхи підступитися до нього — усі ці способи поведінки є констативними для нашого дослідження і тому є способами Буття для тих особливих сущих, котрими ми, дослідники, самі є (*eines bestimmten Seinden, des Seinden, das wir, die Fragenden, je selbst sind*). Таким чином, для адекватного вироблення питання про Буття ми повинні утворювати суще — дослідника — прозоре у його власному Бутті. Саме задавання цього питання (*das Fragen dieser Frage*) є способом Буття сущого; і як таке воно здобуває свій сутнісний характер від того, про що запитується, а саме, від Буття. *Це суще, яким кожен з нас є сам і яке включає опитування як одну з можливостей його Буття*, ми будемо позначати терміном «*Dasein*». Якщо ми сформулюємо наше питання експліцитно і прозоро, ми спочатку повинні лати власну експлікацію сущого («*Dasein*») стосовно його Буття»²⁰.

Безперечно, ця близькість, ця тотожність або самоприсутність «сущого, котрим ми є» — того, хто задає питання і довідується — не має форми суб'єктивної свідомості, як у трансцендентальній феноменології. Безперечно також і те, що ця близькість є усе ще первинною щодо того, що міг би назвати метафізичний предикат «людський». «*Da*»-з «*Da-sein*» може бути визначене як становлення присутнім на основі пересчитування питання про Буття, котре опитує його наново. І усе ж процес вивільнення або ретельної розробки питання про Буття як питання про значення Буття визначено як експлікацію або як витлумачення, котре експлікує. Читання тексту з боку «*Dasein*» є герменевтикою розкриття або розвитку (див. параграф 7). Якщо ретельно подивитися, то саме феноменологічне протистояння «імпліцитного/експліцитного» дозволяє Гайдеггеру відкинути заперечення порочного кола, кола, яке полягає у первинному визначенні сущого у його Бутті, а потім у покладанні питання про Буття на основі цього) онтологічного визначення наперед (р. 27), Цей експлікуючий стиль читання здійснює неперевне висвітлення, щось таке, що нагадує принаймні входження у свідомість без

розриву, заміни або зміни ґрунту. Більше від того, так само, як «*Dasein*» — суще, котрим *є ми самі*, — слугує як взірцевий текст, доброго «уроку» для експлікації значення Буття, так ім'я людини лишається пов'язуючою ланкою або палеонімічною по-єднувальною ниткою, котра пов'язує аналітику «*Dasein*» з тотальністю традиційного дискурсу метафізики. Звідси дивний статус таких речень або ввідних слів, як «як способам, у які людина поводить себе, наукам властивий спосіб Буття, котрим володіє не суще — сама людина. Це суще ми позначаємо терміном «*Dasein*» (*Dieses Seinde fassen wir terminologisch als Dasein*)», (р. 32). Або знову: "Проблематика грецької онтології, подібно до проблематики будь-якої іншої онтології, повинна брати свої ключі з самого «*Dasein*». У повсякденному і філософському слововжиткові «*Dasein*», людське Буття (*das Dasein, d.h. das Sein des Menschen*) є «визначеним» (*umgrenz.*) як «*zoon logon ekhon*» — як така жива річ, чиє Буття сутнісно визначене потенціальністю для дискурсу («*Radenkonnen*») (р. 47). Подібним чином «повна онтологія *Dasein* покладена як передумова «філософської» антропології» (р. 38). Ми тоді можемо бачити, що «*Dasein*» хоча і не людина, усе ж є не чим іншим, окрім як людиною, «*Dasein*» є, як ми побачимо, повторенням сутності людини, яке дозволяє повернення до того, що є до метафізичних понять про «*humanitas*». Тоді витонченість і двозначність цього поруху є тим, що виявляється уповноваженням за усі антропологічні деформації у прочитанні «Буття і часу», особливо у Франції.

Тому вартісність близькості, тобто присутності загалом, має вирішальне значення для сутнісної орієнтації цієї аналітики «*Dasein*». Цей мотив близькості, безперечно, виявляє себе захопленням у протистоянні, яке відтепер буде неперервно регулювати дискурс Гайдеггера. Внаслідок цього п'ятий параграф «Буття і часу» видається таким, що не суперечить, а обмежує і містить те, що уже було здобуте, тобто те, що «*Dasein*», «котрим ми є», конститує взірцеве суще для герменевтики значення Буття завдяки його близькості до самого себе, завдяки нашій близькості до самих себе, завдяки нашій близькості до того сущого, котрим ми є. У цьому моменті Гайдеггер зауважує, що ця близькість є *оптичною*. Онтологічно, тобто що стосується Буття такого сущого, яким є ми, навпаки, відстань є настільки значною, наскільки це можливо. «Безперечно, оптично «*Dasein*» є не лише близьким до нас - навіть тим, котре найближче; ми с ним, кожний із нас, ми самі. Незважаючи на це,

