

*of the previous philosophical tradition nature of processes and phenomena fulfilled with inner contradictions is a significant feature of Hegel's philosophy for W. James and G. Mead. Another unifying element in James's and Mead's approach to the evaluation of Hegel's philosophical heritage is comparing its fundamental components to the wider context of contemporary research practices. While James makes a statement of Hegel's theory scientific potential as quite limited Mead presents an argumentation for the stronger application potential of slightly modified dialectical model within research practices.*

**Keywords:** historicism, evolutionism, pluralism, hypothesis, research science, social practices.

*Матеріал надійшов 15.02.2016*

УДК 165.12:141.319.8

Речич Л. Л.

## ЕМАНУЕЛЬ ЛЕВІНАС ТА ЙОГО ІНШИЙ

*Авторка статті обстоює тезу, що оригінальна філософія Іншого Емануеля Левінаса (1906–1995) дає змогу переглянути проблему критики суб'єкта в етиці. Подолання чи обхід цієї проблеми допоможе етичній думці протистояти політичній редукації. В інтерпретації левінасівської спадщини варто зважити не лише на витoki цієї думки з феноменологічної традиції, а й звернути увагу на її рецепцію та подальший вплив, зокрема на Жака Дерріда. По-перше, це дозволяє переглянути популярну тезу, що деконструкція, ширше постструктуралізм, є несумірною з будь-якою етикою. По-друге, пропонується підхід, який задає певний кут і відхилення від оригінальної позиції Левінаса, уможливорює читання, яке не є лише реконструкцією чи інтонуванням. Обрана перспектива виявляє, що Левінас у своєму проєкті етики відповідальності переносить акцент з «я» як джерела будь-якого етичного вчинку на Іншого, заклик котрого «Не вбий!» задає етичне відношення. Це забезпечує Левінаса від нищівних наслідків критики суб'єкта «філософією підозри».*

**Ключові слова:** Левінас, Інший, Обличчя, нескінченне, Дерріда, етика, (пост)антропологія.

Чергова криза в континентальній філософії, коли блиск і слава думки попередників дещо занепадають, а нове лише починає пробиватися і грішить надмірним критицизмом та ідіосинкразією, вимагає додаткових зусиль для ґрунтовного переосмислення того, що потрібно відкинути, а що залишити. У статті буде здійснено спробу з'ясувати, чи критика суб'єкта, за яку «постмодерністів» звинувачують у нещирості й лицемірстві, справді несумісна з будь-якою етикою. Філософію Іншого Емануеля Левінаса, яка, вочевидь, була близькою Жакові Дерріда, буде розглянуто як у певному сенсі відповідь на вказане утруднення і вихід із нього.

Питання про людину не конче має зводитися до свого граничного визначення і визначеності «я» або ж до майже рефлексивного, але вже етично

забарвленого жесту в бік «іншого». Ієрархії живого, які пропонуються як цілком іманентистські підходи, що будуються через нашарування здатностей та врешті доходять до найліпшої з них, а саме, здобувати нові здатності – пластичності, відкривають другий, можливо, царський шлях до антропології. Водночас гуманістичний дискурс, (про)мова про людину, покладає межу ієрархічному принципу, що врешті обертається проти нього самого. Життя тріумфує над живим і висловлює себе в панпсихізмі. Трансценденталізм таким чином повертає людину до «я», до себе самої, до відповідальності як відповіді на виклик аморальності, а отже до виміру іншого як іншого та інших як інших. Трансценденталізм, що передусім шукав і шукає певності, врешті втрачає ґрунт у радикальній

непевності, себто «нескінченній» інакшості іншого. Ця дескрипція невдачі спекулятивної антропологічної справи аж ніяк не дає виявитися спромогам, красі і блиску окремих філософських проектів. Насамперед тут буде докладено зусиль для принаймні часткової експлікації проекту Е. Левінаса, чий концепт «обличчя» та «обличчя Іншого» принаймні своєю антропоморфністю закликають до антропологічного аналізу.

