

УДК 111:130.121:141.32

Голубенко О. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**ЖАК ПАГАНЕЛЬ ТА ТЕМНА КІМНАТА, АБО «НІЩО» ПО-ФРАНЦУЗЬКИ:
ПОДВІЙНИЙ ОНТОЛОГІЧНИЙ «ТОПОС» ДИГРЕСІЇ ТА ЇЇ СПЕКУЛЯТИВНІ
«ЕФЕКТИ»**

Вагомим елементом загального «рельєфу» сучасної філософії є комплекс (пост)антропологічних розробок, який являє собою, переважно, результат «дисоціативного» щодо цілісної автономної суб'єктивності дискурсу. Останній базується почасти на гіпертрофованих уявленнях, які конденсаційно можна позначити у якості «онтології Відсутності» (чи «непрямої онтології»). Мінімізувати негативні ефекти цього способу мислити людину покликана компенсаторна робота «позитивної концептуалізації» щодо феномену «конститутивного (само)зміщення» (або ж – дигресії) із експлікацією його антропологічного сенсу та онтологічного «місця».

Ключові слова: дигресія, конститутивне зміщення, відсутність, непряма онтологія, французька феноменологія, постструктуралізм.

Весомым элементом общего «рельефа» современной философии является комплекс (пост)антропологических разработок, который представляет собой, в основном, результат «диссоциативного» по отношению к целостной автономной субъективности дискурса. Последний базируется отчасти на гипертрофированных представлениях, которые конденсационно можно обозначить в качестве «онтологии Отсутствия» (или «непрямой онтологии»). Минимизировать негативные эффекты этого способа мыслить человека призвана компенсаторная работа «позитивной концептуализации» относительно феномена «конститутивного (само)смещения» (или же – дигрессии) с экспликацией его антропологического смысла и онтологического «места».

Ключевые слова: дигрессия, конститутивное смещение, отсутствие, непрямая онтология, французская феноменология, постструктурализм.

A significant part of the overall «relief» of modern philosophy is complex of (post)anthropological researches, which is the result of «dissociative» for undivided autonomous subjectivity discourse. This discourse is based on the exaggerated view that can be designated as «ontology of Absence» (or «indirect ontology») in general. Compensatory work of «positive conceptualization» toward the phenomenon of «constitutive (self)displacement» (or digression) with the explication of its anthropological sense and ontological «place» are intended to minimize the negative effects of this way of thinking about a human being.

Keywords: digression, constitutive displacement, absence, indirect ontology, French phenomenology, poststructuralism.

– Пане Паганелю, – мовив Гленарван, коли настало хвилиenne мовчання, – безперечно, це прекрасна подорож, і наука буде вам за неї дуже вдячна; але я повинен вивести вас з омани – вам усе ж доведеться, принаймні на деякий час, одмовитися від утіхи побачити Індію.

– Одмовитися! Чому?

– Тому що ви пливете далі й далі від Індійського півострова.

Жюль Верн. Діти капітана Гранта

Постоявши і послухавши, як кров шелестить у вухах, я обережно підняв руки і рушив уперед. Я йшов повільно, коротким колоподібним рухом намагаючи ногою підлогу попереду. Я рухався доволі довго – і раптом паніка охопила мене. Якби це була звичайна кімната – нехай навіть і темна – я давно мав би упертися рукою у стіну – але тут не було ніякої стіни! Була нескінченна темрява і тиша!

Валерій Попов. Тасмниця темної кімнати

Заспів

«Оформлення зазначеної онтологічної особливості у вигляді різних концептуальних варіацій у межах французької філософії середини та другої половини ХХ століття кваліфікується і як рецепція одного з вихідних положень гуссерлівської феноменології про темпоральну дискретність іманентної сфери досвіду, і як розвиток мотивів гайдеггерівської «онтології Ніщо», почасти базованої на цьому положенні. Але знову ж таки (оскільки <...> акцентується моє негативне ставлення до трансценденції та трансгресії), я ще раз хочу зазначити, що не наполягаю на остаточній відсутності будь-якої “транс-атрибуції” дигресивності взагалі, але намагаюся показати, що концепт дигресії є більш адекватним теоретичним інструментом для фіксації способу самознаходження та саморазгортання людської присутності, оскільки він дозволяє уникати зайвих розширень та буквалізацій окремих положень “онтології Відсутності”».

Голубенко О. В. Зі стенограми засідання спеціалізованої вченої ради Д 64.051.06 при ХНУ ім. В. Н. Каразіна щодо захисту дисертації «Феномен дигресії: екзистенціально-феноменологічна аналітика та соціокультурна контекстуалізація» (протокол № 17 від 25 лютого 2015 року).

1. «Прекрасна подорож»: декілька слів з приводу етіології «відсутнісної» хвороби

Від континенту до континенту рушають повік кораблі: яких тільки капітанів та стерничих не бачили розрізані стрімким рухом тумани, чого тільки не чули пінливі хвилі під гострими корабельними черевами, які тільки обриси не схоплювали далекі виднокраї за останнє століття! І як би дико буремні роки під маркером «ХХ» не носили відчайдушних вояжерів від течії до течії, не плутали їм курси, не ховали від них дороговказні зорі, не ламали їм щогли, не рвали їхні вітрила, не били їх об скелі та не тягнули несамовито на дно, але загальна подорож, що складалася з багатьох окремих – більш чи менш вдалих – мандрівок, все ж таки була прекрасною. Щоправда, іноді забавними (аж до трагічності) були і є деякі неухвалювані пасажери, які то самі плутають свої ламані маршрути, то надто просто віддають себе хвилям і волі «капітанів», особливо не переймаючись напрямками підводних течій та тонкощами «морської справи». Найчастіше відзначаються такою «забавністю» пілігрими, що довіряють свої творчі життя французькій «флотилії»: ці віддані шанувальники та настійливі «продовжувачі справи», які у нестримній «експлуатації концептів» не можуть утримувати себе на рівні вихідної «концептуальної гри» та заповнюють простори навколо себе деформованою луною того, що розуміється ними неповно і поверхнево. Тим більше, що й самі «капітани» часто плутають не тільки маршрути, але й власні кораблі.

Це дійсно завжди виглядає трохи смішно – імпульсивні, заполошні французи та їхні «продуктивні шанувальники» сідають, приміром, до німецьких (скажімо, феноменологічних) кораблів і несуться куди завгодно, але не у бік чарівливо-вабливих Індійських півостровів. А потім ми розгортаємо на своїх столах їхні фантазійні мапи і сумнів роз’їдає нашу впевненість у собі.

Іноді, скажімо, вся постструктуралістська диску(р)сія постає, наче один суцільний фігуральний Паганель, який вперто не хоче вірити, що пливе не туди, куди треба. Але численні помилки цього літературного героя у підсумку врятували його товарищам життя, більш того – хоча й манівцями, але врешті-решт команда досягнула бажаної мети. Тож, можливо, і базовий набір «постсучасних» концептуалізацій у своїй тотальності має також збиратися у якусь точку чи точки, аби перетворюватися на (говоріння про) щось важливе, цілісне та навіть «класичне», хоча й зовсім не на те, що уявляв собі із самого спочатку відважний, але неухвалюваний філософський Паганель.

Отже, (деякі) неухвалювані французи (іноді) розважливо втрачають себе і нас. Це перше. Друге. Начебто вірним є той факт, що як не повторюй: «Цукор, цукор, цукор», у роті не стане солодке. Виникає питання: що ж не так із нами, коли ми бачимо, що нічого не втрачаємо, або втрачаємо занадто мало, аби відсутність була домінуючим атрибутом нашого буття, але у той же самий час віримо у загальність та невідворотність вихідної «втрати», приймаючи за аксіому «фундаментальність» її онтологічної позиції? Так, людина (як «спосіб мислення себе» і як «концепт») за останні декілька століть грала, діяла, шукала, сміялася, сумнівалася, іронізувала,

самоіронізувала, хворіла, губилася, розколювалася, розмивалася – і все це врешті-решт для того, аби у підсумку взагалі «вмерти». Але ж скільки не повторюй мантру «мене немає» – ось він я: говорю ці слова і у них же сумніваюся. Звичайно, можна сказати, що сумніваюся, а тим більше «виговорюю» себе не зовсім (а точніше – зовсім) не я. Але чим філософські забезпечується можливість так думати? Звідки йде вся ця «апофатика» вихідної *втрати* та *нестачі*? З чого виростає варіаційне верховіття «непрямої онтології», у якому губиться все, що хоче говорити по-справжньому і про справжню людину?

