УДК 111.1+115.4 +130.3+141.113

В. В. Приходько, доц., КНУТШ

СТОЇЦИЗМ СЬОГОДНІ. ДЕРИДА І ПЕРЕКРЕСЛЕННЯ МЕТАФІЗИКИ

У статті йдеться про оновлення антиметафізичного способу осмислення множинності світу, концептуально започаткованого у стоїцизмі, на прикладі філософії Жака Дерида.

Ключові слова: метафізика, Дерида, перекреслення, множинність, стоїцизм, деконструкція, фоноцентризм, слід, час, розташування, часо-простір, Чуже, відмінність, звук, музика.

Завдання цієї роботи не є власне історико-філософським. Вона не прагне розкопати справжній стоїцизм. Також не має завдання редукувати сучасну філософію до філософії стоїцизму. Це можна пояснити наступним чином: справа сучасного філософа пов'язана з інтерпретуванням інших філософів, і ми вже не можемо чітко розвести діяльність історика філософії і філософа. Окрім того сам об'єкт дослідження, який буде продемонстровано, а саме, філософія постструктуралізму (або якщо для когось зручніше – постмодернізму) також пропонує свою оригінальну версію прочитання філософії. І саме це прочитання має, дійсно, у своїх засадах щось таке, що перегукується зі стоїцизмом. Зрештою, про цю логіку зв'язку зі стоїцизмом можна спробувати розповісти у поняттях постструктуралізму і, як видно з обраної теми, головним предметом дослідження будуть тексти і філософська мова Жака Дерида.

Єдине, що необхідно одразу зазначити, що у Дерида ми не знайдемо явних і прямих зв'язків з філософією стоїцизму. Узагалі, якщо казати про стоїків, то до них він ставився як до засновників європейського логоцентризму, який критикував у своїй філософії. Оскільки стоїки створили метафізичну теорію знаку, що базується на дуалізмі означника і означуваного [12, с. 127]. Але у своїх дослідженнях в межах того, що зараз ми знаємо під назвою такої псевдо-науки як граматологія (псевдонауки, оскільки вона не може бути наукою, виходячи із принципів самого Дерида), за ключовими поняттями, такими як "слід" або "письмо" тощо, ми можемо побачити спільне зі способом стоїцистського мислення. Звісно, що, наприклад, у Жиля Дельоза зв'язок зі стоїцизмом виявити простіше, оскільки він одразу його вказує: у його історико-філософські розвідки безпосередньо входить стоїцизм зі своїми ключовими проблемами [8]. Отже, стоїцистський слід у Дерида є прихованим, але це жодним чином не свідчить про його відсутність.

Як же ж проявити цей слід і навіщо це взагалі робити? Оскільки є специфічна схожість, якщо можна так сказати, або подібність між сучасною світовою ситуацією і тією, в якій зароджувався стоїцизм.

По-перше, в інтелектуальній сфері це – пріоритетна тема перегляду тієї системи філософської думки, яка на той час вже склалася у межах аристотелізму та платонізму і яка пізніше отримала назву "метафізика". У наш час ця система розквітла, підкріплена філософією суб'єкта у Новий час, і постструктуралізм почав свою філософську перебудову метафізики.

По-друге, інтелектуальна перебудова панівних систем мислення не була просто грою, а важливою спробою виразити новий досвід: у стоїцизмі досвід руйнації замкнутого полісного життя і створення відкритого простору елліністичної культури, у постструктуралізмі – обмеження національних держав, що супроводжується глобалізувальними тенденціями [18, с. 10–25]. Тобто ми бачимо сучасність, яка стоїть перед повторною глобалізацією, або перед повторенням (у сенсі, який добре вказав Дельоз [9]) фундаментальної онтологічної ситуації. Це повторення інтелектуальної спроби осмислення універсалістського змісту виходу до універсального світу, коли спочатку з'явився Еліністичний світ, що сягав аж Індії, а потім Римський світ, який охоплював величезну територію, на якій мешкали різні народи і співіснували різні культури та релігії.