Хоча між етикою і практичним мисленням не завжди легко будувати містки і долати прірву між тим, що є, та тим, що має бути, проблема рецепції етичної думки також може зачіплятися за труднощі, породжені обставинами, часом і місцем такої рецепції, або ж відвертою нехиттю чи запеклим невіданням цього небажання враховувати будь-які труднощі. З одного боку, історичне дослідження певних фігур і тем, що як такі репрезентують собою філософію як деревовидну мережу теорій і зв'язну дискурсивну практику, припускає узгоджене розміщення філософа (чоловіка або жінку) між попередниками і наступниками не лише в часовій послідовності, а й через відстеження споріднених тем і успадкованих (часто омонімічних) концептів. З іншого боку, такі очевидності можуть нехтуватися як респектабельною історико-філософською думкою, так й інтерпретаторами, що віддають данину окремішності й оригінальності досліджуваного мислителя чи його/її «системи».

Випадок Е. Левінаса є показовим у тому сенсі, що широкому, англomовному колу його філософію презентував Жак Дерріда у своєму есеї «Насильство і метафізика» (1968). Цей есей розміром ледве не з монографію є прикладом деконструктивістського читання, яке відштовхується від докладного коментування оприлюднених на той момент самостійних левінасівських робіт і яке водночас вказує якщо не на хиби, то на слабкості певних рішень та утруднення, які виникають як наслідок експлікації «Іншого», що йде цілком у розріз із гуссерлівською концепцією іншого як *alter ego*. Таке начало, введення до філософського поля, що було ініційоване Ж. Дерріда, дало поштовх як зближенню позицій цих двох авторів – і з боку дослідників, і в контексті певного діалогу, що потому тривав між філософами, – так і окремих зацікавленості в Левінасі. Щодо діалогу, то Саймон Крічлі висловив припущення про те, що друга найважливіша праця Левінаса «Інакше, ніж бути, або По той бік сутності» (після «Тотальності і нескінченного») була в певному сенсі відповіддю на критику Дерріда, принаймні траєкторія думки

Левінаса зазнала значних змін під впливом зазначеного есею.

Традиціоналістська критика, яка пильнує за вкоріненістю думки і за ґрунтом як підставою ґрунтовності, відтворює два ланцюжки, в які легко надається до вписування Левінаса. По-перше, це феноменологічний напрям Гуссерль – Гайдеггер – Левінас, по-друге, філософія діалогу, тобто Бубер – Розенцвейг – Левінас. Вага тяглості і вагомості історичного методу так чи так змушують відштовхуватися від принаймні одного з цих напрямів. Однак час, що несе загрозу і дарує нестабільність та інакшість, дає нагоду переглянути лінії спадковості, допасовуючи когось Іншого. В цьому випадку йдеться про самого Ж. Дерріда. Постать як проблема для філософії, філософський проект, що радше породжує проблеми для тих, хто шукає розв'язок, з'ясування й усталеність, аніж полегшує тягар накопичених парадоксів і (о)ґріхів. «...це релятивізм, який жодному історизму не під силу. Вигнання чи відхилення від Знання по той бік скептицизму, який залишався закоханим у істину, навіть відчуваючи неспроможність її обійняти», – ось що пише Левінас, який і сам не чужий певному скептицизмові, про Дерріда [13, с. 68]. Видається, що на підтримку критичної справи такої безкомпромісності і розмаху можна залучити левінасівську етику Іншого. Принаймні цей підхід запропонував С. Крічлі у праці «Етика деконструкції», в якій він намагається надати деконструкції етичного виміру і ставить питання про відповідальність деконструктивістського читання. Крічлі одразу зазначає, що сам Дерріда унікав уживання мови про етику, етичного дискурсу. Так само перша хвиля сприйняття, засвоєння і адаптації його робіт не добачила в них жодного натяку на можливість етичної абсорбції чи на якесь етичне потрактування. На думку Крічлі, це зумовлено передовсім тим, що етика мислиться як одна з гілок філософії, як приміром логіка чи фізика (*sic!*), що вимагають певної метафізичної підоснови, яку деконструкція має деконструювати. Водночас левінасівський проект, який оголошує примат етики над онтологією, начебто уникає цього утруднення. Відштовхуючись від цього нового смислу етики, якому Дерріда, до речі, не надто довіряв і бачив це радше як «етику етики», Крічлі віднаходить певні точки, не зовсім щільні з'єднання в корпусі, звісно, не будові, деконструкції, в яких є люфт, повітря для етичного протягу [9]. Попри усі застереження, справа Крічлі має рацію, якщо взяти до уваги, що теперішні європейські цінності та постійне наголошення на повазі й шануванні відмінності

