

УДК 101.9 Дерріда: 123/128] (045)

Г. І. Хоменко

Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди

### Жак Дерріда: свобода інтерпретації як (не)можливість

**Хоменко Г. І. Жак Дерріда: свобода інтерпретації як (не)можливість.** Стаття містить аналіз свободи інтерпретації, що визнана проблемою справді унікальної революційної філософії посткатастрофальної епохи – деконструкції Дерріда. Утверджувана нею негативність розглядається як слід множини філософій негативності від Платона й Біблії до Моріса Бланшо і Яна Паточки, що підлягає логіці відповідальності *survie* та *supplement*. Заперечення в дужках кваліфікується як знак апорійності – аналога межового випробування на можливість життя до/питливої, звільненої від апіорних ідей та підпорядкованої виміру *différance* думки, у якій відбувається недіалектичне подвійне заперечення (денегация) та рознесення сенсу (диссеминація).

**Ключові слова:** (неможлива) можливість неможливого; безумство неможливого/безвідповідальність приступного; вихід у-не-сенс; свобода інтерпретатора/визволення чистого (буквального) сенсу; свобода як дар смерті.

**Хоменко Г. И. Жак Деррида: свобода интерпретации как (не)возможность.** Статья содержит анализ свободы интерпретации, которую небезосновательно считают проблематичной позицией уникальной революционной философии посткатастрофальной эпохи – деконструкции Деррида. Новая негативность рассматривается как след множества философий негативности от Платона и Библии до Мориса Бланшо и Яна Паточки, что соответствует логике ответственности *survie* и *supplement*. Отрицание в скобках квалифицируется как знак апорийности – аналога лиминального испытания на возможность жить неустанно вопрошающей мысли, освобожденной от априорных идей и подчиненной измерению *différance*, структурированного недіалектическим двойным отрицанием (денегацией) и разнесением смысла (диссеминацией).

**Ключевые слова:** (невозможная) возможность невозможного; безумие невозможного/безответственность доступного; выход во-в-не-смысла; свобода интерпретатора/освобождение чистого (буквального) смысла; свобода как дар смерти.

**Khomenko H. I. Jacques Derrida: freedom of interpretation as (im)possibility.** The article deals with the analysis interpretation freedom which is recognized to be a problem of trully unique revolutionary philosophy of the post-accidental era – Derrida's deconstruction. Its confirmed negativity is regarded as a trace of plurality of negativity philosophies from Plato and the Bible to Maurice Blancheco and Jan Patochka which subjects to the logic of *survei* and *supplement* responsibility. Negation in brackets is qualified as an apocryphal sign – an analogue of a boundary test for the possibility of curious / sensitive thought life; the thought which is free from apriori ideas and subordinate to the difference measuring where non-dialectical double negation (denegation) and meaning differentiation (dissemination) take place. It is noted that the turn in deconstruction to the language influenced the manner of free / non-free philosophizing – interpretations on the edge of languages and words, which results in the experience of inter-organizational interpretation, corresponding to ammetaphor; such linguistic shift accompanies Derrida's interpretive experience in existential and political spaces, where impossibility correlates with the gift.

**Key words:** (impossible) possibility of impossible; madness of impossible/irresponsibility of criminal; exit into non-sense; the interpreter's freedom /a pure (literal) meaning liberation; freedom as a death gift.

У сучасній гуманістиці, напевно, важко знайти постать з таким винятково драматичним статусом, як Жак Дерріда (1930–2004). До краю напружену поліконфліктність на сцені філософії, розгорнуту навколо «генія/шарлатана» [див.: 12], не можна не окреслити словами можливість/неможливість. Одна із найбільш очевидних ситуацій – експлікація ідеї філософії посибілізму, філософії можливості: Міхаїл Епштейн, апелюючи до методології модальностей, позиціонує її не так в аспекті модальності дійсного докантіанства чи модальності наказового посткантіанства, як модальності умовного/можливого Дерріда, гомогенного епосі постпостструктуралізму, яку й названо епохою після-Дерріда [див.: 20]. Однак потужному пафосу неможливості Дерріда в умовах тріумфу філософії можливості протидіє та ж гуманістична реальність, що дістала назву постчорнобильської: есхатологічно-апокаліптична перспектива, відкрита

небувалою катастрофою, заживізувала механізм повороту до Дерріда, до його месійності (*messianité*) як альтернативи месіанічного авраамового часу, що і є лейтмотивом Дерріда. Безсумнівна неможливість без Дерріда продемонстрована в авторитетному європейському виданні, яке стало повторенням наукової зустрічі в Ягеллонському університеті (не в Україні – краю Чорнобиля), сам вибір якого виглядає не так реакцією на байдужість і безвідповідальність українців, як відповіддю інтелектуалів світу на принцип дотичності в інтелектуальному досвіді філософа [див.: 22]. Дотичність і ателогічність – синоніми майже неможливого, ледь окресленого майбутнього, в якому сферичні картини об'явлення поступаються повороту до майбутнього як обіцяного минулого, у якому футурологія підпорядкована законам осциляції й аналогічна багатогранній привидології, – дають підставу для того, щоб визначити філософію деконструкції Дерріда як «мистецтво бути занепокоєним» [1:173].

Дерріда повертає філософії досвід свободи пізнання як дистанціювання від апріорних знань, безумовного права на свободу думки як мультивекторне дослідження істини, безкінечне до(за)питування обдарованого потребою неможливою безкінечністю мислення, антипода майстра впевнених сентенцій та кантівського відмежування свободи філософського пізнання від університету, що наголошував він у своєму останньому інтерв'ю часопису «Mond» [див.: 1:206]. Свобода пізнання аналогічна в Дерріда випробуванню ускладнен(ого)им мислення(м), супроводжуваному «неясностями, які залишаються у зв'язку з демаркацією власної позиції Дерріда, з його оцінками концепцій інших філософів, які уникають прямих дистинкцій...» [3:168].