чи. точніше, якраз завдяки цій підставі, саме онтологічне є тим, що є найвіддаленішим»²¹. Аналітика «Dasein» так само, як мислення після «Kehre», будуть продовжувати займатися питанням про Буття, будуть утверджувати себе у просторі, котрий розмежовує і співвідносить одне з одним таку близькість і таку віддаленість. Це «Da» з «Dasein» і це «Da» з «5ein» будуть означати настільки ж близьке, наскільки й далеке. За межами спільного змикання гуманізму і метафізики думка Гайдеггера буде скеровуватися мотивом Буття як присутності — зрозумілої у більш первинному сенсі, ніж це було в метафізичних і онтичних детермінаціях присутності або присутності як присутнього — а також мотивом близькості Буття до сутності людини. Все відбувається так, немовби онтологічна відстань, визнана у «Бутті і часі», а також стан близькості Буття зводилися до сутності людини.

На підтримку цього останнього твердження наведемо декілька вказівних посилань на «Лист про гуманізм». Я не буду наполягати на головній і добре відомій темі цього тексту: єдності метафізики і гуманізму". Будь-яка постановка питання про гуманізм, котра спочатку не піднімає з археологічною радикальністю питання, окреслені Гайдеггером, і не використовує відомості, які він надав стосовно генези поняття і вартісності людини (перевидання грецького «*paideia*» у римській культурі, християнізація латинського «*huma-nitas*», відродження елінізму у XIV і XVIII ст. та ін.), будь-яка мета-гуманістична позиція, котра не покладає себе всередині відкритості цих питань, лишається історично регіональною і періодичною, юридично вторинною і залежною, хоч би який інтерес і необхідність вона не могла б зберігати як така.

Лишається, щоб мислення про Буття, мислення про істину Буття, в ім'я якого Гайдеггер розмежовує гуманізм і метафізику, лишалося в якості мислення *про* людину. Людина і ім'я людини не замішені у питанні про Буття так, як це покладено у метафізиці. Навіть ще меншою мірою їх можна вважати зниклими. Навпаки, спірним питанням є своєрідне переоцінювання або ревалоризація сутності і гідності людини. Що є загрозливим у поширенні метафізики і технології — а ми знаємо сутнісну необхідність, котра веде Гайдеггера до їх пов'язування одна з одною, — так це сутність людини, котра тут мала б бути мислимою до її метафізичних детермінацій і поза їхніми межами. «Спустошення мови, що повсюдно і стрімко поширюється, не лише підточує естетичну і моральнісну

відповідальність в усіх способах слововжитку. Воно закорінене в руйнації людської сутності»²¹. «Лише таким чином, від Буття розпочинається подолання бездомності, у якій безцільно блукають не тільки люди, а й сама сутність людини»²⁴. Тому ця сутність має бути відновленою у її попередньому стані. «Однак для того, щоб людина змогла знову опинитися у близькості до Буття, вона повинна спершу навчитися існувати у безіменному просторі. Таким самим чином вона повинна спершу побачити і спокусу публічності, і неміч приватності. Перед тим, як говорити, людина спершу повинна знову відкритися для вимог Буття і ризиком того, що їй мало або рідко що вдається сказати у відповідь на ці вимоги. Лише таким чином слову знову буде подаровано дорогоцінність його сутності, а людині — оселю (*Behausung*) для мешкання в істині Буття. Чи не міститься у вибагливості до людини, у спробі зробити її готовою до цієї вимогливості турбота про людину? На що ж іще спрямована «турбота», крім як на повернення людини до її сутності? Яким є тут ще інший смисл, як не повернення людині (*homo*) людськості (*humanitas*)? Виходить, що уся такою роду думка хвилюється усе-таки з приводу людськості, «*humanitas*». А значить, це і є гуманізм; розмисл і турбота (*Sinnen und Dorgen*) про те, щоб людина була людиною, а не нелюдською, «негуманною», тобто відпалою від своєї сутності. Але у чому полягає людськість людини? Вона полягає у її сутності»²⁵.

Позаяк мислення про сутність перемішене від протилежності «сутність/існування», твердження, згідно з яким «людина існує», відповідає не на питання, чи існує людина, радше воно відповідає на питання про «сутність» людини»⁶.

Відновлення цієї сутності є також відновленням гідності і близькості: співвідповідальної гідності Буття і людини, близькості Буття і людини. «Те, що й досьогодні залишається таким, що його належить сказати, тільки й могло б, мабуть, послугувати стимулом до того, щоб спрямувати сутність людини туди, де вона з вдумливою увагою звернулася б до скеровуючого її виміру істини Буття. Але й це робилося б також лише для звеличення Буття і заради »*Dasein*«, котре людина і підтримує своїм існуванням, але не заради людини, не заради того, щоб цивілізація й культура утверджувалися завдяки її діяльності»¹.