Чи спростований сьогодні остаточно картезіанський спосіб мислити самих себе? Чи спростований він саме так, як це нам часто видається, виходячи з постмодернових настанов? Все виглядає так, ніби спростовується не Декарт взагалі, тобто не його спосіб мислення в цілому, а лише окремі елементи картезіанської «антропологічної схеми», причому у цьому спростуванні вимовляється щось для сучасного стану філософських справ важливе та знакове. Іншими словами, нівелювання картезіанської «ментальної топографії» у пункті мислення «маленької людини» як фігурального зображення фіксованої «точки збирання» досвідного поля та його рефлексування фактично перетворюється на одну з провідних домінант «постсучасних» антропологічних розвідок. І концептуально схоплена «онтологічно первинна» дигресивність – це приклад того, як при такому нівелюванні все ще можливе мислення рефлексивної інстанції, що має змогу називати себе людиною, без антропологічно «спустошувальних» наслідків.

Адже коли б завжди зупинялися на вбивстві (або добровільній смерті) лише «маленької людини», то це б не мало таких докорінних – а іноді навіть потворних – наслідків. Але ж вбиваючи «маленьку людину», нищать разом і велику. Велика ж людина – це те, що «вміщує» екзистенціально-топографічну локалізацію людини «маленької», але не становить лише її тілесну ємність. Велика людина – це специфічний вимір, а також «розмір» та «якість» цього виміру. Велика людина – це і тіло, і раціо, і етика. Велика людина – це гідність, свобода, це *масштаб*, врешті-решт.

Невже все це стирається лише через те, що субстанціально мислимі інстанції нашої «еґології» схоплюються тепер у резонансі із часом здебільшого як самозамкнені – але у цій замозамкненості відкриті – процедурності? Це виглядає наївним. І найцікавіше тут те, що багато з тих, хто прямо чи опосередковано долучався до створення або репродукування сучасного (постструктуралістські інтонованого) антропологічного дискурсу не мали на меті такої радикальної негації, цілі часто були ледь не протилежні. Проблема тут, радше, у ходах мислення тих авторів, які сприймають «генетичну інверсію» суб'єкта та його дигресивну сутність поверхнево та експлуатують їх як блиск свого спекулятивного «епатажу», що обертається для неперебірливих «споживачів» зануренням у хибну крутість порожніх фігуральностей. Особливо така ситуація ускладнюється, якщо ефектно оформлені підсумки певних спекулятивних вправ сприймаються окремо від їхніх генетичних передумов, адже історично ізольовані для рецепієнта теоретичні конструкти ведуть у такому випадку до втрати перспективи, необхідної для адекватного розташування останніх у загальному теоретико-філософському полі. Звичайно, якщо знеш, звідки і як щось взялося, то, за великим рахунком, знаєш і його теоретичну «вартість». А коли «ретроспективної чутливості» не вистачає – бачиш все у спотворено-збільшеному, занадто близькому та переоціненому вигляді.

Отже, загальна *мета* даного розшуку – прояснення антропологічного сенсу «конститутивного (само)зміщення» (або ж – дигресії) у «прив'язці-протиставленні» із результатом «дисоціативного» щодо цілісної автономної суб'єктивності дискурсу, базованого почасти на гіпертрофованих уявленнях «онтології Відсутності» (або ж – «непрямої онтології»). Прояснення сутності дигресії у такому ракурсі – це прояснення етіології смертельної для суб'єкта хвороби, смертельність якої, втім, виявляється під час цього прояснення не такою вже беззаперечною. Влучність діагностики залежить при цьому від виконання більш локального *завдання*, а саме – чіткої фіксації онтологічного «місця» феномену «вихідної» дигресії, що є необхідним з огляду на досить непросту «позиційність» дигресивної процесуальності. Така «непростота», у свою чергу, може привести при недостатньо чіткій прорисовці варіаційних характеристик дигресивного руху до утворення плутанини у розумінні того, *де саме і по відношенню до чого* останній, власне, відбувається.

Таким чином, «локалізація» дигресії має бути уточненою на тлі прояснення взаємного положення «складових частин» того екзистенціального «комплексу», під яким розуміється

певна буттєва риса / обставина / умова, що є специфічною для екзистенціальної основобудови присутності взагалі. Під таким «комплексом» мається на увазі синтез двох процесуальних варіацій вихідної дигресивності, які ми дозволяємо собі позначити загальним термінологічним маркером «іманентна дигресія». Така спрямованість обраної пошукової траєкторії вимагає від нас також вийти на феноменальне схоплення сутності того, що можна умовно назвати «дигресивною авторизацією». Тому у контурній формі зазначимо, що під «авторизацією» у даному випадку розуміється, якщо визначати нарочито «колоподібно», *процесуальний конститутив індивідуального плану буття, по відношенню до якого будь-які форми усвідомленого самоконституювання способом «від», тобто будь-які форми дигресивної (само)творчості вихідним чином перебувають у деривативній позиції*. А якщо казати просто – то це суб'єктивізація (чи, точніше, «суб'єктифікація») без розгорнутої рефлексії.

Але спочатку зосередимось на зазначеній вище «прив'язці» та у контексті експлікації генетичних умов «відсутнісного дискурсу» сучасності проакцентуємо зумовленість останнього перипетіями трансляції феноменологічного знання до простору французької філософії середини ХХ століття. [див.: 1; 3; 32] Ці «трансляційні перипетії» знаходяться, на нашу думку, цілком у руслі тієї загальної трансформації у розумінні сутності соціального буття, конституції суб'єктивності та особливостей досвідної сфери людини, яка відбулася у загальному філософському просторі протягом ХХ століття. Французька ж філософія, як видається, найакцентованіше втілила у собі ознаки цього переходу. Поступове введення у філософський контекст мотивів відхилення, зміщення, ексцентрики, процесуальності, відсутності, десубстанціалізації тощо як фундаментальних для буття людини атрибутів можна, звичайно, оцінювати по-різному, але у будь-якому випадку жодна інтерпретація цих трансформативних процесів не зменшить їхньої визначальної ролі у справі формування загального концептуального «рельєфу» сучасної філософії.

Отже, ми можемо з повним правом говорити про те, що у формі «десубстанціалізуючих» сутність індивідуального плану буття теоретичних фіксацій (та у вигляді розгортання поглядів на принципову «генетичну вторинність» цієї онтологічної сфери по відношенню до первинного досвідного поля) відбувається стихійне осягнення людиною своєї сутності на певному історичному проміжку. Але при розгляді цієї обставини на більш конкретному (історико-філософському) рівні ми також не помилимося, якщо відзначимо прямий «спадковий зв'язок» таких теоретичних фіксацій із феноменологічно схопленими на початку ХХ століття атрибутами трансцендентальної сфери людини. Прикладом цього, скажімо, є те, що досить широкий та різноплановий спектр постструктуралістських поглядів на сутність людини несе у собі ознаки масштабного проєцювання гуссерлівського «трансцендентального запізнення» на площину теоретичного розв'язання (переважно французькими) філософами різноманітних онтологічних та соціально-філософських проблем. [1; 3; 32]

Той-таки Бернгард Вальденфельс (цілком розділяючи «класичну» феноменологічну позицію стосовно вихідної «темпоральної затримки» [див.: 28, s. 57]) досить переконливо зображує ознаки цих рецепцій у французькій філософії. [1; 32] При цьому варто відзначити, що не менш яскравою ілюстрацією вагомості зрушень у підґрунті філософського осягнення сутності людини та у характері експлікацій її «екзистенціального осередку» може слугувати і власний варіант феноменології, який розробляє Вальденфельс [див. приміром: 29; 30; 31]. Саме так, адже ця сучасна модифікація феноменологічного знання цілком і повністю знаходиться у контексті «інверсованого» погляду на генезис трансцендентальної сфери (котра, якщо триматися позицій Вальденфельса, завжди у певному сенсі є «вторинною» по відношенню до настійливості «зовнішньо-конституюючого» запиту з боку *Чужого*) [див.: 1; 2].