Саме тому досвід Дерріда не може бути адаптованою методикою з чітко прописаним алгоритмом дій, рецептом орієнтації в текстах шляхом наслідування аксіоматики сосюрівської невідповідності *signans/signatum* та вільної гри, не підпорядкованої жодним правилам означального й означуваного і зведення такої довільності й беззмістовності до тропологічного читання тексту, покликаною вигнати чисте значення як метафізичне марення: це приводить до згасання чи навіть виродження деконструкції, що не залишається не поміченим університетськими інтелектуалами Європи [див.: 14; 17].

Філософія Дерріда передбачає свободу від формульного, топічного мислення. Навіть загальна тенденція філософії – поворот до мови, що зазвичай трактується як форма релятивізації її універсалістських претензій, дістає в нього протилежний зміст. За спостереженням Наталії Автономової, «Дерріда виступає проти релятивізму й проти трактування своєї концепції як релятивістської» [1:29]. Напевно, замість складної аподиктичної операції достатньо цитування чіткого пасажу філософа: «І ті, хто хотів би розглядати деконструкцію як символ нігілізму епох модернізму або постмодернізму, повинні насправді визнати в ній останнє свідчення – якщо не сказати мучеництво – віри в умовах *fin de siècle*. Таке прочитання завжди виявляється можливим» [6:255]. Тож спроба ототожнити деконструкцію з тією ситуацією нашого часу, яка аналогічна завоюванню свободи від трансцендентально детермінованої структури світу, відмові від ієрархізованої картини класичної епохи, наштовхується на акцент у тій же деконструкції розрізнення й негачії не як моди сезону чи знамення епохи: «"Початковий слід" розрізнення виявляється тим, що непоправно втрачається, але в самій своїй утраті приховується, зберігається, береться до уваги й затримується» [3:189].

Витоки свободи інтерпретації як (не)можливості Дерріда виявляє в найдавніших

філософських текстах. Скажімо, у Платона він співвідносить її з подвійною інтерпретацією негативності: перша, пов'язана із кваліфікацією Добра як небуття, того, що трансцендує Буття, спрямовує рух за межі того, що саме продукує, підкоряючись логіці *над, sur, hyper*; друга пов'язана із загадкою *хори*, яка є ні інтелегібільним, ні чуттєвим, легко трансформуючись і в те, і в інше, беручи участь в інтелегібільному» [див.: 6:282–288]. Однак платонівську ідею присутності й діалектики Дерріда висуває під питання на підставі істини неприсутності й недіалектики, відкритої в біблійному сюжеті про Вавилонську вежу, на основі якого й відбувається *архетипальне/алегоричне* обґрунтування (не)можливості свободи інтерпретації.

На початку книги «Довкруг Вавилонських веж» («Des tours de Babel», 1985) Дерріда повідомляє про три форми інтерпретації, сформульовані у книзі Романа Якобсона «Про переклад» («О переводе», 1956): *внутрішньомовна* інтерпретація (*перейменування, rewording*) передбачає переклад лінгвістичних знаків за допомогою інших знаків цієї ж мови; *міжмовна* інтерпретація – переклад лінгвістичних знаків за допомогою іншої мови; *міжсеміотична* інтерпретація або *трансмутація*, коли лінгвістичні знаки перекладені за допомогою системи нелінгвістичних знаків [див.: 4:22–23]. У її кінці подає версію *внутрішньорядкової* інтерпретації як інтерпретації (не)можливої [див.: 4:77].

Знаком (не)можливої свободи інтерпретації є в Дерріда Вавилонська вежа – «образ і фігура не тільки нездоланої множинності мов»; «вона виставляє напоказ незавершеність, неможливість виконати, поєднати, наситити, завершити що-небудь із розряду побудов, архітектурної конструкції, системи й архітекtonіки» [4:10]. Множина мов є свідченням неможливості адекватного взаємовираження та когерентної контрструктури, і неповнота контрструктури структурує деконструкцію. Немоżliвість адекватного «пере/ведення» слова з однієї системи в іншу, його точного перейменування Дерріда зауважує у трансформації назви власної в звичайне слово. Як власна назва Вавилон (Babel) означає Град Божий, Град Святий: ще у «Філософському словнику» Вольтера етимологія слова співвідноситься із «*Ba-*», що у східнослов'янських мовах означає «Батько», та «*Bel*», що означає Бог. Вавель/Вавилон – топос у називанні давніх столиць. Однак Вавилон – не тільки власна, але й загальна назва, яка має не менше двох сенсів: це не тільки змішування/плутанина мов, але й стан збентеження/зніжковіння («смешения/замешательства»), який переживають архітектори перед порушеною структурою. За Дерріда, «певна сплутаність уже почала діяти на

обидва значення слова „смешение”» [4:12]. Але Вавилон сигналізує про щось більше, аніж про подвійне «смешение»: «місто немов носить ім'я Бога-батька й батька міста, яке називається змішуванням. Немов Бог, сам Бог помітив своїм патронімом общинний простір, те місто, де одне одному вже не зрозуміти. [...] Даючи своє ім'я, ім'я за своїм вибором, даючи всі імена, батько виявляється біля джерел мови [...] І ім'я Бога-батька стає іменем самого цього джерела мов. Але це також і той Бог, що, керований гнівом, анулює дар мови, або, щонайменше, його заплутує, сіє серед своїх синів збентеження й отрує цей подарунок (Gift-gift)» [4:12].

Вавилон Дерріда – місто/місце Бога, «Бога, що деконструює» [4:17]: він карає тих, хто хотів жити під одним людським іменем, насильно нав'язує їм своє ім'я, з чим починається деконструкція вежі як універсальної мови, а генеалогічний зв'язок дістає розсіювання. Він «відразу і нав'язує, і забороняє переклад. Він його нав'язує, забороняє і примушує до нього – але як до наперед відомого провалу [...] Переклад стає тоді необхідним і неможливим [...], необхідним і забороненим» [4:17]. І проголошена ним війна відбувається вже всередині Його імені, розділеного надвоє й полісемічного: «he war» не тільки зв'язує безкінечну множину сенсів, продукованих його фонічним та семантичним плетивом, але й постає топосом безкінечного/неможливого перекладу, безкінечного перекладу/неприсутності перекладу, бо в різних мовах (в німецькій та англійській), має радикально відмінні значення: Бог, що Є (Був) та війну. Такий Бог передбачає переклад, але не піддається перекладу. Слово «Вавилон» у його амбівалентній і множинній причетності до слова «Бог» сигналізує про лінгвістичну множинність як неусувну реальність, за якою – «необхідне й неможливе завдання перекладу, його необхідність як неможливість» [4:19].