Онтологічна відстань від «*Dasein*» до того, чим є «*Dasein*» як існування, і до «*Da*» з «*Sein*», відстань, котра спочатку була даною як онтична близькість, повинна

бути зменшена мисленням про істину Буття. Звідси цілковите панування у дискурсі Гайдеггера метафорики близькості, простої і безпосередньої присутності, метафорики, яка пов'язує близькість Буття з вартостями сусідства, притулку, оселі, послуги, сторожі, голосу та слухання. Як таке, що відбувається без мовлення, це не є незначущою риторикою; на основі як цієї метафорики, так і мислення про онтико-онтологічну відмінність, можна було б навіть цілком експлікувати всю теорію метафоричності загалом". Декілька прикладів цієї мови так безперечно конотованих завдяки їхній вписаності у певний ландшафт. «Але якщо людина знаходить свій шлях у близькість Буття ще раз, вона повинна спершу навчитися існувати у неназваному». «Твердження «субстанцією людини є її екзистенція» буде вести мову лише про одне: спосіб, яким людина у її справжній сутності стає присутньою для Буття, є екстатичним перебуванням в істині Буття. Завдяки цьому сутнісному визначенню людини гуманістичні її витлумачення як «*animal rationale*», як «особистості», як луховно-душевно-тілесної істоти не проголошуються хибними і не відкидаються. Навпаки, єдиною думкою тут є те, що вищі гуманістичні визначення людської сутності ще не досягають справжньої гідності людини. Тим самим думка в «Бутті і часі» протистоїть гуманізму. Але це протистояння не означає, що така думка скочується до рівня антиподу гуманності і виступає як негуманність, захищає нелюдськість і принижує гідність людини. Думка прямує проти гуманізму тому, що він ставить «*humanitas*» людини ще недостатньо високо»²⁹. «Буття» — це не Бог і не основа світу. Буття є ширшим, ніж усе суще, і все одно воно є ближчим до людини, ніж будь-яке суще, будь воно скелею, твариною, витвором мистецтва, машиною, будь воно янголом чи Богом. Буття є найближчим. Однак найближче лишається для людини найвіддаленішим. Людина завжди уже тримається насамперед за суще і лише за нього»³⁰. «Позаяк людина, екзистуючи у цьому відношенні, в якості якого посилає себе саме Буття, здійснюється на ноги, екстатично виносячи його на собі, тобто приймаючи його з турботою, вона не розпізнає найближчого і тримається за те, що йде за найближчим. Вона навіть думає, що це наступне і є найближчим. Але ближче від усього найближчого і разом з тим далі для буденної думки, ніж її найвіддаленіші далечини, пролягає найближча *близькість*: істина Буття»¹. «Єдине, чого хотіла б досягнути думка, яка

уперше намагається висловити себе в «Бутті і часі», це щось просте. Як просте. Буття лишається таємничим: прямою близькістю ненав'язливої сили. Близькість ця існує як сама мова». «Людина є не лише живою істотою, яка володіє серед інших своїх здатностей також і мовою. Мова є оселею Буття, мешкаючи у якій людина екзистує, позаяк, здобуваючи істину Буття, вона належить їй»¹¹. Ця близькість не є онтичною близькістю і необхідно брати до уваги власне онтологічне повторення цього мислення про близьке і далеке¹². Лишається, щоб Буття, котре є ніщо, не є сущим, не могло бути висловленим, не могло розповісти про себе за винятком хіба що в оптичних метафорах. І вибір однієї чи іншої групи метафор є неодмінно значущим. Тоді саме в метафоричній наповненості витворюється витлумачення значень Буття. І якщо Гай-деггер радикально деконструював панування метафізики завдяки *присутньому*, то він зробив це для того, щоб змусити нас помислити присутність присутнього. Але мислити цю присутність можна лише метафоризуючи, з допомогою глибокої необхідності, від якої не можна просто вирішити позбутися, мову якої вона деконструює".

Так, значне поширення, надане *феноменологічній* метафорі, усім різновидам «*phainesthai*» — блискучого, світлого, ясного, «*Lichtung*» (просвітку — прим, перекл. С.К.) та ін., що відкриваються на простір присутнього і присутність простору, зрозумілих у межах протилежності, близького і далекого, саме як визнаний привілей не лише мови, а висловленої мови (голосу, слухання і т.п.), перебуває у співзвучності з мотивом присутності як самоприсутності¹⁶. Близьке і далеке є думками тут, отже, ще до протилежності простору і часу, згідно з відкритістю відстані, котра не *належить* ні часові, ні просторові і яка вносить безлад, водночас продукуючи її, будь-яку присутність присутнього.