Якщо ж спробувати стисло охарактеризувати сутність зазначеної нами «ключової проєкції», то насамперед слід сказати, що гуссерлівське «трансцендентальне запізнення» є тим темпоральним «зазором», котрий забезпечує конститутивний для буття самосвідомості *момент відношення-до-самого-себе*. Отже, він являє собою певне «розшарування» часової єдності моменту Тепер, що утворює *іманентну нетотожність*, котра парадоксальним, на перший погляд, чином забезпечує перманентність відчуття *тотожності* та ретенційне збирання елементів отриманого досвіду навколо «триваючо-утримуючого» трансцендентального осередку «самості». [див.: 6; 7; 14; 24] Серед інших результатів феноменологічних розвідок

Гуссерля саме цей «фрагмент» в подальшому отримав досить продуктивне продовження у вигляді своїх численних теоретичних «обігрувань» та модифікацій. Але найяскравіше, повторимось, таке рецептування виявило себе у просторі французької філософії середини та другої половини ХХ століття.

У якості прикладу можна навести, скажімо, ґрунтовну теоретичну розробку Е. Левінасом феномену так званої *діахронії* або ж – «діастазу» (від лат. *diastasis* – поділ цілого на складові частини, розведення, розгалуження). Діахронний / діастазисний «розрив» означає, у розумінні Левінаса, все те ж фундаментальне «часове зміщення». Як показує навіть побіжний аналіз текстів французького мислителя, трактування цього «трансцендентального ефекту» Левінасом суттєво не виходить за межі розуміння даного феномену Гуссерлем. Часова дистанція між певною «подією теперішнього» та її включенням у «дійсно моє теперішнє» як позицію / стан (тепер вже) осягнутого досвіду представляється у межах цієї філософської «спроби» хоча й авторською, але все ж таки лише акцентуацією окремого елементу феноменологічного знання без суттєвого його доповнення, переробки чи уточнення. У такій своїй формі вихідний темпоральний діастаз як умова можливості запізнитої «відповіді» свідомості на виклик-провокацію з боку зовнішньої сфери досвіду (пор., знову ж таки, із респонзивністю Бернгарда Вальденфельса) ще зберігає, отже, гуссерлівську автентичність та не несе ознак подальшої постструктуралістської радикалізації. [4; 17; 18; 19; 27; 28]

Ще один варіант теоретичного «оголення» фундуючого характеру дигресивної процесуальності демонструє філософія Моріса Мерло-Понті, у межах якої виконується розробка феномену *вихідного відхилення* як умови формування досвідної сфери людини. [див.: 1; 3; 21; 22] Мотив діастазисного розриву видозмінюється та доповнюється тут до формування узагальненого розуміння відхилення (тепер вже не тільки темпорального) як конститутивного для світу людини *розрізнення*. У контексті теоретичного «монтування» концепту «тілесного розуму» Мерло-Понті стверджує, що «смісл досвіду тепер постає сам у вигляді *відхилення* (*Abweichung*), розрізнення: щось з'являється тоді, коли воно вирізняється від іншого, виступає у такий спосіб зі свого тилу; те ж саме можна сказати і про когось, хто випростовується зі свого соціального поля» [1, с. 60].

Говорячи про специфічну сферу тілесного досвіду як суто людську форму організації дійсності, Мерло-Понті зображує особливий простір – так званий «третій вимір», у якому «щось з'являється, стає *структурою, спорудою, поєднанням, зв'язком*; де упорядковується те, що з'являється», а отже, «цей вимір уникає усякої однобічної суб'єктивізації» [1, с. 60]. Багато у чому тримаючись взаємопов'язаних ідей Гайдеггера та пізнього Гуссерля стосовно первинності життєвої сфери як онтологічного ґрунту людини, Мерло-Понті із власними корегуючими доповненнями визначає «простір тілесного досвіду» як основу будь-якої дигресивно-ідентифікативної роботи людини, адже тепер «колишній передпокій стає *проміжною сферою*, де кожен визначає себе, відокремлюючись від інших» [1, с. 60]. У цьому контексті Бернгард Вальденфельс зазначає, що у філософії Мерло-Понті «тіло (*corps*), моє чи наше, стає плоттю (*chair*), яка накидається на речі, на інших, на час та ідеї» [1, с. 60], а «такі категорії, як “перехрещення”, “обертання”, “переплетіння” (*entrelacs*), вказують на те, що “розбивається початкове”» [1, с. 60], тобто «буття вже знаходиться не попереду, а навколо нас, це необроблене (дике) буття, яке не можна створити силою уяви або ж силою майстерності» [1, с. 60].

Отже, феноменологічна розробка тематики тілесного досвіду у формі концептуалізації Мерло-Понті фактично демонструє трансформацію як «феноменології сприйняття», так і поглядів на вихідні принципи трансцендентального конституювання. Це, у свою чергу, веде до розгортання особливої «*онтології бачення*». Бернгард Вальденфельс, надаючи компактне зображення цього напрямку у розвитку гуссерлівського та гайдеггерівського варіантів феноменології, зазначає, що бачення (*vision*) зображується у даному випадку як певна *подія*, «що розігрується між видимим, тобто тим, хто бачить, і тим, хто співбачить» [1, с. 60]. Таким чином, бачення тут – це процес, який вже не пов'язується жорстко та однозначно із актами автономного трансцендентального суб'єкта.

Отже, ми маємо справу із своєрідним продовженням теоретичного «розмивання» цілісності суб'єкт(ив)ної сфери людини, приклад чого у розгорнутій формі вперше продемонструвала філософія Гайдеггера. Більш того, у своєму варіанті феноменології

Мерло-Понті робить певні кроки у напрямку розробки «онтології Відсутності» як специфічної «онтології неповноти», котра парадоксальним, на перший погляд, чином може у даному випадку іменуватися і «онтологією надлишку». Саме так, адже Мерло-Понті у межах власного феноменологічного проекту прагне прояснити сенс того буття, яке «показується тікаючи від погляду» [1, с. 61], і яке «можна охопити лише у *суццю*, отже, опосередковано і як надмір» [1, с. 61]. Варто відзначити, що таку «онтологічну модуляцію» у якості провідної обирають в подальшому багато з тих французьких (і не тільки) філософів, які тим чи іншим чином орієнтуються на вирішення фундаментальних питань буттєвого устрою людини та соціуму.

З огляду ж на те, що Мерло-Понті експлікує будь-які буттєві конститутиви у контексті розроблюваної ним «онтології бачення», фундаментальна гра буття та небуття, присутності та відсутності, прихованого та відкритого подається французьким мислителем у вигляді «діалектики» *видимого* та *невидимого*: «Видиме супроводжується невидимим, яке є не просто дійсно невидимим, як щось у світі, і не абсолютно невидимим, як щось потойбіч світу, скоріше – це “невидиме цього світу” <...>, що належить йому» [1, с. 61]. Така приналежність, втім, означає і принципову недосяжність, адже будь-які намагання наблизитися, побачити, схопити цей рід буття неодмінно приречені на невдачу. Все, що очікує нас у нашому прагненні фіксації та артикуляції цього фундаментального надлишку (який, повторимось, одночасно є також і нестачею, прогалиною, порожнечею, а ще – відсиленням та натяком), – це лише вихідне екзистенційне «мовчання». [1, с. 61; 22]

Значення цих текстуально розгорнутих поглядів важко переоцінити, адже феноменологічні розвідки Моріса Мерло-Понті багаторазово відбилися досить різнобарвним концептуальним відлунням у просторі французької філософії. Відзначаючи, що філософія Мерло-Понті «як “непряма онтологія” залишається приналежністю феноменології» [1, с. 61], Бернгард Вальденфельс, приміром, наводить таке характеристичне зауваження стосовно одного з аспектів тематизованого французьким філософом «невидимого буття»: «Ця безпосередня форма десь у іншому веде до визнання того, що свідомість сама має свою “сліпу пляму”, що існує “несвідоме свідомості”» [1, с. 61]. Отже, нескладно помітити, що така онтологічна атрибуція досить гучно резонує із центральними мотивами філософського проекту Жака Лакана [див.: 15; 16], який Бернгард Вальденфельс, до речі, титулує не інакше, як «екзистенційною феноменологією» [1, с. 61]. Той-таки Вальденфельс недвозначно вказує на вплив (часто непрямий, але досить різноплановий) філософії «тілесного розуму» Мерло-Понті не тільки на Лакана, але й на філософські розвідки Мішеля Фуко, Жана-Франсуа Ліотара та інших [див.: 1, с. 61].