(Не)можливість інтерпретації, за Дерріда, співвідноситься з вавилонською подією катастрофи всевладдя раціональності та раціональної однозначної прозорості: «Намагаючись „зробити собі ім'я”, заснувати відразу й універсальну мову, й унікальну генеалогію, семіти хочуть навести на розум (напоумити), і ця розумність може означати водночас колоніальне насильство (оскільки вони будуть універсалізувати тим самим своє наріччя) і спокійну прозорість людської спільноти. Навпаки, коли Бог нав'язує й протиставляє їм своє ім'я, він пориває з раціональною прозорістю, але обриває також і колоніальне насильство або лінгвістичний імперіалізм» [4:24]. Примус до перекладу, встановлення «закону необхідного й неможливого перекладу»; «одним махом, своїм власним [...] іменем він визволив універсальний розум (який уже не буде підкорятися імперії якоїсь-то окремої

нації), але водночас і обмежив саме цю універсальність: прозорість заборонена, однозначність неможлива» [4:24–25]. Свобода інтерпретації передбачає свободу інтерпретатора, діяльність якого – визволення істини, «чистої мови», ув'язненої у твір, присутньою/неприсутньою в буквальності розсіяного сенсу.

Біблія кваліфікується Дерріда за справді зразковий текст, оскільки не тільки вміщує історію джерела перекладу, постаючи сценою Вавилонської ситуації, але й подією вавилонського тексту: Біблія – унікальний текст, який «потрапляє під закон, про який розповідає і який зразково перекладає» [4:75]. Цей текст виробляє закон, про який говорить, і сам його реалізовує, постаючи територією руйнування башт-зворотів і деконструкції всього довкруг них: «Те, що відбувається у священному тексті, це подія *виходу в-не-сенс*» [4:76]. Un pas de sens, що відповідає цьому виразу в оригіналі, – обігрування назви книги Моріса Бланшо «Крок у-не» («*Le pas audelà*», 1973), яка фіксує дисемінацію значень французького *pas*: «*крок*» і «*не*». Конструкція un pas/de sens, де un стосується pas, має значення «*крок сенсу, значенневий крок*»; за умови, коли un відноситься до структури pas de sens, вона може бути зрозуміла як «*немає сенсу*» [див.: 4:84]. І саме ця подія дозволяє помислити його як текст поетичний або літературний, необхідність деконструювання «башт», зворотів/ідіом якого передбачає інтерпретацію рознесення букв та пустот поміж ними. Для Дерріда вони не є автономними атомами, а «радіше осередками економічного ущільнення, обов'язковими місцями проходження для дуже великої кількості позначок; більш-менш нуртуючі плавильні тиглі» [11:62].

Парадокс (не)можливості сам Дерріда вважав за симетрію проблематичності. Скориставшись софоклівським словом «*проблема*», французький філософ підкреслює абсолютну антиномію його значення. Це той, кого виставляють наперед для самозахисту і за яким може сховатися інший, той, хто дозволяє постійний обхідний рух, незліченну кількість стратегічних вивертів і маневрів, ніколи не вдаючись до фронтальних дій, ніколи не наступаючи в лоб [див.: 10:62–63]. Інтерпретація як проблема постає знаком потреби в таємниці й секреті тексту, які водночас передбачають не тільки їх заміну, оперування субститутами, але й уникнення відповідальності, рух в обхід відповідальності. Сама можливість деконструктивної інтерпретації є наслідком клінамена, косини, непрямоти суджень, сформульованих як відносно традиційних методик інтерпретації, так і об'єктів інтерпретації. Тут і виявляється, що проблема безвідповідальності розгортається у просторі людини, яка перебуває

поміж недосяжним для пізнання трансцендентальним об'єктом і неспівмірною з ним антропологічним набутком – мовою. Вдаючись до рятівних аналогій, Дерріда знаходив дивну спорідненість досвіду деконструкції з апофатичним досвідом, досвідом негативних теологій: «Не будучи методологічною технікою, можливою й необхідною процедурою, не являючи собою закономірності програми й прикладних правил, себто можливостей, що розгортаються, деконструкція часто визначається як сам досвід (неможливої) можливості неможливого, найбільш неможливого неможливого – умова, яка розділяється деконструкцією з даром, „так“, „приходом“, рішенням, свідченням, таємницею і т. п. і, можливо, зі смертю» [8:212–213]. Апофатика в проблематичному просторі деконструкції сприймається за досвід подвійної недіалектичної негативності, делегації, яка і є справжньою відповідальністю: «Мова не-заперечення, мова відмови не є негативною: не тільки тому, що в ній не заявлений модус дескриптивної предикації або індикативної пропозиційності в простому запереченні („це не є тим, що“); вона заперечує, приєднуючи; вона диктує вихід цієї негативності за свої межі; вона зобов'язує до досягнення неможливого, зобов'язує до просунення (Geh!) до того, що неможливе. Знову пристрасть до місця, або відносно місця. Французькою це буде звучати: *il a lieu de* (що значить необхідно [*il faut*], для цього є всі засади) просуватися до того, що досягнути неможливо. Туди – в напрямку до імені, в напрямку до того, що знаходиться в імені за його межами. До того щось, до того його або неї, хто залишається, – побережи, спаси, залиши це ім'я [*sauf le nom*]. Просування до того, що досягне, буде тому не помилкою, а безвідповідальним виконанням програми. Єдино можливим рішенням буде просування – через безумство не вирішуваного й неможливого – туди (*wo, Ort, Wort*), куди дійти неможливо» [8:227].