Тому якщо «Буття є далі, ніж усі сущі, і є усе ж ближче до людини, ніж кожне суще», якщо «Буття є найближчим», тоді повинно бути можливим сказати, що Буття є *тим, що близьке* до людини, і що людина є *тим, що близьке* до Буття. Близькість є властивою; властиве є найближчим (*prope, proprius*). Людина є властивою Буттю, котре справедливо близьке до неї нашіптуванням у її вуха; Буття є властивим людині, такою є істина, котра промовляє, таким є твердження, яке дає *тут* істини Буття і істину людини. Це утвердження

властивого, цілком певно, не слід брати у метафізичному сенсі: властиве людині тут не є сутнісним атрибутом, предикатом субстанції, характеристикою у числі інших характеристик, однак основоположною властивістю сущого, об'єкта або суб'єкта, названого людиною. Не більше у цьому сенсі можна вести мову про людину як властиву Буттю. Доречність, співдоречність Буття і людини є близькістю у якості неподільності. І справді, у якості неподільності, відношення між сущим (субстанцією або «*ген*») і його сутнісним предикатом були мислимі у метафізиці згодом. Позаяк ця співдоречність людини і Буття так, як вона є мислимою у дискурсі Гайдеггера, не є онтичною, не співвідносить двоє «сущих» одне з одним, а швидше всередині мови співвідносить *значення* Буття і значення людини. Властиве людини, її «*Eigenheit*», її «автентичність» має бути співвіднесена зі значенням Буття; вона слухає і запитує (*fragen*) його в існуванні, стоїть прямо в близькості його світла; «таке стояння у просвіткові Буття я називаю існуванням людини. Цей спосіб Буття властивий лише людині»⁷.

Чи не є ця безпека близького тремтливою сьогодні тим, що є співналежністю і співдоречністю назви людина і назви Буття, такими, як це співдоречне замешкання і є обжитим мовою Заходу такою, як вона похована у його «*oikonomia*», такою, як вона вписана і забута згідно з історією метафізики, і такою, як вона пробуджена також і завдяки деструкції онтотеології? Але це тремтіння — яке може прийти лише з певного зовні — було уже тим, що необхідно всередині самої структури того, чого воно потребувало³⁸. Його край був позначений у його власному тілі. У мисленні і мові Буття мета людини була накреслена відтоді назавжди і цей припис ніколи не робив нічого, окрім модулювання двозначності слова «*end*» у грі *мети* і смерті. У читанні цієї гри можна обрати таку послідовність у всіх його смислах: [кінцевою] метою людини є мислення Буття, людина є метою мислення Буття. Відтак назавжди людина є своєю власною метою, тобто метою своєї властивості.

Підбиваючи підсумок, я хотів би знову зібрати під декількома дуже загальними рубриками знаки, котрі з'явилися згідно з анонімною необхідністю, яка тут мене цікавить, відзначаючи наслідки тотального колювання, що стосуються названого мною, для зручності і з неодмінним цитуванням знаків чи остерог «Франції» або французької думки.

1. *Редукція значення.* Увага, надана системі та структурі у її найоригінальніших і найсильніших аспектах, тобто тих аспектах, котрі безпосередньо не відходять у культурну чи журналістську пустопорожню балаканину або у найкращому з випадків у найчистішу «структуралістську» традицію метафізики — така увага, яка є рідкісною, не полягає *ні а)* у відновленні класичного мотиву системи, який може завжди бути показаний як упорядкований «*telos*», «*aletheia*» і «*ousia*», котрі усі є вартостями, знову зібраними у поняттях сутності або *значення*; *ні б)* у стиранні чи руйнації значення. Швидше це є питання детермінації можливості *значення* на основі формальної організації, котра у собі не має значення і яка не означає, що воно є або безглуздом або ж болісною абсурдністю, які переслідували метафізичний гуманізм. Тепер, якщо вважати, що критика антропологізму в останніх видатних метафізичних системах (Гегеля і Гуссерля особливо) здійснювалася в ім'я істини і значення, якщо вважати, що ці «феноменології» — які були метафізичними системами — мали як двій сутнісний мотив *редукцію до значення* (котра є *буквально* Гуссерліанською пропозицією), тоді можна досягнути, що редукція значення — тобто позначуваного — спочатку набуває форми критики феноменології. Більше того, якщо вважати, що Гайдеггерівська деструкція метафізичного гуманізму спочатку відбувалася на основі *герменевтичного* питання про *значення* або *істину* Буття, тоді можна також збагнути, що редукція значення оперує з допомогою своєрідного розриву з мисленням про Буття, якому властиві усі характеристики «ГЕІЄУЄ» («*Aufhebung*») гуманізму.