По-третє, змістом цього нового досвіду стає тема трансцендування, яка вимагала включення до нього Іншого, Чужого, як важливої складової частини. Це спричинило "просторовий поворот" у стоїцистській думці: створення концепції $\chi\omega\rho\alpha$ на противагу $\tau\sigma\pi\sigma\varsigma$. Так само і зараз ми маємо ситуацію "виходу за межі", яку називаємо глобалізацією, а філософія постструктуралізму, чи постмодернізму, виявляється піонером у справі так званого *spatial turn* у сучасній філософії [22, S. 9].

Таким чином, можна сказати, що філософам-постструктуралістам (чи постмодерністам) дарма закидають радикалізм. Навряд чи їх можна назвати радикалами, скоріше вони намагаються позбутися цього самого радикалізму у думці, спричиненого метафізикою. Простіше кажучи, метафізики завжди жорстко вимагають або бути на боці позитивного "за", або негативного "проти", оскільки не знають чи ігнорують місцеположення "між" або "поміж". Вони не можуть триматися середини, якщо можна так сказати. Хоча, безперечно, завжди є виключення, але, якщо слідувати тій особливій логіці, яку запропонував Дельоз, то відповідно ми навпаки позбуваємося радикалізму в думці [9, с. 317–318].

Отже, головною метою цієї роботи є обстоювання тези про те, що перегляд метафізики у філософії Дерида повторює, але не копіює, стоїцистський мотив і дає ключ для оновлення філософського досвіду сьогодення у напрямку подальшої розробки тем простору, Чужого, фундаментальної множинності досвіду і світу (щоб назвати ключові з них).

Перше, з чого слід розпочати, – це розтлумачити формулювання, яке має найкраще виразити особливості того способу рішення проблеми метафізики, який запропонував Дерида. У темі він оголошений як перекреслення метафізики. Такий хід було зроблено абсолютно концептуально, оскільки саме це перекреслення характеризує деридіанський стосунок до метафізики, яка позначає передусім великий корпус текстів і той факт, що читання цього корпусу метафізики передбачає його перекреслення. Це дуже нагадує графічну позначку хрестового перекреслення, яку Дерида запозичив у Мартина Гайдеґера [12, с. 140], але такий спосіб також чудово демонструє інтелектуальну процедуру, яку і запровадив Дерида. Отже, у цій позначці перекреслення символічно виражається стосунок його філософії до метафізики.

Запропоноване графічне рішення дозволило би увійти у постструктуралістську традицію, а точніше у специфічний спосіб праці з тим інтелектуальним надбанням, який ми називаємо метафізикою. І, нарешті, стає зрозумілим, що Дерида ніколи не говорив про зникнення метафізики, про її відкидання і знищення. Інша справа – вміти знаходитися у тому, що являє себе як метафізика (Дерида пише скоріше про обмеженість-

© Приходько В. В., 2013

завершеність (cloture), ніж про кінець метафізики) [12, с. 117]. Як вже було сказано, графічна позначка перекреслення зображує це специфічне ставлення до традиції, що вже забороняє каузальне чи логічне (в певному гегельянському дусі, коли ми кажемо про зняття чи про негативність, про рух поняття і таке інше) висновування, наприклад, позиції постструктуралістської чи постмодерністської: ніби вона випливає із метафізики. Мова йде про те, що потрібно збагнути, як працює перекреслення. У такий неординарний спосіб концептуалізується ставлення до метафізики, її можлива філософська рефлексія.

Але чому обраний зв'язок перекреслення, а не понятійний зв'язок? Оскільки як історики філософії ми – скоріше історики, а не філософи, і намагаємося створити каузальний ряд, створити якісь пояснення, дещо спростити той стосунок, який знаходиться між філософом і традицією, не кажучи вже про стосунок між різними епохами. Звісно, нам могла би допомогти історична епістемологія Мішеля Фуко змінити спосіб ставлення до цієї традиції [5]. Але ця робота обмежується розглядом позиції Дерида і, як вже зазначалося, запропонована формула – перекреслення метафізики – буде позначати те, що він називає деконструкцією. Однак вона, як відомо, виявляється не однією деконструкцією, а деконструкціями, саме у множині. Тому у цьому дослідженні також буде пояснено, чим у цій множинній сутності є деконструкція та розтлумачено, чому не підходять звичайні способи ставлення до зв'язку постмодерну і модерну.