Деконструкція – апоретичний підхід до неможливого. Апоретологія/апоретогографія стає головним об'єктом інтересу деконструкції, дістаючи не тільки велику кількість еквівалентів, а й пряме визначення деконструкції як певного апоретичного окреслення неможливого [див.: 21:36–37]. Апорія відповідає в Дерріда межі мислимого. «Це досвід доторку до того, що ще не поійменоване. Й мені здається, що Дерріда – єдиний у своїй епосі філософ, який практикує крайню натягнутість думки. Він не боїться доторкнутися до того, що може виявитися для думки безоднею без дна, безоднею, в яку провалюєшся», – говорить Олександр Скидан [18:84]. Хоча слово «апорія» присутнє чи не в кожній роботі Дерріда, однак підставу для такого судження дає насамперед книга «Апорії. Умирання – очікування (один одного) біля

меж істини (за межами істини)» («Aporias: Mourir – s'attendre aux „limites de la verite“»; «Aporias: Dyng – awaiting (one another at) the „limits of truth“», 1993). Апорія смерті стосується тут проблеми переходу, яка співвідноситься із подвійним значенням французького прийменника *aux*: і як *за*, і як *біля*. Англійський прийменник *at*, хоча і є полісемантичним, має значення *біля* (для *за* існує прийменник *out*). Така ситуація сигналізувала про порушення досвіду культури логоцентризму, яка висувала смерть за межі істини й позбавляла її концептуалізації. Можливість різних інтерпретацій відкривала для Дерріда неможливість однозначного рішення, структуруючи межову ситуацію. Вона виходить за межі подвійного досвіду смерті/небуття в негативних теологіях: у буддизмі хінаяні нірвана – чисте ніщо, абсолютно неіснування; в махаяні ніщо осявчене присутністю Будди, а тому повне життя. «Слово „межа“ означає, з одного боку, критичне розуміння того, що є певна межа наших суб'єктивних можливостей, з іншого боку, на межі сил доходиш до крайнього зусилля, віддаєш себе до рештка, – момент абсолютного дару. І, по-третє, межа завжди пов'язана з тим, що або ти не дотягуєшся до неї, або ти її вже перейшов: щоб говорити про межу, треба знати, що ти вже за нею. І звідси постійний надлишок у думці Дерріда, який пов'язаний із тим, що він так багато пише. Тому й Нансі в своєму некролозі Дерріда сказав, що за всім у нього стоїть сила надлишку» [18:84], – так розуміє її Артем Магун.

Зразок апоретології смерті Дерріда подає в роботі «Дар смерті» («Donner la mort», 1992), творячи її на межі містеріально-оргіастичного, таумтургійно-платонівського та екзистенціально-християнського досвідів, топосом якої стає Мартін Гайдеггер та Ян Паточка. Перечитування першого супроводжується акцентом симетрії смерті/свободи/відповідальності: «Ця турбота про смерть, це пробудження уваги до смерті, це спостереження за нею, ця свідомість, яка дивиться смерті в обличчя, є *іншою назвою свободи*. Беручи до уваги істотні відмінності і ставлячись до них із пошаною, ми вважаємо можливим бачити в цій структурі відношень *поміж турботою про буття-до-смерті* (приймаючи на себе *eigentlich* (власний, справжній, первісний – Г.Х.) і *свободою*, яку *іменують відповідальністю*, – структуру, аналогічну структурі *Dasein* Гайдеггера» [5(551):134–135]. Перепрочитання іншого є більш радикальною інтерпретацією, оскільки сам Паточка не так реконструює досвід християнства, як відхиляється від нього: «Паточка розмірковує й роздумує над тим, про що християнство ще не роздумувало, а саме, чим воно, християнство, повинно бути, але ним не є». У нього різні християнські мотиви [...] обертаються навколо *дару* як дару смерті, незбагненого дару смерті»

[5(552):14]. Звідси – порушена пропорційність смерті й свободи людини: «Те, що дарує мені мою індивідуальну свободу, а саме сама *смерть* і кінечність, робить мене нерівним стосовно безкінечної добродетності дару, яка є також першим закликком до відповідальності» [5(552):17].

За такого розуміння апорією стає сама інтерпретація як форма відповіді на поклик тексту. Перечитуючи історію Авраама, якого Сьорен Кьєркегор вважав чи не єдиною релігійною людиною, Дерріда констатує асиметрію дару: відповідальність перед дарувальником як мовчання. Етичний вимір дару – ні мовчання/ні говоріння («Бог нагледить ягня Собі на цілоспалення, сину мій» [1М 22. 8]). Синові Авраам «відповідає і не відповідає. Він відповідає непрямо себто так, щоб нічого не сказати про ту суттєву річ, яку він має зберегти в секреті» [5(579):7]. Абсолютна ж відповідальність перед Богом – мовчання самотнього, самотнього; свобода прийняття рішення – вічна самотність. «Подібно до того, як ніхто не може померти замість мене, ніхто не може *прийняти рішення* замість мене. Як тільки людина починає говорити, долучаючись до сфери спілкування, відповідно, вона втрачає право вирішувати і право рішення.

[...]

Першопочаткове призначення мовлення полягає в тому, щоб позбавити мене самотності (єдиної в своєму роді самотності, яка належить лише мені), ліквідувати мою самоту. Говорючи, і тим самим порушуючи власну самоту, я таким чином *відмовляюся від власної свободи і власної відповідальності*. Як тільки я заговорив, я перестав бути самим собою, самотнім і не-повторним. Це надзвичайно дивний зв'язок (парадоксальний і жахливий), який пов'язує безкінечну відповідальність з мовчанням і секретністю» [5(579):8]. У просторі (не)можливої інтерпретації Дерріда, за спостереженням сучасних філософів, «думка [...] починається саме в тій точці, де інший замовкає, затинається, де його смерть встановлює природну межу в тексті його мислі. І саме з цього моменту [...] починається подальше письмо або наступний крок. Це схоже на якусь естафету: йде безкінечна передача надлишку, з яким ти не знаєш, що робити, він пече, і ти можеш тільки передати його далі» [18:84].

Логіка межі/логіка дару, переведена на мову інтерпретації, висуває її за віддаровування, яке б цей дар переважало.