2. *Стратегічний заклад.* Радикальне коливання може лише прийти *ззовні*. Тому те коливання, про яке я веду мову, походить не більше, ніж будь-яке інше, з певного спонтанного рішення або філософського мислення після певного внутрішнього визрівання його історії. Це коливання зжило себе у несамовитому відношенні усього Заходу до його іншого чи то «лінгвістичного» відношення (де досить швидко постає питання про межі усього, що повертає нас назад до питання про значення Буття), чи то етнологічного, економічного, політичного, військового відношень та ін. Що не означає, крім того, що військова чи економічна несамовитість не перебувають у структурній солідарності з «лінгвістичною» несамовитістю. Але «логіка» будь-якого відношення до зовнішнього є дуже

складною і сповненою несподіванок. Насамперед саме сила і дієвість системи є тим, що регулярно змінює переходи кордонів у «хибні виходи». Беручи до уваги ці наслідки системи, не залишається нічого іншого зсередини, де «ми є», крім вибору між двома стратегіями:

о) Спробувати знайти вихід і деконструкцію без зміни ґрунту завдяки повторенню того, що є імпліцитного в основоположних поняттях та оригінальній проблематиці, завдяки використанню на противагу величній споруді інструментів або каміння, тобто рівною мірою у мові. Тут ми ризикуємо неперервно підтверджувати, консолідувати, перегруповувати {«*RELEVER*»}, завжди на більш певній глибині, те, що нібито деконструюється. Неперервний процес експлікування, просування до відкритого, ризик опускання в аутизм замикання.

б) Вирішити змінити ґрунт перервним чином і способом вторгнення, грубо розташовуючи себе зовні і утверджуючи абсолютний розрив та відмінність. Без нагадування усіх інших форм оманливої перспективи («*trompe-l'oeil*»), у якій може бути схоплене таке переміщення, завдяки цьому обживанню більш наївно і більш сильно, ніж навіть зсередини, проголошується полишеною проста практика мови неперервно поновлювати у попередньому становищі новий ґрунт якнайстарішої основи. Наслідки такого поновлення у попередньому становищі або такої сліпоти можна показати на численних цілком певних прикладах.

Обходиться мовчанкою, що ці наслідки недостатні для анулювання необхідності «зміни ґрунту». Обходиться також мовчанкою, що вибір між цими двома формами деконструкції не може бути простим і єдиним у своєму роді. Нове письмо повинно поєднати і переплести ці два мотиви деконструкції. Це рівнозначне тому, щоб сказати, що слід розмовляти кількома мовами і продукувати декілька текстів одразу. Я хотів би особливо наголосити, що стиль першої деконструкції здебільшого є стилем Гайдеггерівських питань, а друга є здебільшого тією деконструкцією, яка панує у Франції сьогодні. Я цілеспрямовано веду мову у термінах панівного стилю: внаслідок того, що існують розриви та зміни ґрунту у текстах Гайдеггерівського типу; внаслідок того, що «зміна ґрунту» є далекою від перевертання усього французького ландшафту, на який я посиляюся; внаслідок того, що те, чого ми потребуємо, мабуть, як сказав Ніцше, є зміною «стилю»; і якщо існує стиль, про який

нагадав нам Ніцше, то це слово повинне стояти у *множині*.

3. *Відмінність між вищою людиною і надлюдиною.* Під цією рубрикою дано повідомлення як про дедалі наполегливіше, так і про дедалі точніше звернення за допомогою до Ніцше у Франції, а також про проголошений поділ, мабуть, між двома «*relcsves*» людини. Ми знаємо, яким чином в кінці «Заратустри» у момент «знака», коли «*das Zeichen kommt* », Ніцше проводить розрізнення у найбільшій близькості, у дивній схожості та граничній співучасті напередодні останнього поділу великого Півдня між вищою людиною (*hohere Mensch*) і надлюдиною (*Ubermensch*). Перша віддасться своєму нещастю в останньому порухові жалю. Остання — котра не є останньою людиною — пробуджує і полишає без повернення назад до того, що вона полишає після себе. Вона спалює свій текст і стирає сліди своїх кроків її сміх тоді спалахуватиме, спрямований до повернення того, що більше не буде мати ані форми метафізичного повторення гуманізму, ані, безперечно, «за межами» метафізики, форми нагадування чи охорони значення Буття, форми оселі та істини Буття. Вона танцюватиме за межами оселі «*active Vergesslichkeit*», «активне забування» і жорстокий (*grausam*) банкет, про який веде мову «Генеалогія моралі». Нема сумніву, що Ніцше вимагав активного забування Буття: воно не повинно було мати метафізичної форми, приписаної йому Гайдеггером.

Чи потрібно читати Ніцше разом з Гайдеггером як останнього видатного метафізика? Або ж, навпаки, чи повинні ми брати питання про істину Буття як останнє сонне дрижання вищої людини? Чи треба розуміти це напередодні як сторожу, що поставлена довколо оселі, чи ж як пробудження до того дня, котрий надходить, чийм напередодні ми є? Чи існує економія напередодні?

Можливо, ми є між цими двома напередодні, які є також двома цілями людини. Але хто є ми?

Примітки

1.B: »The Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy», TRANS. LEWIS WHITE BECK (CHICAGO: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS 1949). - P. 86.

Подальші посилання даються на це видання.