Ми ж дозволимо собі ще раз звернутися до вже неодноразово цитованого нами тексту Вальденфельса, а саме до того місця, де наводяться наступні слова Мерло-Понті: «У творі про Гуссерля від 1959 р. говориться: “Філософ несе з собою свою тінь, яка означає більше за фактичну відсутність майбутнього світла”», і далі доповнення Вальденфельса: «Йдеться не про те, щоб перестрибнути через цю тінь, а щоб осмислити її разом з усім» [1, с. 61]. Цей фрагмент, як видається, є досить показовим, адже він не тільки містить ілюстрацію сутності одного з елементів філософських побудов Мерло-Понті, але й непрямю натякає на той факт, що саме феноменологія Гуссерля являє собою джерело багатьох знакових для французького постструктуралізму ідей та концептів. Так, «онтологія Відсутності» (або ж «непряма онтологія») виступає, на наш погляд, яскравим маркером процесу самоосягнення людиною власної дигресивної конституції, але разом із багатьма більш сучасними своїми варіаціями вона, повторимось, є генетично вкоріненою ще у феноменологічних штудіях Едмунда Гуссерля.

Пройшовши, отже, доволі специфічне «горнило» французької («післявоєнної») феноменології, окремі положення гуссерлівського «трансценденталізму» та гайдеггерівської фундаментальної онтології у черзі «заломлень» на площинах пізніших теоретизувань висипали у культурний простір чергу цікавих філософських «продуктів» та чи не більшу кількість захоплюючих «небезпек». І якщо б всі філософські «продуценти» та «консументи» завжди мали напоготові тонкий «концептуальний смак», сталеву волю, теоретичну витримку та ніцшеанську «інтелектуальну совість», небезпеки б завжди втрачали свою небезпечність вже на самому початку будь-якого пошукового руху. Але все відбувається трохи інакше, а отже й досі

багато кораблів, їхніх капітанів та пасажирів плывуть у протилежний бік від своїх (іноді дійсно освячених незаплямованим дослідницьким прагненням) цілей.

2. «Далі й далі від Індійського півострова»: теоретичні фігури та фігуральності Жака Дерріда

Зауважимо: навіть таке «радикалізоване» продовження мотивів «непрямої онтології», яким є філософія Жака Дерріда, не може, знову ж таки, уникнути глибинної пов'язаності з гуссерлівською феноменологією. Наприклад, «ранній» Дерріда великою мірою як дослідник перебував у полі детальної аналітики творів Едмунда Гуссерля, здійснюючи нетривіальну творчу критику його теорії знаку та значення (Bedeutung) [див.: 9].

Більш того, весь проект деррідіанської філософії як спроба побудувати своєрідну «надглибину онтологію відсутності» може, у певному розумінні, розглядатися у якості екстремалізації окремих ключових положень гуссерлівського та гайдеггерівського варіантів феноменології. Принаймні, ми будемо близькими до правди, коли зазначимо, що сприймати центральні концепти Дерріда (такі, приміром, як «слід» чи «Differance») досить складно у відокремленні від співзвучних їм «елементів» філософських побудов Гуссерля та Гайдеггера. «Трансцендентальне запізнення», Ereignis, а також і гайдеггерівська методологічна «зв'язка» феноменологічної деструкції та конструкції, яка передує деррідіанській деконструкції та інспірує її розробку, – все це є «концепт-фактори», які забезпечують та символізують собою генетичну зумовленість філософії Дерріда вихідним феноменологічним «корінням». І ця зумовленість креслить свої непрості трансляційні лінії у площині того всезагального руху (теоретичного та практичного), який позначає собою новий етап процесу «здобуття» людиною самої себе.

З огляду на певну стихійність тієї інверсії у поглядах на людину та її буття, яку продемонстрував соціокультурний простір ХХ століття, маємо визнати: прямі феноменологічні «спадкові ознаки», котрі несе той чи інший концептуальний конструкт на хронологічному відрізку середини – другої половини ХХ століття, не вичерпують собою всю складність теоретичного взаємовпливу, що відбувався у філософському просторі цього часу. Так, наприклад, у французькій філософії незримо розосереджений (починаючи з «післявоєнного» періоду) «хворий на інтерпретацію» концептуальний конгломерат «лінгво-фрейд-марксо-екзистенціалізму», який створює набір специфічних передумов для продукування різноманітних філософських проектів. [див.: 1; 3; 25] Втім, трансльований комплекс феноменологічних способів доступу до екзистенційних основ людського існування лишається одним з провідних варіантів теоретичної роботи і для цього історико-філософського виміру.

Нас же, нагадаємо, у контексті запропонованого розшуку цікавить, насамперед, те, яким чином дигресія у якості вихідного буттєвого конститутиву видає у відкритість теоретичної фіксації дві свої ключові онтологічні модифікації. І творчість Дерріда може виступати при цьому достатньо ефективним проявником, адже навіть при всіх дезорієнтуючих та маскуючих реальне положення справ теоретико-практичних «trans-наслідках» цього варіанту радикалізації «непрямої онтології» деррідіанські експлікації надають можливість побачити необхідні у справі прояснення дигресивної «топографії» нюанси більш чітко.

Отже, пов'язуючи наш розгляд із вже проаналізованими раніше тематичними зонами [див.: 5], дозволимо собі зауважити, що специфічна людська *екс-центричність* (Г. Плеснер) розвивається у Дерріда (згідно з логікою «онтології Відсутності») до креативно-позитивної, стверджувальної, генеруючої *ацентричності* [див.: 26], яку французький мислитель, відповідно, прагне визначати *інакше, аніж як втрату центру*» (*тут і далі всі україномовні адаптації мої.* – О. Г.) [10, с. 368].

Така ацентричність у Дерріда, виходячи за межі характеристики чогось на зразок «трансцендентальної сфери» або «екзистенціального осередку» людини та набуваючи характеру провідного атрибуту людської реальності взагалі, є фактично тим, що забезпечує свободу породжуючої гри будь-якої знакової системи (а саме остання фактично і є у контексті цієї філософії структурним еквівалентом людського буття). Тому і надмірність «невидимого буття» у феноменології Мерло-Понті представляється Жаком Дерріда вже як «надмірність означуваного», «за-повнюючий характер» якого «пов'язаний отже зі скінченністю, тобто нестачею, яка має бути *заповненою*» [10, с. 366].

Даний хід цілком зрозумілий: Дерріда прагне за рахунок «розмивання» суб'єктивної сфери як такої змістити акцент на *автономність генеруючої функції знакової системи*. Але при цьому і будь-яку цілісну «трансцендентальність» як основу для вираження необхідно, звичайно, відкинути. У свою чергу, «відсутність трансцендентального означуваного розширює поле та гру означування до нескінченності» [10, с. 354], а отже і *мислити присутність гайдеггерівського типу теж стає зайвою справою*. Як зазначає Дерріда, «гра – це розрив присутності» [10, с. 367].