Перекреслення – це специфічний "метод", метод у лапках, або точніше перекреслений у своєму понятті метод. У Дерида ця ситуація концептуально прописана: ми беремо метафізичне поняття, яке нам зручно зараз використати для аналізу – тут "метод" – потім ми беремо його і "перекреслюємо": це означає застосування поняття не за метафізичним призначенням, а за призначенням нового читання [12, с. 140]. Таке перекреслення водночас вказує на постійне повернення до цього поняття задля переосмислення, тобто таким чином, за Дерида, ми ніколи не можемо позбутися понять метафізики, ми завжди з метафізикою працюємо [12, с. 117]. Однак, наскільки ми рухаємося так само як метафізики, це вже може бути проблемним, оскільки Дерида пропонує інший варіант. Отже, перекреслення як деконструкція – так само не-метод, або як каже Дерида "і не те, і не інше" (Щодо цього Автономова Н. С. наводить декілька цитат з роботи самого Дерида "Et cetera…") [1, с. 91–92]. Це – таке "і", яке присутнє і яке ми постійно чуємо. Тобто у самому методі деконструкції (хоча метод – це не-метод) під методом слід розуміти не-метод, перекреслений метод. Це – те, що він називає словом "нюх" – мова йде про "винюхування" традиції [1, с. 50]. У даному випадку ми маємо справу з чимось неординарним, завданням чого є процес розмноження текстів. Це – по-перше, пошук невідповідностей, які знаходяться у тому корпусі текстів, який нам подається як метафізичний, замкнений і логічний, пошук у цих текстах слабких місць з позиції автора, тобто таких місць, які він не помічає, на які він не звертає увагу, а, по-друге, спроба через них переглянути увесь цей текст [1, с. 50–51]. Так чи інакше можна казати про створення із одного тексту багатьох. Зрештою, робота деконструкції ніколи не припиняється. Вона не може бути завершеною, її позитивність у тому, що слугує позитивному плюралізмові – розмноженню думок.

У цьому випадку дуже важлива полеміка Дерида з Гансом-Ґеорґом Ґадамером [1, с. 69–71], який також використовує концептуальне "і" у своїй головній роботі "Істина і метод". Але для Дерида позиція німецького філософа доволі метафізична. Метафізичне мислення завжди відштовхується від центру, від повноти, від цілісності, від логічності, від замкненості, від образу досконалості, взірця. Відповідно такою цілісністю (повнотою), яка приймається Ґадамером і яка скрізь простежується у нього, є поняття мови. Але такий стан справ був неприйнятний для Дерида, який якщо і казав про щось в однині, то одразу зазначав тут відсутність однини. І якщо ми кажемо про деконструкцію, то це – деконструкції, і якщо ми кажемо про мову, то це – передусім мови. Не існує однієї універсальної мови. Уся проблематика метафізики, яку деконструює Дерида, настільки пов'язана з таким універсалістським всеохопним розумінням мови, що остання не тільки ототожнюється з логосом, але й зливається з логосом, який усе в собі тримає і обирає специфічну форму свого виразу. Це – фонетична мова, яка пов'язана саме з голосом і підпорядковує письмо. Отримуємо фоно-лого-центризм, який стає об'єктом критики або деконструкції для Дерида.