2.Trans. Hazel Barnes (New York: Pocket Books, 1966). - P.784.

3.(«Les mots et les choses») (London, Tavistock Publications, 1970). — P. 387.

4.Гуманізм, котрий позначає філософський дискурс Сартра у його глибинах, однак, дуже напевно і дуже іронічно розібраний на частини у "Нудоті": у карикатурі на Самоука, наприклад, ця сама постать знову збирає теологічний проєктабсолютного знання і гуманістичної стики, у формі енциклопедичної епістемології, які ведуть Самоука до здійснення читання СВІТОВОЇ бібліотеки (котра реально є Західною бібліотекою і цілком певно муніципальною бібліотекою) п алфавітному порядку авторських імен і в ділянках, де ВІН здатний любити Людину («Існує мста, сер. Існує мста... існують люди... треба любити їх. треба любити їх») в репрезентації людей, переважно молодих людей. Саме у діалозі з Самоуком Рокантен спрямовує найгірші звинувачення проти гуманізму, протії усіх гуманістичних стилів; і в той момент, коли нудота поступово зростає у ньому, він каже собі, наприклад, °я не хочу бути об'єднаним, я не хочу пустити мою добру червону кров і відгодовувати цю флегматичну тварину: я не буду повним дурнем, назвавши самого себе «аптигуманістом». Я не с гуманістом, тобто усім, що існує для нього» («Nauesa», trans. Lloyd Alexander (New York: New Directions. 1959). — P. 160.

«Кожна людська реальність с водночас прямим проєктом до метаморфози свого власного Для-себе в У-соб і-Для-себе, а також проєктом привласнення світу

як тотальності буття-у-собі у форму фундаментальної ЯКОСТІ, Кожна людська реальність с пристрастю у тому, що вона проєктує втрату себе так. щоб знайти Пуття і воднораз конституувати У-собі. котре уникне випадковості, постаючи своєю власною основою. «Ens causa sui». яке релігії називають Богом. Таким

чином, пристрасть людини є протилежністю пристрасті Христа, бо людина втрачає себе, якості людини для того, щоб міг народитися Бог. Але ідея Бога є суперечливою і ми втрачаємо себе даремно. Людина (марною пристрастю» (Being and Nothingness, transl. Hazel Barnes (New York: Pocket Books, 1966), — P. 784). Ця синтетична єдність визначена як відсутність: відсутність тотальності у сущих, відсутність Бога, котра згодом перетворилася на відсутність у Богові. Людино-реальність є невдалий Бог:

«Також *ens causa sui*» нестача як недостатні:...» (P.789); *... для-себе визначає своє буття як відсутність...» (P. 795). Що стосується значення Буття цієї тотальності сущих, що стосується історії цього поняття негатив пості як відношення до Бога, значення і походження поняття (людської) реальності, а також реальності реального, то тут не ставиться жодних питань. У цьому відношенні те, що є істиною «Буття і ніщо», є ще навіть більш істинним для «Критики діалектичного розуму». Поняття нестачі, пов'язане з несамототожністю суб'єкта (як свідомості), а також з бажанням та дією Іншого у діалектиці господаря і раба, розпочинає відтоді панувати на французькій ідеологічній сцені.

6.Розділ 7. -Психологізм як скептичний релятивізм", параграф 39 «Антропологізм в логіці Зігварта». параграф 40 «Антропологізм в логіці Ердмана».

7.«Ideas I», лив., наприклад, параграфи 49 і 54.

8.«Ideas I», параграфи 49 і 54.

9.Див. Післямову до «Ideas», а також зауваження на полях у примірнику «Sein und Zeit» (Архів Гуссерля в Лувені).

10.«Будь-який гуманізм або заснований на певній метафізиці, або ж сам себе робить основою для такої метафізики. Будь-яке визначення людської сутності, яке наперед передбачає чи то свідомо, чи то несвідомо, витлумачення сущого в обхід питання про істину Буття, є метафізичним. Тому своєрідність будь-якої метафізики, маючи на увазі спосіб, яким визначається сутність людини, виявляється у тому, що вона є «гуманістичною». Відповідно до цього будь-який гуманізм лишається метафізичним» («Letter on Humanism» In: «Basic Writings». Ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977). - P. 202)

11.Без нехтування складності відношення між «Логікою» і «Феноменологією духу» поставлене нами питання уповноважує нас розглядати їх разом у пункті

відкритості, де абсолютне знання поєднує їх одне з одним.