«Розрив присутності», втім, означає тут дещо інше, аніж затримку, тріщину, розкол, паузу, темпоральний зазор або щось подібне, приналежне суб'єктному буттю. «Розрив присутності» для Дерріда – це не тільки порушення її цілісності, але й остаточне нівелювання останньої. При цьому Дерріда як відкидає феноменологічні постулати трансцендентальної конституції, заявляючи, що взагалі «немає ніякої конституючої суб'єктивності» [9, с. 112], так і наполягає на тому, що «саме поняття конституції має бути деконструйоване» [9, с. 112]. Тож цілком можна стверджувати: у справі теоретичної «десуб'єктивізації» Дерріда дійсно йде за Гайдеггером далі (та проти) самого Гайдеггера, проект деструкції метафізики якого, отримуючи свій критичний «онто-те(ле)ологічний» ярлик, визнається французьким мислителем обмеженим та незавершеним.

Проте акцентуація фундаментального *розрізнення* як ствердження «радикальної онтології відсутності» виявляє певну амбівалентність у тому сенсі, що при цілком зрозумілих передумовах та вірній спрямованості цей теоретико-філософський «рух» зісковзує у площину не зовсім адекватних висновків. Вихідну дигресивну процесуальність як функціональне самовідношення не слід прямо ототожнювати з «чистою відсутністю», а фігуральний зміст подібних позначень не має замінювати собою реальне положення справ. Втім, треба визнати, подібні «деформації» не є вадою філософії самого Дерріда: зазвичай це, радше, проблема поверхневого постдерріданського спекулювання.

Отже, *неможливість чіткої ідентифікації моменту іманентно-дигресивного отримання індивідуального плану буття ще не означає усунення цього онтологічного виміру взагалі*. Подібним чином і «генетична вторинність» індивідуальної сфери не означає втрату чи суцільну дисоціацію екзистенції як такої. Або ж, іншими словами, *проступання суб'єктного простору на ґрунті первинної досвідної сфери не означає того, що конститутивна для цього простору процесуальність не може ніколи йому належати*.

Тому погодитися із твердженням, що «буття-первинне має бути помислене на основі сліду, а не навпаки» [9, с. 114], можна, але за умови вірного розуміння змісту термінологічного маркеру «слід». Намагаючись вирішити питання того, чи дійсно у бутті людини «для-себе виявляється замість-себе» [9, с. 118], як це зображує Дерріда, ми завжди маємо пам'ятати, що навіть підтвердження цієї тези не веде з необхідністю до тотальної зумовленості всього, що може позначатися у якості «суб'єктивного плану буття», лише «грою» елементів всезагальної знакової структури, а отже і до визнання ілюзорності суб'єктивної (або ж – «суб'єктифікованої») сфери буття взагалі. *Функціональна природа буття людської самосвідомості та дигресивний характер отримання та утримання її ґрунту не роблять з екзистенції саму лише «фікцію»!*

І якщо Дерріда прискіпливо вчитується у тексти Гуссерля з прагненням віднайти серед докладної трансцендентальної аналітики приховані «відсутнісіні» мотиви, то його власні тексти не є вільним від того факту, що ми також, у свою чергу, можемо відшукати у них певні «зачіпки», які свідчитимуть про зайву та невиправдану «екстремалізацію» вихідних феноменологічних положень на користь всепоглинаючої «онтології Відсутності». Втім, ми будемо діяти більш конструктивно і скористаємося у власних цілях окремими теоретичними «елементами» з текстів Дерріда (як це робить сам Дерріда із текстами Гуссерля), які мають змогу щось прояснити у нашій пошуковій справі. Зроблені ж критичні зауваження слугуватимуть нам при цьому своєрідним методичним «запобіжником», який допоможе надати зачепленим положенням необхідне ілюстративно-доказове «звучання».

Отже, дигресія як спосіб отримання і (само)утримання екзистенціального простору «власності» через свій несубстанціальний процесуальний характер виявляється певним чином «підлаштованою» під визначення, яке наводить Дерріда, коли говорить про «чисте самовідношення», для якого і у якому «Те ж саме є Тим же самим тільки зазнаючи впливу

іншого, тільки стаючи іншим Того ж самого» [9, с. 113-114]. Це дійсно так, адже *процесуальність екзистенціально-генеруючого дигресивного від-ступу уможливорює вихідне самовідношення, яке забезпечує тривання перманентного (само)продукування нескінченної черги суб'єкт(ив)них «фазисів», що являють собою завжди (не)нові форми одного й того ж самого протосуб'єктного поля.*

Тож спостерігаючи певне резонування нашої експлікативної роботи із деррідіанськими прослуховуваннями гуссерлівської феноменології саме у пункті фіксації фундаментального для людського буття конститутиву (яким для нас є дигресія), ми маємо визнати, що дигресивний рух, як і рух розрізнення (differance) у Дерріда, дійсно у певному розумінні «не є чимось, що трапляється із трансцендентальним суб'єктом» [9, с. 111]. Але якщо почасти вірним є те, що «самовідношення – це не модальність досвіду, що характеризує буття, яке вже перебуває самим собою (autos)» [9, с. 111], то при цьому неодмінно слід зауважити: таке самовідношення ні в якому разі не є і цілковитою «зумовлюючою зовнішністю» по відношенню до суб'єкт(ив)ної сфери.

Ця комплексна процесуальність, котра «створює тотожність як самовідношення у саморозрізненні» [9, с. 111], здійснюється не на порожньому місці і не означає самий лише наслідок ефемерної гри надто широко (а тому штучно) накинутих на реальність «лінгво-законів»: *вона є функціональною атрибуцією людського буття саме як буття (само)свідомості, нехай і переосмисленої тепер з точки зору її часткової деавтономізації, делімітації «жорстко-монадичної» форми та ствердження її «генетичної вторинності» по відношенню до первинного досвідного ґрунту.*

Зрозуміла подібним чином дигресивність настійливо демонструє при цьому своє «онтологічне розшарування». Така обставина, як ми вже зазначали, потребує неодмінного врахування, адже тільки у цілісному своєму охопленні феномен дигресії здатен входити до відповідного йому концептуального фіксатора без зайвих «екстремалізуючих» деформацій. Тож зосередимо увагу саме на тій процесуальній «непростоті» дигресії, яка означає наявність різних площин її прояву, а отже – і певних нюансів загальної дигресивної «топографії». Нагадаємо, що під час розгляду деяких екзистенціально-антропологічних схоплень специфіки само-зміщення людини [див.: 5] ми вже певним чином підходили до виявлення базисних форм дигресивного руху, які тепер позначаються нами у якості «іманентних». Деррідіанські розвідки також свідчать про подвійність у розумінні фундаментального розрізнення як вихідного феномену у бутті людини. Точніше, Дерріда артикулює необхідність відокремлювати два пов'язаних і зовнішньо подібних феномена, які при більш прискіпливому погляді виявляють свою принципову нетотожність.

Дійсно, коли у контексті інших теоретичних «озвучувань» французький мислитель пише про «самовідношення, яке <...> передбачає, що чисте розрізнення розділяє самоприсутність» [9, с. 110], то ми маємо розуміти це як акцентування досить «тонкого» теоретичного моменту (тісно пов'язаного з осмисленням все того ж таки фундаментального людського «діастазису»), котрий при недостатній увазі до нього може призводити до певної плутанини. Фактично у даному випадку йдеться про два рівні конститутивного (само)зміщення, які у вирі термінологічної поліфонії завжди ризикують втратити свою чіткість. Отже, *розрізнення, як його розуміє Жак Дерріда, само по собі ні в якому разі ще не означає і не втілює собою само-відношення як умову (само)присутності людини. «Онтологічне розрізнення» як вихідний «досуб'єктний» конститутив виступає основою, умовою, ґрунтом для розгортання того само-відношення, яке завжди здійснюється у просторі «суб'єктифікованого» плану буття.*

Дерріда також зазначає, що «відношення до неприсутності не осягає, не оточує і не ховає присутність первинної імпресії, воно, швидше, уможливорює його завжди оновлюваний підйом та незайманість» [9, с. 90]. Але у контексті деррідіанської філософії і «первинність» такої імпресії стає досить проблематичним онтологічним «моментом», і зазначений «завжди оновлюваний підйом» є, фактично, тією пульсацією «відсутнісного відлуння» на поверхні індивідуального плану буття, яка «докорінно руйнує будь-яку можливість простої самототожності» [9, с. 90].