У зв'язку з цим одне із центральних, базових місць у філософії Дерида займає теза, яка звучить приблизно так: "Більше ніж одна мова!" (Щодо цього Автономова Н. С. у своїй праці цитує роботу Дерида "Memoires pour Paul de Man": "Если бы мне нужно было пойти на риск – не дай Бог, конечно, – и дать одно-единственное определение деконструкции – короткое, эллиптичное, экономичное как приказ, я бы сказал, не развертывая этого во фразу: "больше одного языка" (plus de une langue). Это и в самом деле не фраза. Это сентенция…") [1, с. 94]. Він наголошує на тому, що мова завжди є мовою перекладу [11, с. 461]. Не існує ніякої власної мови, мови якогось оригінального, достеменного буття. У цьому твердженні Дерида відходить від філософії Мартина Гайдеґера і критикує його за метафізичне розуміння мови.

Те, що нам дається, дається нам як щось неповне, що ми завжди маємо сповнювати. Поняття сповнювання є одним із центральних і важливих [12, с. 291–320]. Буття нам дається як записане буття, а не як якась повнота і це відповідає розумінню мови, що немає ніякої *Muttersprache*, або рідної мови. Ми, народившись, приймаємо чужу мову батьків, мало того, ми ще намагаємося перекласти наш власний унікальний досвід якоюсь мовою. Наші почуття, наприклад, – теж переклад. Тобто в основі мови лежить завжди принцип перекладу, будь-яка мова завжди має бути придатна до перекладу іншою мовою. Отже, це означає, що однієї мови не існує, ніколи не існувало і ніколи не може бути. Однина мови може існувати лише як метафізичне припущення, особливо у науці, у її спробах створення універсальної мови науки чи універсальної мови для пізнання. Тут, навпаки, у Дерида стверджується принциповий плюралізм.

У цьому зв'язку можна підкреслити зв'язок з філософією стоїцизму, яка намагається виходити з фундаментального плюралізму усього і шукати якраз "джерело", "принцип" індивідуації, що робить неповторним, неодноковим, відмінним, простіше кажучи, віднайти те, що вносить розмаїття у світ [3; 20]. Шукаються такі засади, які б не звідкись зверху чи збоку, з позиції спостерігача, охоплювали щось, тобто з божественної позиції, не з позиції божественного суб'єкта, який намагався би все підганяти під свій зір, а стосувалися принципового "джерела" відмінності без зазіхання на повноту та вичерпність, за якими часто-густо прихована простота однини.

Тут і розпочинаються пошуки Дерида. Він бачить, ще раз слід наголосити, що метафізична традиція ґрун-

тується на метафізичному розумінні мови, яка має виражати буття, що виступає таким собі трансцендентальним означуваним [12, с. 135–136], тобто тим, про що завжди розповідають і навколо чого групуються усі означники і все розмаїття, яке може прийти із означником. Тобто по суті метафізична традиція вимагає того, щоб означуване визначало і тримало у жорстких рамках цілісності ці означники, які є джерелом постійного розмноження, постійних відхилень виразу, що випливає з вторинності та інструментальності природи означника. Ми всі можемо відкрити книгу і побачити слово з його текстуальними зсувами, розривами, але воно замикається у його історію, телеологію, теологію, що спрощує для метафізика вираз того, чим є оце єдине означуване. Завжди ідеалом тут слугує тотожність, яка вноситься передусім у сферу мови, де у судженні або у понятті ми завжди маємо щось захопити межами і тримати у цій цілісності у певних межах. Метафізик переносить тотожність, або ідеал тотожності чи єдності у різноманітні сфери мовного виразу.

Що ми там бачимо? Ми бачимо передусім те, що ведеться боротьба з багатозначністю, і якщо ми хочемо виразити якусь істину, метафізика нам чи в нас говорить, або каже той бік метафізичний, який у нас є (оскільки ми не можемо від нього звільнитися), про те, що ми маємо вести мову найбільш логічно, чітко, послідовно, щоб зменшити кількість виразів чи зайвих асоціацій, контекстів, які пов'язані з тим, що ми хочемо виразити. Безперечно цього ми не можемо уникнути. Однак тут має бути відкрите те, що пронизує таке різноманіття, що може бути якщо не протиставлене метафізиці, то принаймні знаходитись у середині неї і бути джерелом протидії уніфікації або, як у стоїків, злипанню всього в якесь нерозчленоване єдине [12, с. 141; 8, с. 187–194], що мабуть найяскравіше виразив Сартр, коли писав про таке собі буття-в-собі, де суцільна недиференційована "сірість" і ми не можемо нічого розрізнити [16, с. 38].