12. «Дійсна душа з її почуттям і її конкретним самовідчуттям, перетвореним на звичку, має імпліцитно реалізовану «ідеальність» своїх якостей; у цій зовнішності вона пригадувала та інтеріоризувала саму себе і с безкінечним самовідношенням. Тим самим ця вільна універсальність експліцитно показує душу, що пробуджується до вищої стадії его або абстрактної універсальності тією мірою, якою вона є дія цієї абстрактної універсальності. У цей спосіб вона досягає становища мислителя або суб'єкта - особливо суб'єкта судження, у якому $\neq 0$ виключає і себе загальну суму своїх просто природних рис у якості об'єкта, зовнішній щодо неї світ — але з таким відношенням до такого об'єкта, що у ній він є- безпосередньо рефлексованим у самого себе. Таким чином душа зростає до становлення свідомістю- («Philosophy of Mind». Trans. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1971). - Параграф 412. — С. 151).

13. Тобто об'єктивністю загалом, співвідношенням «Я- загалом з буттям і об'єктом за гаї ом.

14. Примітки перекладача. Цей уривок слід читати у зв'язку з обговоренням [Деррида] «releve» у працях «La differance», «Ousia and Gramme» і «The Pit and the Pyramid», усе це вміщено у книзі «Margins of Philosophy».

15. Ми могли б верифікувати необхідність рамки цієї двозначності або даречності, яка с досягнутою у гегелівській метафізиці, і наполягати, де б метафізика тобто наша мова — не утверджувала свій авторитет, не лише у нашому безпосередньому довкіллі, але уже в усіх догегелівських системах. У Канта образ кінечності організує здатність пізнавати від самої появи антропологічної межі.

А. З одного боку, саме і якраз тоді, коли Кант хоче мислити щось, подібне до мсти, чистої мети, мети у собі, він мусить критикувати у «Метафізиці моралі» антропологізм. Неможливо дедукувати принципи моральності на основі знання природи окремішнього буття, названого людиною. «Але цілком ізольована метафізика моралі, не змішана ані з антропологією, ані з теологією, ані з фізикою або гіперфізикою і навіть ще меншою мірою з окультними якостями (які МОГЛИ б бути названі гіпофізичними). с не лише необхідним субстратом будь-якого теоретично обґрунтованого і визначеного знання про обов'язки: вона також є бажаним елементом найвищої значущості хні реального здійснення її заповідей" («Основи

метафізики моралі» в: «The Critique of Practical Reason...» — Р 70). «Більше від того, і. очевидним, що це є не лише найбільшою необхідністю у теоретичній точці зору, коли це є питанням спекуляції, але також щонайбільшою практичною важливістю вивести поняття і закони моралі з чистого розуму і подати їх чистими і незмішаними, а також визначити масштаб цього цілком практичного, але суто раціонального пізнання (всю здатність чистого практичного розуму), не роблячи принципи залежними від особливої природи людського розуму, як може дозволити собі і навіть інколи вважає за необхідне спекулятивна філософія. Але позаяк моральні закони повинні мати силу для кожної раціональної істоти як такої, принципи звичайно повинні бути виведеними з універсального поняття раціональної істоти. У цей спосіб уся мораль, яка потребує антропології для свого застосування до людей, повинна бути цілком розвинута спочатку як чиста філософія, тобто як метафізика незалежно від антропології» (Ibid. — Р. 71). "Разом з поглядом на досягнення нього надзвичайно важливо пам'ятати, що ми не повинні дозволити собі думати, що реальність нього принципу може бути виведена з особливої будови людської природи. Бо обов'язок є практично безумовною необхідністю дії; тому він повинен мати силу для усіх раціональних істот (до яких єдиних може застосовуватися імператив) і лише на такій підставі він може бути законом для усіх людських воль» (Ibid. — Р. 83). Ми бачимо у цих трьох уривках, що те, що завжди є справою найбільшої значущості», це визначити мету у собі (як безумовний принцип моральності) незалежно від будь-якої антропологічної даності. Неможливо мислити чистоту мсти базису людини.

Б. Але, з другого боку і навпаки, специфічність людини, сутність людини як раціональної істоти, як раціональної тварини («*zoon logon ekhon*») виголошує себе лише на основі мислення мети у собі; вона сповіщає собі про себе як про мету у собі; тобто рівною мірою як безкінечна мета, позаяк мислення про безумовне є також мисленням, котре само виникає поза досвідом, тобто поза кінечним. Таким чином, пояснено факт того, що, незважаючи на критику антропологізму, про який ми щойно дали декілька вказівок, людина є єдиним прикладом, єдиним випадком раціональної істоти, котрий може навіть цитуватися у той самий момент, коли згідно з усіма правами провадиться розрізнення універсального поняття раціональної істоти і поняття людської істоти. Саме через послуговування цим фактом

антропологія відновлює увесь СВІЙ спростований авторитет. Це є тим пунктом, у якому філософ каже «ми» і в якому у кантівському дискурсі «раціональна істота» та «гуманність*» уже пов'язані сполучником «і» або «їсі». Наприклад, «Тепер, кажу я, людина і загалом КОЖНІІ раціональна істота існують як мста у собі, а не просто як засоби» ("Основи метафізики моралі». — Р Й6). ІВідзначимо, що цей уривок взято з того уривка, котрий слугує як перший епіграф до цього тексту. Ця декоп-струкція мети та людини має місце на маргінальних полях філософії у патах заголовків та підрядних посиланнях), "Цей принцип гуманності та кожного раціонального творіння як мета у собі» («Основи метафізики моралі». — Р. 88-89).