У цьому пункті ми, власне, впритул наближаємося до висвітлення положень, які мають допомогти нам у справі ілюстрації ключових аспектів топографічної локалізації дигресивної

процесуальності. Мова йде про (екзистенціальну) просторовість та неодмінно пов'язану із нею проблематику темпоральності (особливості характеризування яких наочно вказують на «радикально-інверсований» погляд Дерріда щодо конституції суб'єктивності). Нехай і дещо повторюючись, але все одно зазначимо: Дерріда небезпідставно представляє філософію Гуссерля як таку, що не може і не прагне визнавати конститутивну силу феномену вихідної відсутності (у Дерріда теоретично оформленого у вигляді концепту розрізнення [див.: 12]). Проте французький мислитель послідовно відшукує «відголоси» цієї відсутності, яка, начебто, настійливо та мимоволі входить до тканини трансцендентальної аналітики Гуссерля.

Так, приміром, він зазначає: «Навіть подавляючи розрізнення, приписуючи його екстеріорності означальних, Гуссерль не міг припинити визнавати його дію у джерелі смислу присутності» [9, с. 110]. Дерріда, отже, прагне зняти будь-які обмеження щодо локалізації «гри розрізнення»: він виводить останню з площини взаємодії означальних та «розміщує» її у буттєвих підвалинах людської реальності. А це, врешті-решт, веде до втрати цією реальністю характеру присутності, зрозумілої у якості цілісної та автономної «протяжності» трансцендентального самотривання.

Втім, об'єктом деррідіанської інтерпретативної роботи не випадково є теорія знаку Гуссерля, адже для повномасштабної теоретичної реалізації принципів «онтології Відсутності» французькому мислителю необхідно було нівелювати трансцендентальну непорушність «перед-виразного шару смислу», по відношенню до якого мова як знакова система (що базується на грі позицій, міжелементних відношеннях, розрізненні та *re*-продуктивному повторенні) виконує інструментальну функцію: вона «озовнішнює» *живий досвід присутності*, а отже завжди перебуває щодо нього у позиції вторинності. Але для Дерріда репетитивна структура знаку відповідає *репетитивній структурі самої присутності*, оскільки «присутність теперішнього є похідною від повторення» [9, с. 73].

А це означає, що вести мову про якусь первинність, цілісність та абсолютну самототожність вихідної досвідної сфери немає жодного сенсу. «Репродукція присутності» як відтворення у розрізненні спростовує «живу теперішність» та дозволяє розглядати будь-які «суб'єктифіковані утворення» як такі, що підкорюються «загальносвітовим лінгвоподібним законам». Так зрозуміла (квазі)присутність виявляється, отже, сутнісно подібною саме до знаків як «буттєвих елементів», котрі формуються зі смертю живого досвіду та визначаються власним контекстом: знак ніколи не конститує власний сенс автономно і не надає його іншим знакам інтенціонально у актах – знак лише *отримує* сенс завдяки своїй позиціональності у плетиві внутрішніх відношень всередині загальної знакової системи. [9; 10; 11]

Таким чином, єдиним феноменальним «ефектом», котрий означає чисту безпосередність живого самовідношення, є, на думку Дерріда, не одвічний рух схоплювання свого «вже-не-тепер-і-не-тут» (завжди вторинний щодо фундаментального *розрізнення*), але акт слухання власного внутрішнього голосу, здійснення чого не потребує розподілу на екстеріорний та ентеріорний виміри. «Слухання власного мовлення – це не внутрішнє внутрішнього, яке зачинається у та на собі, це нездоланна відкритість у внутрішньому, це око та світ всередині мовлення» [9, с. 115; 82].

Тож «абсолютна безмовність самовідношення» [9, с. 94], якщо говорити про неї як про певну «форму безпосередності», означає тут не взаємозв'язок трансцендентального означуваного зі знаком, а відношення нашого слухання до внутрішнього голосу, яке у своїй «абсолютній непросторовій чистоті» завжди виявляється вихідним чином для *ви*-мовляння у мовленні втраченим. «Феноменальність» такого самовідношення видається при цьому досить-таки специфічною. Принаймні, доволі непросто визнати, що (тепер вже не-) вихідне екзистенційне само-відношення як умова отримання та утримання поля свідомості цілком фундується осягненням внутрішнього голосу – єдиного «живого» феномену свого (не)власного буття. *При такому підході (якщо припустити, що голос дійсно «мовить», тобто «промовляє саму мову») будь-що існуюче для людини (як і сама людина) просто потопає в «онтологічній вторинності» та перетворюється на вічний відголос завжди не-власного руху розрізнення. Але слід визнати, що у контексті спроби теоретичного усунення перед-виразного шару досвіду (який мислиться «класично») цей стратегічний хід видається цілком виправданим та навіть необхідним.*

Ми ж наразі дозволимо собі проакцентувати ту обставину, що Дерріда дійсно слідом за Гуссерлем та Гайдеггером продовжує оригінальну та ґрунтовну розробку темпоральної проблематики, яка неодмінно веде і до необхідності розробки поняття вихідної просторовості. Відзначимо, насамперед, що час у Дерріда вже не є умовою та «сутністю» життя свідомості як конститууючої діяльності трансцендентального суб'єкта, але навпаки – представляється тим, що вихідним чином нівелює монадичну замкненість суб'єктивності та її первинність у плані продукування світу як осмисленої людської реальності. Отже, «буття поза себе, яке властиве часу, є тим, що створює у ньому просторовість: це архісцена» [9, с. 112], на якій розігрується нескінченна гра означення (котра формує символічну реальність, але внутрішньо при цьому завжди є «феноменально мертвою»). Більш того: «Оскільки слід є інтимним відношенням живого теперішнього до свого зовнішнього, відкритістю зовнішньому взагалі, сфері не “свого власного” тощо, то темпоралізація смислу із самого початку є “просторовою”» [9, с. 114].

Таким чином, якщо генеруюча процесуальність дигресивного само-зміщення має різні точки своєї «просторової» локалізації, то з огляду на вже неодноразово згадувану нами «інверсію» уявлень про конституцію суб'єкт(ив)ної сфери варто враховувати, що «як тільки ми припускаємо просторовість і у якості “інтервалу” або відмінності, і у якості відкритості зовнішньому, то ніякого абсолютно внутрішнього вже не може бути, адже саме “зовнішнє” проникло у той рух, завдяки якому виникає внутрішнє непросторового, що зветься “часом”» [9, с. 114-115].

Це – руйнування стін. Із чим же ми лишаємось у ситуації, коли така руйнація не означає якоїсь «чистої довільності» або теоретично «нахабного» авторського свавілля? Із чим ми лишаємось, коли у такому інтерпретативному зусиллі та феноменальному схопленні насправді отримується та утримується дійсне положення справ або щось до нього вкрай наближене? Що відбувається із нами у цій кімнаті без стін? Кімнаті, якою є ми самі.

3. «Тут не було ніякої стіни!»: темна кімната нашої присутності

Отже, будь-які наші спроби прояснення топологічних характеристик дигресії будуть неодмінно натрапляти на факт необхідності розуміння (екзистенціальної) просторовості саме як *відкритої* за своїм характером. Наприклад, цілком можна стверджувати (у якості певної ілюстрації), що у межах філософського проекту Дельоза та Гваттарі дигресивність постає у вигляді кваліфікації специфіки «номадично-сингулярних» стратегій. Але ж це фактично означає одночасне зображення як суто соціальних проєкцій вихідного феномену дигресії, так і висвітлення «елементів» нової на той час онтологічної концепції. Отже, ми можемо визнати, що маємо у даному випадку справу із таким видом філософсько-теоретичної роботи, котрий не передбачає прямого відокремлення соціального та екзистенціального аспектів отриманих результатів (теоретичний «результат» при цьому не слід плутати із соціально-практичними наслідками розроблюваної теорії). [8; 13; 20]

Аналітика екзистенціальної територіальності у межах дельозівської філософії, таким чином, зайвий раз вказує на той факт, що *новий «інверсований» погляд на людину та її буття робить жорстке («класичне») розмежування сфер іманенції та трансценденції досить проблематичним*, хоча й не відмовляється від нього повністю. «Трансценденція в іманенції», «вихідна відкритість» та «генетична вторинність» як наслідок неможливості фіксації «якісного переходу» від сфери первинного досвіду до монадичної сфери іманенції (або ж «трансцендентальності») – всі ці атрибуції загальної антропологічної переорієнтації, яка відбулася у ХХ столітті, змушують нас обрати базисом для визначення топографічної локалізації дигресії критеріальність «функціонального типу». Тобто визначати локалізацію того чи іншого модусу дигресивного руху ми будемо не спираючись лише на його екзистенціальне «місце», але й виходячи з тієї ролі, яку він відіграє у конституюванні буття людини.