Це дістало свій вияв в особливому механізмі, що його Дерріда окреслює французькими словами *supplémentarité*, *supléance*, *suppléant*, однокореневими з латинським *supplément*, відповідником доповнення та заміщення. Однак реалізація самим Дерріда цього механізму заперечує подібний сенс. На позначення додавання

він використовує часткові синоніми *addition*, *(s)ajouter*, а заміни – *substitut*, *replacer*. Для інтерпретатора Дерріда Н. Автономової ця складна ситуація викликала необхідність вибудувати архісемему, значення якої прокреслюється звичною для французького філософа грою множини слів: «докладання (мінімальний зв'язок між елементами), додавання (трохи більший зв'язок між елементами), додавання (можливе збільшення повноти того, до чого щось додається), заповнення/поповнення (компенсація первісної неповноти), підміна (коротке або несподівано випадкове використання того, що прийшло із зовні, замість даного споконвічного змісту), заміна (повне витіснення одного іншим)» [1:146].

Відтак, віддаровування/суплементарність передбачає перечитування на межі як відповідальне перечитування. Тож і спостереження в деконструкції Дерріда випадку проти «такого неавтономного логоцентризму» від Платона до Фрейда, через який ідентифікують західноєвропейську філософську думку [див.: 16], вимагає відповідних деконструкцій відповідальних дій. Воно зумовлене вже означенням інтерпретації самим Дерріда як «руху любові», як «жесту того, хто любить (*liebend*)», який не відтворює сутності об'єкта інтерпретації, який коли й «*видає*» його сенс, то не цілком, а тільки «в точці доторку й ласки, в безкінечній малості сенсу» [4:51]. Закоханий інтерпретатор вдовольняється безкінечно малою точкою сенсу, однак не так для розширення його за принципом безкінечно прямої лінії, як для «збільшення через приєднання фрагмента по лінії зламу» [4:50]. Амметафора (метафора амфори) Дерріда, що є одним із символів деконструктивно-любовного розширення сенсу, позиціонує деконструкцію як *відстворення (восстановление)* сенсу: «амфора єдина сама із собою, відкриваючись при цьому назовні, – і ця відкритість/отвір відкриває єдність, вона робить її можливою й забороняє їй всезагальність» [4:51]. У цій зв'язку досвід Дерріда постає іншим, аніж постмодерністський, для ідентифікації якого Ольга Вайнштейн використовує відому метафору Франца Кафки – леопардів, які вриваються в храм, й перекидають священні амфори, ось тільки регулярне повторення цього злочину перетворює його у звичайний ритуал [див.: 2]. У Дерріда безкінечно повторювана робота із амforoю співвідноситься із безкінечним уточненням нюансованих характеристик цього дійства в аспекті любові, що передбачає його оживлення. Досить двох пасажів. Перший: «...важко уявити хороший переклад, у сучасному сенсі цього слова, без певної *philein*, любові або дружби, без певної «любовності» [*animance*], якщо так можна висловитися, яка спрямовується [*portée*] до речі, до тексту або до іншого – до всього того, що

передбачене бути перекладеним. І якщо перекладач має справу з ненавистю, яка спроможна захопити його увагу й мотивувати демістифікуючий переклад, то навіть ненависть містить у собі інтенсивність бажання, інтересу, а часом і захоплення» [8:216]. Другий: «Подібно до того, як я люблю своє життя, я люблю й те, що мене створило, – а це, перш за все, стихія мови – французької мови, яку єдину я навчився обробляти і за яку єдино я можу вважати себе більш чи менш відповідальним. Ось чому, коли я пишу, то поводжуся з мовою буйно, несамовито. Це – від любові. Любов взагалі приходиться через любов до мови – не національну, не консервативну, але таку, що вимагає спроб і випробувань. [...] Ось вона – невірна вірність: чинячи насильство над французькою мовою, я роблю це із загостреною повагою. До того, в чому я бачу наказ, закарбований у її житті, в її еволюції» [1:201].

Інтерпретація тексту постає актом свободи рівно настільки, наскільки вона є відповідальністю за зростання оригіналу, за його майбутнє життя, за його виживання/переживання, що в Дерріда й виливається в лейт-тему *survie*. Оперування цим словом покликане продемонструвати досвід деконструкції як досвід перепрочитання традиції під знаком свободи. Все починається з висунення під питання категоричного ототожнення філософування із досвідом умирання Сократа й Платона, з якими пов'язують ототожнення філософії з досвідом умирання. Очевидність смертності дозволяє вести мову про наш світ як найбільш нерівноправний з усіх світів: «Я вірю в цю істину, але не безоглядно. Я все менше здатний прийняти смерть. Усі ми – ті, хто проживає тут тимчасово (з геополітичної точки зору, представленої в „Привидах Маркса“, у нашому світі, найбільш нерівноправному з усіх існуючих, головна увага має бути перенесена на мільярди живих істот – людей і нелюдей, – яким відмовлено не тільки в елементарних правах людини, сформульованих ось уже два століття тому і постійно доповнюваних, але в самому праві на життя, яке варте того, щоб його прожити. Але мені ніяк не дається уміння-помирати або, коли завгодно, уміння-жити. Тут я досі нічому не навчився, нічого не здобув, а всі відстрочки добігають кінця. Й не тільки тому, що, поряд з іншими людьми, є спадкоємцем багатьох речей – хороших або жахливих: більшість мислителів, з якими я був пов'язаний, уже померли, і мене все частіше називають „пережитком“ або „пережителем“ (*survivant*), останнім представником „покоління“, умовно кажучи, 60-х років. У строгому сенсі слова це меланхолійний бунт» [1:195–196]. Така думка, що настійно переслідувала філософа кожної хвилини, стає особливо виразною у зв'язку із загостренням хвороби, дістаючи нові