Слід звернути увагу на те, що мова завжди працювала, або з позиції метафізики мала би працювати, проти множини, щоб виразити найбільш яскраво єдиність світу, істини тощо. Тоді обирається і найкращій спосіб виразу. Для Дерида це – фонетичний, тому що він запобігає викривлянню того сенсу, який знаходиться у цьому єдиному, у цьому трансцендентальному означуваному, через те, що володіє характером субстанційної транспарентності: процес говоріння супроводжується його слуханням [12, с. 121]. Відповідно інші способи є більш недолугими, а особливо ті способи, які пов'язуються з написанням, з графічним, де внутрішнє занепадає у зовнішнє. Вибудовується ціла ієрархія ступенів наближеності до сенсу, які відповідають рівням духовної еманації. Тотожність, яка пронизує усі етапи сходження, витісняє відмінність. Сила розрізнення, що сконцентрована у означникові, протиставляється субстанційній наявності означуваного: дуалізм означника і означуваного слугує мовним фундаментом для метафізичної ієрархії [12, с. 124–134].

Дерида, роблячи акцент на графічному, на грамі, намагається піти далі цього дуалізму, до витоків мови, яка постає письмом (l'écriture). Під останнім розуміється те, що вносить розчленування, що робить членороздільним наше мовлення. Усе це він добре демонструє якраз на прикладі філософії Жана-Жака Русо. Інтерпретацією його розмислів про мову він займається у другому розділі *De la Grammatologie* ("Дещо з граматології"). Русо виражає метафізичне уявлення про першу мову, яка нагадує пташину. Це мова повна, цілісна, співоча, мелодійна оскільки не містить у собі ніяких перерив. Щодо цього Русо був прихильником концепцій, які стверджують поетичний початок мови. У випадку, коли усі співають (мелодії), нічого не можна розрізнити, оскільки відсутнє граматичне розчленування (гармонії), поява якого була для Русо своєрідним падінням, вигнанням із раю. Таким чином вводиться розчленування у вигляді сповнення цієї втраченої повноти як заміни.

Тут у понятті *supplément* Дерида йдеться не стільки про доповнюваність, скільки про сповнення як компенсацію цілісності і, зрештою, культура виявляється культурою такого розчленування. Можна також стверджувати, що вона і починається з розчленуванням. Але для Дерида таке розчленування мало би існувати і у природі, оскільки звідки воно могло би тоді з'явитись [12, с. 386]. Тоді багатоманіття, яке ми маємо у природі, також нам вказує на те, що до цілісності ми не можемо дістатись.

Отже, що тут важливо збагнути? Те, що Дерида намагається через граматологію виходити з мови не як з того, що оберігає цілісність і повноту, а з мови як письма, тобто як джерела множинності, але такої, яка не є просто емпіричною множинністю, а тією множинністю, що несе разом із собою таке розчленування і таке впорядкування, яке уможливлює вираження (тобто несе членороздільність, як вже зазначалося).

Мова як письмо несе розчленування, яке дозволяє щось виразити. У цьому зв'язку є показовою гра з латинсько-французьким словом "артикулювання", яке серед числа своїх значень має значення суглоба. І коли структураліст чи постструктураліст описує процес пізнання, він каже, що ми маємо йти за суглобами як за місцями розривів, але без яких не зможемо створити цілісного уявлення про досліджуваний об'єкт. Тобто виходить так, що ми бачимо цілісність як ефект множинності, ефект розчленування, ефект порожнечі розриву, ефект такого артикулювання. (Це дуже добре демонструє Ж. Бодрийяр на прикладі китайської притчі) [4, с. 226–229]. Інколи апелюють як до передумови і контексту постмодерністської думки до одного з Гайдеґерових екзистенціалів – "Rede" [21, S. 160–167], що означає мовлення до мовлення [17, с. 142–152]. Це те, що артикулює, розчленовує, а значить уможливлює якесь розуміння, якесь цілісне схоплення, але саме не може вважатися елементом цієї цілісності. Це те, що завжди знаходиться поза цим.