та інакшості вимагають набагато більшого, можливо, навіть самопожертви перед «обличчям Іншого», ніж просто прийняття і радості від естетичної гри строкатого різноманіття культурних стилів.

Сьогодні до філософії Левінаса звертаються не лише історики філософії, а й мислителі, що репрезентують найновіші течії філософської думки. Зокрема Джудіт Батлер, яку досі багато хто вважає суто гендерним теоретиком, розширила свої пошуки до етичної та антропологічної проблематики і в своїх проектах, присвячених осмисленню відповідальності в умовах підриву ідентичності, а також філософському дослідженню прекарності життя і прекарних життів, часто апелює до Левінаса та його концептів, таких, наприклад, як «Обличчя» [6; 7]. Її інтерпретації видаються цікавими і вартими уваги не лише тому, що пропонують у певному сенсі антропологічну рамку, а й тому, що поняття життя вона розглядає через умови його (не)можливості, прямо вказуючи на Дерріда як того, від кого вона підхоплює можливість цього запитування. До Левінаса також звертається Грем Гарман, відомий пропонент одного з найсвіжіших філософських напрямів спекулятивного реалізму і винахідник такого різновиду останнього, як об'єкт-орієнтована онтологія. Із цього зрозуміло, що Г. Гарман вкрай критичний щодо Дерріда і, власне, зацікавлений у певних онтологічних та феноменологічних мотивах, які були так чи так успадковані (і творчо переосмислені) Левінасом від Едмунда Гуссерля і Мартіна Гайдегера. Оригінальність підходу Г. Гармана полягає в тому, що він на протигагу усталеним уявленням намагається екстрагувати з левінасівської етики естетику, а з його дуже своєрідної метафізики – онтологію [12]. Згадуваного С. Крічлі можна віднести до низки авторів, що підступають до Левінаса з боку політичної філософії та спрямовують свої зусилля на експлікацію наслідків левінасівської концепції для політичної теорії та оцінку перспектив політичного читання його праць. Також тут можна згадати Говарда Кейгіла, який спробував увести в левінасівське поняттєве поле концепт політичного [8].

У пошуках натхнення і нового способу витлумачення добре вивченої філософської спадщини Левінаса, – звісно, залишаючись у межах антропологічної методології, – підходу, який би до необхідного коментування додавав шанс на вихід до наперед неочікуваного і вже знаного, видається варто звертатися до критичної думки і насамперед уже не раз згадуваного Дерріда. У вітчизняній літературі, присвяченій Левінасу,

простежуються дві тенденції. Перша з них – коли невідоме зводять до відомого. Йдеться про те, що його думку укладають або до цілком етичної проблематики, або феноменологічної, або вказують на належність філософії діалогу. Попри обґрунтованість таких інтерпретацій вони, що очевидно, мають наслідком певну редукцію, яку важко назвати продуктивною. Друга тенденція полягає в тому, що формально застосовують пізніші інтерпретативні рамки – «постмодерністські», герменевтичні та ін. Однак треба зважити на те, що певні фігури мислення, наприклад такі, як Інший, легко надаються до величання недалекоюглядною критикою, яка нездатна промислити до кінця ані їхні «метафізичні», ані політичні наслідки.