відтінки й акценти. Питання пере-живання, розпочате з ускладнення опозиції життя і смерті, ґрунтується ним на безумовному утвердженні життя: «Пере-життя – це життя по той бік життя, щось більше за життя: те, що я кажу, не закликає до смерті, навпаки, утверджує живуше – те, що надає перевагу життю перед смертю і пере-життя – не якісь жалюгідні рештки, але найбільш інтенсивне життя. Мене так ніколи не переслідувала необхідність смерті, як у моменти щастя й насолоди. Насолода й слізний страх перед смертю, яка підстерігає, – це для мене одне й те ж» [1:208]. Переживання проблеми пере-життя супроводжується його кваліфікацією «не простим додатком до життя або смерті» й висуненням його у сферу початку/основи життя, «яке і є пере-життям», бо «пере-жити в буденному сенсі слова – значить і продовжувати жити, і жити після смерті», але оперування множиною відтінків і нюансів із мовної сфери: «Вальтер Бенямін, говорячи про переклад, підкреслює різницю між, з одного боку, «пережити» (*überleben*), жити після смерті (так книга може пережити автора, а дитина – батьків), а з іншого боку, «жити далі» (*fortleben, living on*), продовжувати жити. Всі поняття, які допомагали мені в роботі, особливо поняття сліду, примарності, були пов'язаними з «пере-житком» як зі своїм структурним і, суворо кажучи, початковим виміром. Він не походить ні з життя, ні з смерті. Це відноситься до так званої початкової скорботи, яка не чекає справжньої смерті» [1:196].

Деконструктивна інтерпретація дозволяє Дерріда розрізнити в пере-житті «нове поняття, яке створює саму структуру того, що ми називаємо екзистенцією, – *Da-sein*, коли завгодно. Ми – частина пере-життя в структурному сенсі слова, ми відзначені структурою сліду, заповіту. Однак при всьому цьому я не хочу змиритися з такими тлумаченнями, які поміщають пере-життя на бік смерті, минулого, а життя – на бік майбутнього. Ні, деконструкція завжди на боці "так", на боці життєствердження» [1:208].

Свобода інтерпретації Дерріда – випробування смертю як єдиний спосіб життя. Доторк смерті позначився на всьому, починаючи із самої філософії знаку – семіології, – яку Дерріда розглядає в аспекті «інвестування у смерть» [7:136] мислі/знання, що є проявом свободи духу. Основою для цього був серйозний геній Гегель, сповнений волі до ототожнення семіотичної інстанції та абстрактної раціональності в її просуванні до свободи духу, він пояснює тривіальну невідповідність означуваного й означаючого виконанням духом свого поняття свободи шляхом дистанціювання від матерії, що відбиває рух від символу до знака.

У душі Дерріда сучасні філософи подають його деконструктивно-ігрове тлумачення. Скажімо, за

Дмитрієм Кралечкіним, продуктивною процедурою, яка забезпечує тлумачення/переклад, є стусан/удар: «Синець – це щось набагато цікавіше, аніж "чисте тіло" або "рана", "шрам", адже перше працює на ідею автономії, замкненості (і в межах, як в Арто, – на тіло без органів), а друга – на "досвід", на той вантаж метафізичних "пожитків", без яких ти ніщо. Інша справа синець – він то є, то ні. Він не вічний і не зовнішній (адже завжди можна просто вдарити-ся). Текст (і переклад) народжується в синцях, а не в родимих плямах спорідненості та властивості. Так що переклад – це не сльози вини й радості при зустрічі з рідними, це набагато веселіша (я б навіть сказав "розвесела") наука майстерного зронення (на відміну від поранення), вергання й кидання. Перекладач – це не метафізичний еквілібрист, який живе неврозом висоти досконалості, утримання точних граней і меж, а веселий клоун, який може опустити сам себе» [15:485–486]. Перекладач – це той, хто кожного разу придумує нові прийоми дійства, техніку трансформації тексту: «Перекладач – це той, у кого все падає з рук, але надзвичайно технічно. Адже навіть таким "простим" речам інколи треба вчитися» [15:486].

Аналогічно до ситуації, коли Дерріда виносить свободу інтерпретації на інший етап проявлення свободи: на стадію доінтерпретаційну, коли свобода визнається доксою демократії. Як у «Державі» Платона, де вона фігурує у двох імплікаціях: *eleutheria* (свобода) та *exousia* (забаганка, свобода волі, свобода вибору, можливість жити на догоду своєму бажанню, легкість, можливість робити, що захочеться)» [9:44]. В обох випадках свобода – інша, проста фігура, інший поворот влади (*kratos*). По суті, свобода – це здатність або можливість робити те, що хочеш, вирішувати, вибирати, зважувати-ся, самовизначатися, бути господарем і в першу чергу бути господарем самого себе (*autos, ipse*). Простий аналіз «я можу», «для мене можливе», «мені під силу» (*krateō*) виявляє предикат свободи, «я вільний для», «я можу прийняти рішення». Немає свободи без самості, і навпаки, немає самості без свободи. І, таким чином, без певного суверенітету [див.: 9:45].

Деконструкція свободи відбувається всередині самого поняття «свобода», яке стає простором для безкінечної гри, що передбачає сутнісну історичність демократії, «єдиної назви квазі-режиму, яка відкрита його історичній трансформації, яка несе в собі внутрішню пластичність і його безкінечну самокритичність, і навіть, можна було б сказати, його безкінечний аналіз» [9:47].

Свобода як *exousia* породжує вдавене відчуття демократії як найбільш прекрасної форми правління за рахунок розмаїття можливих форм

політичного життя та можливостей самовиявлення. Цьому симулякру демократії відповідає строката краса накидки (*poikilon*), яка співвідноситься зі світом жінок і дітей: живий колір і розмаїття, мінливе, поперемінне, непостійне, а ще складне, темне, неоднозначне. Це ярмарок/базар, де немає нестачі в парадигматиці свобод демократії.

Найбільш загальна апорія свободи в демократії пов'язана зі свободою гри в понятті демократії: «чи повинна демократія залишати на свободі й при владі тих, від кого може виходити небезпека посягань на демократичні свободи, хто може покласти кінець демократичній свободі в ім'я демократії й більшості, яке вони можуть об'єднати довкола себе?» [9:53]. Як можна вести мову про саму демократію, істинну демократію, демократію як таку, коли справжнє поняття самої демократії в своїй неоднозначності і прямому сенсі відсутнє зараз і завжди? Відзначена апорія доповнюється перверсивністю подвійної пари: «свобода й рівність», з одного боку, і пари «рівність у кількісному відношенні» і «рівність на основі гідності», з іншого, «...бо в ім'я однієї пари, пари „свобода й рівність”, приймається закон кількості (рівність у кількісному плані), який зрештою руйнує обидві ці пари: і пару двох рівностей ("рівність у кількісному плані" і "рівність на основі гідності"), і саму пару – "рівність – свобода"» [9:54].