Для початку зазначимо, що закріплюючи за певними варіаціями дигресивної процесуальності позначення *іманентності*, ми вказуємо цим на їхнє фундаментальне значення для конституції індивідуального («суб'єктифікованого», суб'єктного або ж «суб'єктоподібного») буття. Так, екзистенційна «протяжність власності» може сприйматися максимально відкритою та не фіксованою жорстко у своїй внутрішній сфері, вона може трактуватися як «горизонтна структура», яка розриває вихідну прив'язку до конститутивної

діяльності трансцендентального Его тощо, але процесуальність вихідного екзистенціального від-ступу, яка формує її, розглядається нами саме як *іманентна*.

Ми маємо на це всі підстави, адже комплексний рух дигресивного зміщення є невід'ємною атрибуцією присутності, він є притаманним для неї, так би мовити, «*по природі*» (як сказав би І. Кант). Цей рух як провідна ознака та умова нашої (суто людської) наявності здійснюється, як вже зазначалося, подвійним чином. По-перше, він означає процес фундаментального екзистенційного від-ходу як вихідне проступання (прото)суб'єктного поля на плані первинної досвідної сфери. Дигресія, отже, є при такому розумінні суті справи тим особливим «рухом опосередковування» (плеснерівське розуміння котрого у даному випадку треба визнати досить влучним [див.: 5; 23]), що забезпечує надання онтологічно гетерогенному комплексу первинної («зовнішньо-внутрішньої») даності властивостей чистого «життєвого тривання».

По-друге ж, дигресія на цьому рівні означає також і специфічний конститутивний рух «всередині-і-по-відношенню-до» (дигресивно ж таки) отриманого «життєвого ґрунту». Іншими словами, це є іманентно-дигресивне само-зміщення, котре уможливує розгортання та тривання індивідуального («суб'єктифікованого») виміру буття у вигляді «присутнісного поля».

Таким чином, специфічна *дигресивна авторизація* у даному випадку також оголює свою принципову подвійність:

- З одного боку, вона є іманентно-процесуальним конститутивом отримання та утримання суб'єктифікованого (або ж тепер, якщо завгодно, – «первинно-авторизованого») екзистенціального простору присутності.

- З іншого ж боку, дигресивна авторизація подає себе як процес формування екзистенціального «від-простору». Тобто вона фактично складає основу «дигресії другого порядку» як «еґологічно-історичного» від-творення людиною самої себе. Цей дигресивний модус, отже, означає автономізовану модифікацію вихідної буттєвої «кінетичності» присутності, котра уможливує «авторизований» спектр найрізноманітніших форм людського самодолання, саморозгортання, самоконструювання тощо.

Отже, цілком можна сказати, що наша присутність стає саме «*присутністю*» і саме «*нашою*» тільки завдяки «двотактному» здійсненню іманентно-дигресивного руху. При цьому ми наполягаємо: процесуальний характер дигресивної конституції людського буття має бути «імунізованим» від необґрунтованої експансії фігурального сенсу «Відсутності». Це означає, серед іншого, «контр-ніґелізуюче» збереження «до-ви-мовної» сфери досвіду (але без утворення з неї чергової філософської «міфологеми», в ім'я якої кожна «мовна система» має бути подолана в принципі!), а отже – вивірену, зважену, ґрунтовну філософську «*де-лінґвізацію*» людини. Подібний теоретичний хід, таким чином, символізує собою прагнення до *часткової деструктуризації «живого буття» без його повної деструкції*.

Користуватися чи ні на даному рівні розгляду поняттями «свідомість» та «самосвідомість» – справа особистого теоретичного вибору. Але у будь-якому випадку треба неодмінно пам'ятати, що недостатня визначеність щодо змісту цих понять може внести плутанину у належне сприйняття зображуваних феноменів. Сучасні зміни у підході до проблеми генезису (та взагалі – сутності) суб'єкту, про які ми вже неодноразово говорили, ведуть до того, що «класичні» визначення (само)свідомості, які циркулюють у межах філософії та психології, можуть не зовсім відповідати експлікаційним прагненням дослідника при його аналітичному «русі» у цій тематичній зоні.

Звичайно, ми не маємо намірів нівелювати високу теоретичну цінність концептуального багажу сучасних розробок в області теорії свідомості. Справа лише у тому, що при деталізації екзистенціально-феноменологічної картини здійснення іманентно-дигресивного конституювання індивідуального плану буття окремі елементи цієї «механіки вихідних зміщень» можуть втрачати свою чіткість аж до повного теоретичного «затемнення», якщо при їхній фіксації ми будемо користуватися лише «психологічно-тривіалізованим» понятійним інструментарієм.

Тому зазначимо не стільки термінологічно вивірено, скільки (у контексті вирішення наших завдань) максимально ілюстративно: *свідомість як «екзистенційне само-утримання» це не означає наявності самосвідомості як «свідомого само-конструювання»*. Для того ж, аби

рельєфно зобразити сутність цієї відмінності ми і звертаємося до поняття «дигресивного від-творення». Останнє фактично є тим теоретичним засобом, який допомагає прояснити сутність дигресивності, зрозумілої тепер вже у якості сукупності специфічно людських буттєвих стратегій на «поза-конститутивному» щодо індивідуального плану буття рівні.

Таке від-творення у даному випадку не занурюється у безвихідність «жорстко репетитивної» конституції присутності, зрозумілої як породження позиціональної гри всередині знакової системи. Неавтономність (як наслідок) зовнішнього зумовлювання, таким чином, замінюється тут само-творчим процесом «контактного від-ходу» по відношенню до фіксованих «площин власності». Причому цей «єгологічно-історичний» дигресивний процес за умов розмивання «суб'єктно-лімітуючої» опозиції іманентності та трансценденції позначає собою комплексний рух, який охоплює всю «протяжність» присутності без жорсткого її розподілу на суб'єктивні та соціальні сфери.

Також у якості певної фінальної ремарки зазначимо: негативна кваліфікація «неавтономності» (само)творчості може мати місце, власне, лише тоді, коли ми вже перебуваємо на рівні «авторизованого» буття людини, тобто тоді, коли йдеться про дигресивність «другого порядку», яку подвійна процесуальність іманентної дигресії забезпечила суб'єктифікованим простором та початковою «стихійно-ідентичною» диспозицією (для здійснення свого життєвого руху-розгортання). Тільки за цієї умови і на цьому онтологічному рівні суцільна деавтономізуюча зумовленість *Іншим* має право маркуватися негативно.

Саме так, адже існувати способом «від» (тобто дигресивно «від-творювати себе») означає і формувати своє власне «від», і здійснювати трансформативний рух по відношенню до нього, і все це – не впадаючи у циркулятивну пастку «порожнього відтворення». Але цей важливий, проте надто «тонкий» аспект переважно просто не береться до уваги.

Отже, дигресивне самозміщення як утворення суб'єктифікованого модусу буття виконується саме за рахунок первинної іманентної дигресії, яка також фактично є «формою екзистенційного тривання». Тобто фундаментальний рух само-від-ступу, який уможливує суб'єктне або «суб'єктоподібне» існування, не відбувається «ніде» і не виконується «ніким»: він є процесуальним аспектом, приналежним загальному простору присутності, вихідним чином «притосованої» для здійснення цього буттєвого «кроку».