Деконструкція є аналізом, однак не таким, який слугує зміцненню цілісності, але аналізом, що породжує цілісності: таким, про який ми не можемо сказати, що він не є виключно негацією, коли ми виявляємо, подрібнюємо, бачимо невідповідності, а, навпаки, коли ми бачимо суглобні здвоєння, оскільки суглоб – це не звичайна єдність, а єдність, що існує у подвоювальний спосіб через порожнечу розриву, простору, хори, у множинний спосіб, і ефектом якого у парній напрузі є цілісність, розуміння тощо. Отже, граматологія звертає нас до письма як до джерела цієї артикуляції, цього розмноження. І те, що мова не може бути в однині – також заслуга її письмового характеру.

Сповнення Дерида також включає у важливий механізм критики метафізики. І тут замикається думка про те, чому нам не доступне буття саме у первинному стані: оскільки великі метафізики гадали, що, говорячи рідною мовою, вони зможуть слухати саме буття, займаючись "ідолопоклонством сакралізації" рідної мови, проти якої вже виступав, за словами Дерида, Емануель Левінас [11, с. 464]. У цьому позиція Дерида відрізняється від позиції Гайдеґера, а особливо Гадамера [7], оскільки останній виходить з такої метафізичної "пасто-

ралі" про порозуміння: все рівно, так чи інакше спілкуючись, ми доходимо порозуміння.

У Дерида ж мова скоріше йде про те, що непорозуміння між нами, нерозуміння в нас, наша чужість нам самим і іншим спричиняють те, що ми йдемо до спілкування, до ефектів порозуміння. Тому він цікавився охоче різноманітними девіаціями, тим, що постійно заважає, і ніколи не говорив про істинність і завершеність свого проекту [1, с. 69–70]. Наголошуючи на тому факті, що порозуміння є ефектом непорозуміння, відкривається проста істина: якщо ми розуміємо одне одного, то нам немає про що спілкуватись.

Йдеться про спосіб прийняття Чужого, чим уперше почали займатися саме стоїки в Античності у зв'язку з тим, що були зруйновані межі полісу [18, с. 10–11; 19, с. 103]. Також можна сказати, що філософія постструктуралізму у загальному плані – це філософія Чужого. І спроба фундаментального онтологічного плюралізму – це спроба залишити цього Чужого у спокої, не переслідувати його, не робити з нього також як я сам: видалити усі моменти того, де ми завжди ідейно і пафосно прагли якоїсь єдності, зробити когось щасливим за своїми мірками. Усі ці наміри ми прекрасно знаємо. Але безперечно потрібно, слідуючи за цими філософами Чужого, сказати, що фантазми цілого будуть існувати і вони завжди будуть продукуватись, оскільки на це є свої причини (але це тема іншої роботи). Це теж важливий бік нашого життя – прагнення цілісності, єдності, тотожності. Мова йде скоріше про збалансування цього потягу до цілісності і єдності моментом плюралізму і множинності.