Філософування Левінаса, окрім власне дескрипцій та дедукцій, містить на додаток постійний відкритий діалог із низкою мислителів. Це діалог критичний, він ведеться в гострій формі на полі самого Левінаса, який неминуче тематизує, об'єктивує та тоталізує інше та інших. Таке перформативне розщеплення імпліцитно витісняє етику поза історію філософії в метафізику. Останні терміни тут носять мітку Левінаса і мають суто контекстуальний смисл. Так чи так, працюючи з левінасівською спадщиною, ці контексти, проблеми філософського діалогу і відношення між самими посталями, близькими і далекими, спонукають і вимагають до висловлення. Дослідниця чи дослідник не лише об'єктивують персону, яку вивчають. Таке завдання викликає сумніви не лише в колі гуманітарних (людиназнавчих і за визначення гуманістичних) наук. Той, хто студіює, відповідає на поклик і виклик Іншого, інтерналізує початково чужий словник і теми інших. Серйозна робота з Левінасом, незалежно від належності до якоїсь з філософій, потребує винесення на порядок денний питання про етику читання, етику коментаря, етику деконструкції, в левінасівському значенні слова «етики» і попри суперечливість становища історика філософії (чоловіка чи жінки).

Пошуки нового слова, нової мови про досліджуване, що як доволі часто це буває є кількаразово витлумаченим, навіть не кажучи про те, що сам книжковий формат вимагає об'єму, заповнюваного перекладами й інтерпретаціями інтуїцій та інтенцій самого Автора, в будь-якому разі потребують з'ясування основних понять, близьких, суміжних концептів і контекстів, у яких ці поняття з'являються і які вони відповідно певним чином організують. Нагальність певного розшуку, яка є чимось більшим за абстрактну актуальність, ургентність цього пошуку диктується

радше зовнішніми для філософії чинниками. Звідси подвійне захоплення і захопленість думки про екстеріорне і навпаки в певному сенсі взяття мислення екстеріорним. Також, як наслідок, брак наперед визначеної чи винайденої гіпотези і точки зору. Зважаючи на тему статті, треба визнати, що до зустрічі з іншим, несамотожним, не підготуєшся, якщо знову вжити левінасівську термінологію. Визнання цих обмежень і такої зумовленості може слугувати не лише виправданням, а й у певному сенсі продуктивною затримкою, через яку проявляє себе непевність і хисткість антидогматизму та позиційної відкритості.

У (пост)антропологічній перспективі тема Іншого не втрачає позицій, хоча зараз можна спостерігати за неминучою зміною мови та теоретичної рамки, яка сьогодні отримує назву трансгуманізм. Для з'ясування, що таке Інший у Левінаса, в межах невеликого обсягу статті буде доречно звернутися до його першої знаменної праці «Тотальність і нескінченне: Есей на екстеріорність». Цей твір, як видається, не вийде з філософського обігу, бо сила левінасівського етичного проекту полягає в тому, що він з безжальною відвертістю промислює наслідки *подолання* наївного гуманізму та його центруванні на людині як «я», як «его». З одного боку, Левінас стоїть на базовому відокремленні «я» від інших, яке можливе завдяки наявності дому. В простих чуттєвих задоволеннях, у комфорті тепла і ситості «я» має себе і в певному сенсі знає себе як центр, в якому то накопичується, то розсіюється насолода (*jouissance*). «Я» у Левінаса є психофізичним, але ця субстанційна єдність тут відбувається за рахунок матеріальності. В «*De l'Existence à l'Existent*» філософ пише, що матеріальність тіла залишається досвідом матеріальності. Тіло є позицією, в якій має місце «пришестя свідомості». Тіло як центр і позиція не здатне на розпад, неоднорідність, закриті до проникнення та непідвладне кастрації. Хоча воно й піддане смерті, «гостроті кинджалу» та «хімічному отруєнню», однак у певному сенсі це лише затухання позиції. Треба визнати, що левінасівський відокремлений суб'єкт – це власник тіла, власник дому, чоловік. В «Часі та Іншому» він навіть зображає жінку як екземплярного Іншого, а в «Тотальності і нескінченному» стверджує принциповий зв'язок дому та жінки, говорить про «вічну жіночність» і жіночу слабкість як онтологічні категорії. Левінас принципово ігнорує досвід до «відділення», досвід немовляти, від якого і до якого йде психоаналіз. Звісно, однією з аксіом етики є етичний суб'єкт, тобто той, хто може