У поле (не)можливої деконструкції потрапляє власний деконструктивний досвід Дерріда. Так, розпочавши із означення його книги «Кожен раз – єдиний, кінець світу» («Chaque fois unique, la fin du monde», 2003), Елізабет Рудинеско відчуває неповноту будь-яких катафатичних характеристик філософа як філософа пограниччя життя і смерті: «Жак Дерріда будує свій дискурс немов палімпсест миті смерті, немов миттєвий слід того унікального моменту, коли здійснювався перехід від життя до смерті. І разом з тим на поверхню піднімаються фрагменти спогадів» [19:191]. Звідси – потік апофатичних визначень: «Прощальні слова Жака Дерріда не є ні похвальними надмогильними промовами в класичному сенсі, ні некрологами, ні вираженням болю. Він не говорить ані про вмирання плоті, ані про жак, що застиг на обличчі, ані про тіло, що напружується в чеканні смерті. Його тексти нічим не нагадують розповідь про останні дні Іммануїла Канта чи тексти "Бодлер: останні роки" або "Вмираючий Вольтер". Він не намагався дати свідчення на кшталт "церемонії прощань".

Він не вдавався до збирання слів, що позначають смерть: "заснути", відійти, піти з життя, скінчитися, померти, сконати. Він не став наводити останні приклади приречених на смерть, ані останні слова, знайдені живими для смерті в її очікуванні: "О смерте, старий капітане, вже час! Піднімаймо

якір" або "Смерть, привид у масці, не має нічого під своїм забралом". Ані чорна смерть, ані блискуча смерть. Просто смерть.

У прощальному зверненні до своїх друзів не йдеться ні про посмертні маски, ні про церемонію підготовки до смерті. Між розривом і поверненням, між втратою Бога та відновленням іншого в собі, одне слово між *adieu* та *au revoir* у цих текстах проявляється під боєм і скорботою нарративна й онтологічна структура слова про смерть і дружбу: одна людина має йти раніше за іншу» [19:192].

(Не)можливість свободи інтерпретації Дерріда – унікальний досвід на фоні інших актуальних концепцій інтерпретації. Скажімо, формули «against interpretation» («проти інтерпретації») С'юзен Зонтаг. Висунувши інтерпретацію у площину історії людської свідомості та герменевтики, вивільнивши її від значення «абсолютної вартості, жесту розуму, що знаходиться в якійсь позачасовій сфері потенціальних можливостей», Зонтаг вдається до радикально чіткого окреслення своєї позиції: «...в наші з вами часи інтерпретація стала навіть ще складнішою. Бо сучасний запал інтерпретації часто підказується не пошаною до складного тексту (яка може приховати агресію), а відвертою агресивністю, явною зневагою до всього, що лежить на поверхні. Старий стиль інтерпретації був непослідовним, але шанобливим, він споруджував ще один смисл поверх буквального. Сучасний стиль інтерпретації розкопує і в ході розкопок руйнує; він копає „позаду” тексту, аби знайти підтекст, який є справжнім. Найвідоміші й найвпливовіші сучасні доктрини – Маркса і Фройда – фактично зводяться до ускладнених систем герменевтики, до агресивних та непоштивих теорій інтерпретації. [...] Зараз такий час, коли проект інтерпретації є переважно реакційним, задушливим. Як вихлопні гази й фабричні дими, які забруднюють міську атмосферу, так і виверження різних інтерпретацій мистецтва сьогодні отруюють нашу чуттєвість. У культурі, класично вже дилемою якої є гіпертрофія інтелекту за рахунок енергії та чуттєвості, інтерпретація стає помстою мистецтву з боку інтелекту» [13:13–14]. Інтерпретація як досвід філістера, який «приборкує художній твір», робить його «поступливим, зручним» [13:15], найчастіше зустрічається в літературі, аніж в якійсь іншій галузі мистецтва. Скажімо, у площині інтерпретації Кафки вона виявляє «три армії гвалтівників»: ті, що бачать у його творах соціальну алегорію, ті, що бачать алегорію психоаналітичну, ті, котрі прочитують релігійну алегорію. Перспективу втечі від інтерпретації відкриває абстрактне мистецтво, яке для захисту від інтерпретації вибудовує експерименти із формою: замість змісту передбачається акцент на формі, на описі

зовнішнього вигляду артефакту, що «навіть важче за формальний аналіз» [13:20]. Замість інтерпретації має бути оживлене чуттєве сприйняття твору, вартість якого – в прозорості, «відчутті прояснення речі самої по собі»; «зараз важливо відновити наші відчуття. Ми повинні навчитися бачити більше, чути більше, відчувати більше»; «наше завдання полягає не в тому, аби видушити з твору більше змісту, ніж там вже є. Наше завдання полягає в тому, аби прикоротити зміст так, щоб ми могли бачити твір взагалі» [13:21]. І коли Зонтаг зауважує, що «замість герменевтики нам потрібна еротика мистецтва», то має на меті досягнення ефекту реальності в коментуванні мистецтва шляхом заміщення показу того, що воно означає, на показ того, як воно є тим, чим є [див.:13:21]. Доля інтерпретації в Зонтаг – від радикального способу знищення тексту шляхом відчитування (порятунку) важливого закладеного в нього сенсу до руйнування тексту шляхом віднайдення якогось еквівалента, до знецінення тексту, який без розуміння й інтерпретації позбавлений сенсу.