Що ще важливо сказати про позицію Дерида? Повертаючись до того, що немає першомови, поетичної чи співочої, якою можна проспівати буття, треба зазначити розходження з Гайдеґером, у якого хоча і розрізнюється буття і суще (тобто він виходить з онтологічного розрізнення), але Дерида бачить, що німецький філософ не завжди дотримується принципу, з якого виходить. Він все ж таки припускає буття як єдність, цілісність і повноту, виразом якого є мова, що нібито мовчить, але мовчання якраз і демонструє небезпечну амбівалентність: з одного боку фундаментальну смислову буттєву прозорість і чистоту фонеми, хоча з іншого боку її беззвучність та невимовність (це – мова мовчання, яка доступна поетам, і поети кажуть про буття: розрізняється онтологічне *sagen* і онтичне *sprechen* [14, с. 416]). Цілісність, єдність і повнота мають зберігатися у кожного феноменолога, оскільки дозволено і можливо дійти до витоків (начал) з очевидністю (у прозорості і чистоті), якою б вона не була, або як у Едмунда Гусерля, пов'язаною із зором, або, як у Гайдеґера, навпаки, сліпою і мовчазною, оскільки останній заперечує зв'язки з баченням. Простіше кажучи, можна дійти до буття і виразити його. Для Дерида це заборонено. Ми завжди отримуємо буття або як те, що пройшло, або як те, що ще буде, настання чого відкладається – як записане буття [12, с. 134–144].

Таким чином Дерида ніби нічого нового не каже, але все ж таки показує драму: буття нам дається лише через час, а час являє собою розрив. Це є *Abgrund*, безодня, розрив, у якому минуле і майбутнє між собою тягнуться, але прірва зберігається [22, S. 231]. Немає моменту "тепер", який би нас радісно зв'язав з буттям, щоб ми водночас були з ним і злилися з ним у наявності. Для нас буття, а точніше записане буття, з позиції Дерида, виступає як слід [12, с. 134]. Це ще одне важливе поняття Дерида, яке в собі якраз і містить те, що можна назвати символом часу. Слід – це символ часу, те, що ніколи не є повним, не може ніколи замінити те, що залишає його. Але без цього сліду ми не можемо ніяким чином артикулювати те, що за ним стоїть. Слід у такий спосіб відсилає нас до іншого сліду, оскільки немає у самій природі сліду ніякої первинності, немає ніякого першо-сліду, тому що для кожного сліду знайдеться ще якийсь передуючий йому слід. Та і сама природа сліду пов'язана з оцим *supplément*, сповненням.

Але водночас слід виконує важливу передусім позитивну роль: він не є просто негативом, як може видаватись на перший погляд; він – те, що розподіляє розірване часом і дане нам: розбиває, розчленовує, тобто робить абриси, проріджує, промальовує для нас множинність, яка артикулює те, що за слідом (якщо воно взагалі є). Таким чином вводиться ще одне поняття – розташування (упросторовлення, приведення до просторового порядку), яке російською мовою переклали як "розбивка", а французькою мовою воно звучить як *espacement*, де є *espace* – простір. Тобто це свідчить про постійне сприяння простору такому розподілові сліду. Отже, ми бачимо концепцію часо-простору: час і простір злиті, оскільки вони є тим, що через письмо вводить розчленування у світ і таким чином артикулює цей світ в його розмаїтті, з його різними цілісностями. Це і є *espacement*, "розбивка", розташування, – те, що вводить простір і відмінність [13, с. 155–156].

Тут ми зустрічамося ще з одним важливим і ключовим поняттям для Дерида, – *différance*, яке фонетично вимовляється однаково з нормативно вірним *différence*, але має графічну відмінність. У такий спосіб Дерида хотів виразити момент письма, який приховується за фонетичним, цілісним, тим, що несе тотожність. Він дуже влучно і красиво у своїх роботах показує позицію Гусерля, критикуючи феноменологію за фоноцентризм [10]. Однак ця фоноцентрична позиція, яка супроводжує усю метафізику, пов'язана з тим, що для нас звук – це те, що не викривляє логос, сенс, злитий з трансцендентальним означуваним, єдину істину, оскільки у зворотному випадку може з'явитися плутанина. Звук – це незримий, духовний спосіб, в якому тотожність того, що виражається, виходячи з внутрішнього, зберігається і якомога менше вноситься чогось від зовнішнього, Чужого, чужорідного. Як вже було сказано, тотожність і цілісність виключає Чуже. Воно є випадковістю і незрозумілістю, множинністю, інакшістю, через що ми маємо пройти, щоб переконатись в існуванні єдиного. Це є ніби шлях випробування у світі, як сказав би метафізик: потрібно відмовлятися від розмаїття, щоб прийти (повернутися) до тотожності, яка є першістю і лежить у основі усього. Так слух і звук слугують уникненню викривлення того, що я хотів сказати. Це – позиція фоноцентризму. А те, що записане, може бути вже викривлене через вторинність його природи. Записаний знак як медіум моєї думки є їй більш чужий, ніж звук; буква – копія звуку. Ми сприймаємо зазвичай таке положення справ: що усна бесіда, усне слово, для нас ближче, що воно єднає нас більше, що ми можемо більше і краще сказати усним словом. Але є одна така невелика завада, коли хтось говорить, інший мовчить. Хтось має мовчати, щоб щось було чутним [15, с. 224–225].