добровільно чинити згідно з певними максимами або ж узгоджено щодо абстрактних принципів доброти, чесноти, справедливості. Якими б не були механізми інаугурації цього суб'єкта, його здатність узгоджувати вчинок з моральним приписом чи принципом найліпшої дії є тією силою, через яку він утверджується як самотождний, як той, хто не зазнав втручання Іншого, як той, кого ані спокусили, ані примусили. Однак ця аксіома була підважена в філософії ХХ століття, принаймні тієї потужної течії, що геть відмовилася від етики. Врешті сама ця відмова означає відмову не лише від певних слів, концептів і умовностей дисципліни, а й виявляється униканням мислити і проблематизувати етичні феномени. Натомість Левінасу вдалося, можливо, саме завдяки цій кризі піти далі й експлікувати осердя етики відповідальності й показати, що в його основі лежить Інший, який не може бути іншим «я». Це зміщення основи, на перший погляд, безболісне, тим не менше є радикальним, і саме воно робить левінасівський проект безпеченим від критики суб'єкта.

Треба визнати, що Інший у Левінаса має виразні антропоморфні риси і феноменалізується буквально як «Обличчя», яке закликає «Не вбий!». Етичні стосунки між «я» та Іншим є стосунками «лицем до лица» (віч-на-віч). З одного боку, стверджується, що «я» жодним чином не є Іншим. Але оскільки я також маю обличчя, то постаю як інша іншого. Про те саме говорить Дерріда, виступаючи під маскою Парменіда і виходячи з парадоксального левінасівського поняття нескінченного Іншого, яке ніяк не пов'язане з тотожним і его. Уникнути цього утруднення не можна критикою формальної логіки, яку проводить Левінас. Тут треба зауважити, що левінасівський *L'Autre* має дві сторони: лицьову – етичну (непрошений каламбур) та виворотну – метафізичну. У французькій мові значення слів «інша», «інший», «інше» збігається в *L'Autre*, водночас існує також вужче *autrui*, тобто інша людина. Звідси виникає, наприклад, непевність щодо того, як перекладати першу оригінальну левінасівську роботу «*Le Temps et L'Autre*». А. Ямпольська стоїть на тому, що тут радше мається на увазі «Час та Інше» (рос. «Время и Иное»), а не «Інший» [5, с. 112]. Левінас пише про метафізику, Метафізика і його метафізичне Бажання, які прагнуть Іншого, нетотожного (платонівська пара тотожне/інакше). Це бажання живить ідея нескінченного (подвійне запозичення у Декарта і Франца Розенцвайга), яка веде до трансценденції і протиставляється тотальності. У етико-антропологічному вимірі



тотожному відповідає «я», іншому – «обличчя», трансценденції – плюралізм, а тотальності – насильство. Звісно, тут не може йтися про відношення еквівалентності, бо сам Левінас свідомий того, що всі ці категорії виходять за свої межі й опираються чистій дедуктивності. Наприклад, насильство є загрозою мені, моїй волі з боку іншого, «насилля, якого зазнає воля, походить від іншого як тиранія» [14, с. 267]. Це інший з маленької літери, але він же в іпостасі Іншого розриває тотальність. Все ж левінасівська етика як метафізика, що передує онтології, може задавати умови для виходу за поширені уявлення про генезу природної моральності, співчуття і симпатії, які будуються саме на аналогії між ego та іншим. Видається, що ця аналогія лежить також в основі золотого правила і категоричного імперативу.

У своєму есеї «Насильство і метафізика» Дерріда доволі докладно і навіть в певному сенсі апологетично відтворює і коментує зазначені твори Левінаса. Так само, дещо несподівано, цей текст є апологією Е. Гуссерлю та М. Гайдеггеру, з якими Дерріда почергово об'єднується проти Левінаса. У своїх міркуваннях відомий деконструктивіст висловлює низку важливих критичних аргументів, до двох з яких варто звернутися і тут. По-перше, він звертає увагу на те, що левінасівська критика «онтології» (Дерріда не погоджується з інтерпретацією Гайдеггерової онтології Левінасом і пише останню в лапках, бо власне до неї той переважно апелює) не віддає належного оригінальності думки про буття. Оскільки це буття не є чимось поза сущим, то воно не може передувати (чи слідувати) цьому сущому і без нього не матиме сенсу «жодна етика» за Левінасом, яка «зумовлює повагу до Іншого як того, ким він є: Іншим» [11, с. 454]. Що стосується розриву Левінаса з (трансцендентальною) феноменологією, то окрім очевидного