Дерріда зі своєю (не)можливою інтерпретацією не тільки інший, але самотній, «штучний». Короткий реєстр послідовників, представлений Йельською школою деконструкції (Подем де Маном, Джеффри Хартманом, Хіллісом Міллером, Гарольдом Блумом тощо) чи відомими деконструкторами у Франції (Жаном-Люком Нансі, Філіппом Лаку-Лабартом) – можливий доказ того, що деконструкція занадто вже неповторна, не придатна для наслідування. А може, це занадто вузьке коло захоплених Дерріда, тих, хто відчуває й усвідомлює унікальність його інтелектуальних ексерсисів, – тільки знак щеплення свободи, такого смертельно ризикованого, але такого необхідного в умовах епідемії смертельної докси? Може, Дерріда, що «зберігає гідність складності – як імунітет проти зовнішнього вторгнення», складності, яка «не дозволяє бути йому розібраним на лозунги», бо й «те що розбирається, радше приводить до помилкових думок, аніж щось пояснює» [1:23], структурує історією (не)можливої свободи власною долею? Може, для пізнання проблеми Дерріда треба повторити його жест фінального цитування, скориставшись останнім інтерв'ю (там він розмірковує про сучасність, яка не дозволяє тієї стабільної віри в пере-життя, заданої впевненістю у ритмі відродження, яким жили попередні покоління; тепер прискорення способів архівування, знання й деструкція змінюють термін наслідування, надають осмисленню пере-життя найбільш неочікуваних форм, співвідносних з роздвоєністю можливого): «...з одного боку, скажу з нескромною посмішкою, що мене ще й не почали читати, що хоча, звичайно, існує немало хороших читачів (усього в світі, напевно, декілька



десятиків, до того ж серед них є і письменники-мислителі, і поети), але по суті, все це має шанс початися лише пізніше; й одночасно, з іншого боку, можу припустити, що через два тижні або через місяць після моєї смерті *більше нічого взагалі не*

*залишиться*, окрім обов'язкових екземплярів у бібліотеці. Клянусь, я одночасно думаю і те, й інше...» [1:199]? І так позиціонувати знак питання у його дотичності до трьох крапок як знак (не)можливості свободи інтерпретації?..

## Література

1. Автономова Н. Философский язык Деррида / Наталья Автономова. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 510 с. – (Российские Пропилеи).
2. Вайнштейн О. Леопарды в храме (Деконструктивизм и культурная традиция) / Ольга Вайнштейн // Вопросы литературы. – 1989. – № 12. – С. 167–199.
3. Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретации / Елена Гурко // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретации. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать разговора (денегации). – Минск : Экономпресс, 2001. – С. 5–204.
4. Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен / Жак Деррида; пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб. : Академический проект, 2002. – 111 с. (XX век. Критическая библиотека).
5. Деррида Ж. Дар смерти / Жак Деррида; пер. с англ. Ю. О. Азаровой // Вісник ХНУ. Наука, теологія, постмодерн. – Харків, 2002. – Ч. 1 (551). – С. 123–150. – (Серія: Теорія культури й філософія науки); Ч. 2 (552). – С. 3–18; 2003. – Ч. 1(579). – С. 3–24; Ч. (587). – С. 103–116.
6. Деррида Ж. Как избежать разговор: денегации (Comment ne pas parler) / Жак Деррида; пер. с фр. Е. Гурко // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретации. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать разговора (денегации). – Минск: Экономпресс, 2001. – С. 251–315.
7. Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля / Жак Деррида // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Кралечкина. – М. : Академический Проект, 2012. – С. 95–137. – (Философские технологии).
8. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). «Sauf le nom» / Жак Деррида; пер. с фр. Е. Гурко // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретации. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать разговора (денегации). – Минск : Экономпресс, 2001. – С. 205–250.
9. Деррида Ж. Разбойники / Жак Деррида; пер. с фр. Д. Калугина под ред. А. Магуна // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 2 (72). – С. 31–60.
10. Деррида Ж. Эссе об имени / Жак Деррида; пер. с фр. Н. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 1998. – 192 с. – (Серия «Gallicinium»).
11. Деррида Ж. Позиції. Бесіди з Анрі Ронсом, Юлією Крістєвою, Жаном-Луї Удбіном, Гі Скарпетта / Жак Деррида; пер. з фр. А. Ситника; упоряд. К. Сігова. – К. : Кобза, 1994. – 160 с. – (Серія «Дух і Літера»).
12. Зенкин С. Учитель для умных (Жак Деррида, 1930–2004) / Сергей Зенкин // Зенкин С. Работы о теории. Статьи. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – С. 520–523.
13. Зонтаг С. Проти інтерпретації / С'юзен Зонтаг; з англ. пер. В. Дмитрук // Зонтаг С. Проти інтерпретації та інші есе. – Львів : Кальварія, 2006. – С. 10–21.
14. Комендант Т. Деконструкція і інтерпретація / Тадеуш Комендант // Література. Теорія. Методологія / Упоряд. і наук. ред. Д. Уліцької; пер. з пол. С. Яковенка. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 378–388.
15. Кралечкин Д. Derrida: запись одного шума / Дмитрий Кралечкин // Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. Д. Кралечкина. – М. : Академический проект, 2007. – С. 478–494. (Философские технологии).
16. Московской М. Жак Деррида. Философия литературоведческого деконструктивизма / М. Московской // Культура народов Причерноморья. – 2002. – № 31. – С. 198–203.
17. Мругальський М. Деконструкція – постструктуралізм – деконструктивізм / Міхал Мругальський // Література. Теорія. Методологія / Упоряд. і наук. ред. Д. Уліцької; пер. з пол. С. Яковенка. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 333–377.
18. Наш Деррида? (Анализ рецепции и стратеги прочтения). «Круглый стол» в редакции «НЛО» 22 ноября 2004 г. // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 2 (72). – С. 11–97.
19. Рудинеску Е. Філософи в обіймах бурі / Елізабет Рудинеску; пер. з фр. О. Юдін. – К. : Ніка-Центр, 2007. – 208 с.
20. Эпштейн М. Философия возможного / Михаил Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с. – (Тела мысли).
21. Derrida J. Aporias: Dyng-awating (one another at) the «limits of truth» Mourir-s'attendre aux «limites de la verite» / Jacques Derrida; translated by T. Dutoir. – Stanford University Press, 1993. – 87 p.
22. Derrida J. Nie, apokalipso, nie teraz (cała naprzód, siedem pocisków, siedem orędzi) / Jacques Derrida // Po Czarnobylu: miejsce katastrofy w dyskursie współczesnej humanistyki. – Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017. – S. 25–30.