16«Походження геометрії» у творі «The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology». Trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970). - Р. 378.

У короткому фрагмент від 1934 р. («Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit», Додаток XXVI у праці «Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenology» - S 502-503) Гуссерль проводить розрізнення між трьома рівнями і трьома стадіями історичності: культурою і традицією як людською соціальністю загалом; європейською культурою і теоретичним проектом (наука і філософія); «перетворенням філософії на феноменологію». Тепер ця присутність чотириразовості, у спою чергу, є мислимою у текстах «Про час і буття» особливо, згідно і «властивізацією» як близькістю близького, найблизькістю, наближенням. Тут ми посилатимемося на аналіз чотиривимірності часу та її гри. Справжній час є чотиривимірним.. На ній підставі ми називаємо перше, первісне, у буквальному розумінні початкові подавання, на якому засновується єдність справжнього часу, зближуючою близькістю («Nachheit» — близькість є старим, ще Кантом використовуваним словом). Але вона зближує настання, минулість і теперішнє одне і одним тим, що вона віддаляє («On time and Being». Trans. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1972). — Р. 15). «У посиланні долі Буття, у простяганні часу виявляє себе якесь привласнення, якесь переведення у свою власність саме Буття як присутності і часу як парний відкритого. Буття і часу у їх власному. Те, що визначає і\ обох у їх власному, а це значить у їхній взаємоналеженості, ми назвемо: »Ereignis» або подією привласнення» (Ibid. — Р. 19). «Ми не можемо уявляти те,

що названо іменем «подій привласнення» («Ereignis»). керуючись загальноприйнятим значенням цього слова; бо «поля привласнення» звичайно розуміється у значенні випадку і чогось такого, що трапилося, а не зі слова «своєння» («Eignen»), яке приймається як просвіток приховуючого простягання і посилення» (Ibid. — P, 20).

Легкість, а також необхідність переходу від близького до властивого треба буде відзначити. Латинський спосіб цього переходу («ergo». »ergo» втрачено у наших мов, наприклад, у німецькій.

5. На тему того, що об'єднує вартості самоприсутності та усної мови я дозволю собі послатися на праці «Of Grammatology» та «Speech and Phenomena». Імпліцитно чи експліцитно вапоризація усної мови є постійною і масованою у Гайдеггера. Я буду досліджувати її у собі і для себе десь в іншому місці. Досягнувши певного пункту у цьому аналізі, необхідно точно виміряти ступінь цієї валоризації; якщо вона охоплює майже цілковитість тексту Гайдеггера (у тому, що вона веде усі метафізичні детермінації сучасного або існуючого назад до матриці Буття як присутності, »Anwesenheit»). вона є також стертою у тому пункті, у якому проголошено питання про «Wesen» (суть, сутність — прим, перекл. С.К.). яка не повинна навіть бути »Anwesen». (Про цей предмет див. «Ousia і Grammee» вище). Таким чином пояснено, наприклад, неправочинність літератури, котру протиставлено мисленню та »Dichtung» (поезії — прим, перекл. С.К.), а також ремісничоподібній та селянсько-політійській практиці повідомлень. *У письмовій формі мислення легко втрачає свою гнучкість. ... Зате письмо, з другого боку, несе у собі Цілюще спонування до обдуманого мовного формулювання» («Letter on Humanism». — P. 195). "Істина Буття ... тоді принаймні пішла б від порожніх здогадок та опіній і віддалася б рукоділлю письма, що нині стало таким рідкісним» (Ibid. — P. 223). Те, що потрібне у нинішній світовій нужді, — це менше філософії, а більше уваги до думки; менше літератури, а більше турботи про букву- (Ібіо¹. — P. 242). «Ми повинні звільнити «Dichtung» (поезію — прим, перекл. С.К.) від літератури» (Текст, опублікований у «Revue de poesie». - Paris 1967).

6. Десь в іншому місці («La parole soufflee» у кн. «Writing and Difference», а також у творі «Of Grammatology») я спробував показати перехід між

близьким, властивим- і випрямленням «стояння прямо».

7.Примітка перекладача. Деррида використовує тут вираз «to solicit» (просити, умовляти, вимагати — прим, перекл. С.К.) у його етимологічному смислі, як він часто робить в інших місцях. Вираз «to solicit» походить від латинського «sollus» — ціле, і «ciere» — рухати, таким чином йому властивий смисл «робити ціле рухомим». Посилання на «oikonomia» та похорони у попередньому реченні пояснене Деррида у творі «La difference», примітка 2 у кн.: «Margins of Philosophy».