вказування на заборгованість левінасівської методології останній, Дерріда ставить під сумнів деклароване Левінасом несприйняття витлумачення Іншого як alter ego в п'ятій картезіанській медитації і наполягання на тому, що воно цілком суперечить його підходові до Іншого, який начебто не є «я». За Дерріда, саме форма ego не дає змоги редукувати Іншого до мого власного «я». По-перше, завжди має місце неусувна медіація, я не можу сприймати іншого первісним чином як себе саму. По-друге, якби інший не був ego, його не можна було б відрізнити від світу речей [11, с. 438–442]. Однак якщо левінасівський розрив із феноменологією та онтологією, який тепер видається всього лишень результатом «сліпоти» чи волюнтаризму, поставити в контекст його відвертого визнання, що він виходить, починає з етики й відповідно етичного досвіду, то відступництво і жертви, на які йде Левінас, виявляться не лише неухвагою до нюансів і затьятістю суперництва. Вульгарно витлумачена онтологія не може підготувати і не вимагає шанування до нових сущих, що попри свою несподівану з'яву показуватимуть себе як Обличчя. Так само визнання нередукованості іншого як іншого недостатньо для обґрунтування відповідальності, що постійно зростає, наприклад, у контексті феміністичної критики та квір-теорії, що виходять з гендерованості свідомості і таким чином покладають очевидні обмеження для аналогічної апропріації.

Отже, можна стверджувати, що етико-антропологічна філософія Левінаса є не лише оригінальною та самобутньою. Вона заслуговує на вивчення передусім тому, що долає глухий кут, в який потрапляє критична думка і критична теорія. Викликам нігілізму вона протиставляє відповідальність. Над ґрунтовним осмисленням цієї відповідальності і належить працювати далі.

### Список літератури

1. Левинас Э. Время и другой; Гуманизм другого человека / Эммануэль Левинас. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 266 с.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эммануэль Левинас. – СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
3. Малахов В. Еммануель Левинас : погляд із Києва / Віктор Малахов // Дух і Літера. – 1997. – № 1. – С. 292–308.
4. Морозов А. «Інший» як центральна проблема етики Еммануеля Левінаса / Андрій Морозов // Схід. – 2014. – № 2. – С. 158–162.
5. Ямпольская А. Эммануэль Левинас: философия и биография / Анна Ямпольская. – К. : Дух і Літера, 2011. – 376 с.
6. Butler J. Giving an Account of Oneself / Judith Butler. – New York : Fordham University Press, 2005. – 149 p.
7. Butler J. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence / Judith Butler. – London : Verso, 2004. – 170 p.
8. Caygill H. Levinas and the Political / Howard Caygill. – London : Routledge, 2002. – 218 p.
9. Critchley S. The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas / Simon Critchley. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014. – 225 p.
10. Derrida J. Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas / Jacques Derrida // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1964. – № 3. – P. 322–354.
11. Derrida J. Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Deuxième partie) / Jacques Derrida // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1964. – № 4. – P. 425–473.
12. Harman G. Levinas and the Triple Critique of Heidegger / Graham Harman // Philosophy Today. – 2009. – № 53. – P. 407–413.
13. Levinas E. Noms propres / Emmanuel Levinas. – Paris : Le Livre de poche. Biblio essais, 1987. – 159 p.
14. Levinas L. Totalité et infini, Essai sur l'extériorité / Levinas Levinas. – Paris : Le Livre de poche. Biblio essais, 1990. – 346 p.

L. Rechyh

## EMMANUEL LEVINAS AND HIS OTHER

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

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

Матеріал надійшов 15.02.2016

УДК 17.023.32"19"

Лисий І. Я.

## ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОСТІ В ДИСКУРСІ ЖАКА ДЕРРІДА

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

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

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

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