А отже той факт, що до конституції нашого самотривання належить вихідне «трансцендентальне запізнення» не означає того, що екзистенціальний «міжфазисний зазор» перетворюється на суцільну *Відсутність*. Тому гіперболізація «відсутнісних мотивів» є, радше, яскравим філософсько-літературним стилістичним прийомом, аніж дійсно вагомим доробком у теоретичному плані.

Темпоральна дистанція у складі екзистенціальної конституції присутності (або ж «самореферентна дистанція», яка забезпечує тотожність «тривання у розрізненні»), непозбуття «дистанція» між повнотою означуваного як «живого буття» і обмеженістю означального як знакової системи, та, власне, дистанція як «ні» у тканині «так», як «конститутивний зазор», що є необхідним для формування будь-якої знакової системи, не мають ототожнюватися. Адже це буде просто логічною помилкою, на якій, звичайно, досить комфортно базувати ефектну «гру синонімії», але гра ця все ж таки – хибна.

Post Scriptum

З цієї ж стенограми:

«Стосовно питання про так зване “хто” дигресії. <...> Можу лише додати, що дигресія на цьому рівні дійсно виступає як іманентний феномен, але його реалізація, так би мовити, стоїть у залежності від його онтологічних передумов. Можна сказати і так: “хто” дигресії – це (у стартовій позиції) здатність монтування себе за рахунок черги зміщень, але монтування не цілком лише із себе, і не цілком за рахунок трансцендентних умов.

“Хто” дигресії – це не позиціонований чітко осередок діяльності монтування, це процес, що виконується у структурі екзистенціального оточення, це є здійснювана можливість самопродукування, вписана у відкритий простір. Іманентна тут сама процесуальність

вписування та зміщення, але і початок і наслідок цього – відкритий простір. Певним чином такий погляд резонує із фундаментальною онтологією, звичайно. Саме в цьому, як видається, і полягає сутність стирання опозиції між внутрішнім та зовнішнім, суб'єктом та об'єктом. Концепція ж “іманентної трансценденції” це є споріднений, близький, навіть похідний спосіб схопити цю онтологічну обставину. Але він теж веде до ствердження, так би мовити, “внутрішньої зовнішності” (або “зовнішньої внутрішності”) людського існування. Інакше кажучи, “хто” іманентної дигресії це і є, власне, людина.

Стосовно ж проблеми певного передування “механізму” дигресії її онтологічній фундованості, то мушу визнати, що це досить складне питання і воно теж цілком входить до контексту означеної щойно “онтологічної обставини”. Передує, якщо це можна назвати “передуванням”, не механізм, не схема, передує можливість. Можливість це, з одного боку, певна відкритість, а з іншого – набір її реалізацій завжди обмежений. Але це теж, треба визнати, далеко не новий спосіб мислити цю проблему. Стосовно ж абсолютизації дигресії як вихідного феномену у конституції людської присутності, то мені дійсно видається, що вона більше відповідає завданню схоплення “структури” присутності, хоча й не відмінє інші форми практики, мислення, творення. І деякі філософсько-антропологічні розвідки, і фундаментальна онтологія, і феноменологічно забарвлена соціальна аналітика, і так звана «постфеноменологія» опосередковано свідчать про це. Людина – це не вихід назовні звідкись, суб'єктифікація це не розширення, це звукування, збирання себе, але збирання зумовлене, дигресивне, змішуюче і тривале.

Питання реальних можливостей респонзивної комунікації теж доволі складне. Респонзивність видається варіантом ініціювання власності з невласності, ефектом відпочаткової незамкненості будь-яких нормалізованих структур. Але на практичному рівні дійсно запит, імпульс, вторгнення присутності Чужого часто обертається деструктивними наслідками, відповіддю на які теж є деструкція. Причому ця деструктивна відповідь може розглядатися тим, хто відповідає, як форма нормалізації, а це і є, власне, – війна.

Якщо ж ми повертаємося знову на рівень іманентної дигресії, то я цілком погоджуюся із тим, що дигресія може мати і конструктивний, і деструктивний потенціал, а також я розділяю думку про те, що остаточна, чиста трансгресія є певним аналогом фатальної деформації, руйнації, смерті. Знову ж таки, якщо мова йде про конкретне, індивідуальне буття. Справа у тому, що поки, так би мовити, “тривання триває”, розрив не може бути остаточним, тому це й є здійсненням саме дигресії, а не трансгресії. Зв'язок не рветься, хоча й не утворює однорідної, однакової, моноспрямованої лінії».

Зв'язок не рветься.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої]. – Київ : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – Київ : ППС, 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
3. Вдовина И. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки) : [монография] / И. С. Вдовина. – М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
4. Вдовина И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль / И. С. Вдовина // История философии. – 2003. – № 10. – С. 101-115.
5. Голубенко О. В. Від ексцентрики до еґофугізму: теоретичні обертанні навколо дигресивної конституції людини (про одну якісну експлікацію та одну неякісну онтологізацію) / О. В. Голубенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – Харків, 2015. – Випуск 52. – С. 28-44.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
7. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – М. : Гнозис, 1994. – 162 с.
8. Делёз Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; [пер. с фр. Д. Кралечкина]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с. – (Philosophy).

9. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида ; [пер. с фр. С. Г. Кашиной и Н. В. Сулова]. – СПб. : Алетей, 1999. – 208 с. – (Gallicinium).
10. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида ; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин ; под ред. В. Лапицкого]. – М. : Академический проект, 2000. – 495 с.
11. Деррида Ж. Позиції / Жак Деррида ; [пер. з франц. А. Ситник]. – К. : Дух і літера, 1994. – 158 с.
12. Деррида Ж. Различение / Жак Деррида ; [пер. с фр. С. Г. Кашиной и Н. В. Сулова] // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб. : Алетей, 1999. – С. 168-208. – (Gallicinium).
13. Дьяков А. В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности : [монография] / А. В. Дьяков. – Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.
14. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Роман Ингарден ; [пер. А. Денежкина, В. Куренного]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 244 с.
15. Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда / Жак Лакан ; [пер. с франц.]. – М. : Русское феноменологическое общество / Логос, 1997. – 184 с.
16. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Жак Лакан ; [пер. с франц.]. – Москва : Гнозис, 1995. – 192 с.
17. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века : [сборник работ]. – Томск : Водолей, 1998. – 320 с.
18. Левинас Э. Время и Другой / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Левинас Э. Время и Другой : [сборник работ]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 272 с.
19. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас ; [пер. с франц.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с.
20. Маркова Л. А. Философия из хаоса: Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии / Л. А. Маркова. – М. : Канон, 2004. – 384 с.
21. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенко]. – Київ : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.
22. Мерло-Понті М. Видиме й невидиме: З робочими нотатками / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з фр. Є. Марічев ; упоряд., авт. передмови та післямови К. Лефор]. – Київ : Видавничий дім КМ «Академія», 2003. – 268 с.
23. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию : [электронный ресурс] / Хельмут Плеснер ; [пер. с нем.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 368 с. – Режим доступа : <http://www.twirpx.com/file/864814>.
24. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля : [электронный ресурс] / Питер Прехтль ; [пер. с нем.]. – Томск : Водолей, 1999. – Режим доступа : <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prechtl.htm>.
25. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс : [электронный ресурс] / Мишель Фуко ; [пер. с фр. Е. Городецкого]. – Режим доступа : <http://www.nietzsche.ru/look/modern/niet-freid-marks>.
26. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко ; [пер. с ит.]. – СПб : Петрополис, 1998. – 432 с.
27. Эмманюэль Левинас: Путь к другому : [сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса]. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 239 с. – (Апории).
28. Gelhard A. Diastase und Diachronie. Levinas mit Waldenfels / Andreas Gelhard // Philosophie der Responsivität. – München : Wilhelm Fink Verlag, 2007. – S. 65-75.
29. Waldenfels B. Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2002. – 478 s.
30. Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2000. – 418 s.
31. Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2006. – 134 s.

32. Waldenfels B. Idiome des Denkens: deutsch-französische Gedankengänge II / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2005. – 358 s.