Тут слід згадати найбільш вишуканий феномен європейської культури – музику, феномен, який розквіт на ґрунті метафізики. І це не можливо не помітити. Музика – це щось дійсно найбільш метафізичне, його природа медитативна. (Цього неможливо не помітити, якщо прослідкувати аналіз зв'язку історії мови і музики у Ж. Ж. Русо [12, с. 320–452].) Музика – це єдине мистецтво, яке не потребує свідків. (Щодо цього Поль Вірильо цитує "Моральні історії" Мармонтеля: "Музыка – единственное из искусств, которое довольствуется одиноче-

ством; все прочие нуждаются в свидетелях" [6, с. 5]) – вона замикає наодинці, віддаляючи від Чужого, Іншого: слухаєш собі/себе і насолоджуєшся самотою, розчиняючись у надчуттєвому. Ти сам собі і по собі. Тому у межах європейської культури як метафізичної музика знаходить найбільше прибічників.

Отже, у звуці є момент насилля. Від нього важче закритися, але він добре диктує. Дельоз взагалі напряму пов'язує, слідуючи психоаналізові, що батько (чи батьки) дитині являються як голос, який долинає згори [8, с. 253–254]. Тут знаходиться джерело релігії як такої – влади і водночас захисту. Те, що нами володіє, так само може нас і захищати. Отже, оця прозорість, транспарентність, яку несе із собою звук, зачаровує нас, європейців і метафізиків. Звук – те, що ми не можемо зупинити, це – те, що проноситься крізь нас і захоплює, це – те, що так заволоділо Верленом, коли він казав, що найкращі вірші – це вірші без слів, які постають суцільною музикою [2, с. 76–103].

Отже, все це бачить Дерида. Для нього звук – це і осердя транспарентності, і утвердження повноти, тотожності і цілісності, а також того рідкісного почуття насолоди, коли ми смакуючи кажемо про Сократа, що він розкриває себе в усних діалогах, чи коли ми кажемо, що Сократ нічого не писав. У такий спосіб він породив нашу сучасну метафізику, наш сучасний гносеологічний суб'єкт, який зараз виріс до ототожнення мовою. Ми вже не кажемо, як раніше, ще на початку XIX століття, про гносеологічний суб'єкт, пов'язаний зі свідомістю чи з духом, а кажемо про мову як про гносеологічний суб'єкт. Нарешті мова показала своє обличчя, ця метафізична мова, про яку і писав Дерида. Це – мова, це – те, що звучить, це – те, що нас змушує говорити так, а не інакше.

Зрештою, це усі ті основні моменти, які входили до задуму роботи розповісти про перекреслення метафізичної традиції, про письмо, яке себе демонструє як *différance*, відмінність, розташування, слід, архе-письмо (при чому Дерида письмово вводить цей термін, щоб зазначити щось вихідне, яке саме не може бути описане). У загальних рисах письмо – це те, про що не можна казати, але і те, завдяки діяльності розрізнення чого ми можемо членороздільно (розчленовано, логічно, послідовно) про щось казати, щось виражати, викликаючи розуміння.

Ось власне це і є перекресленням. Перекреслення говорить з одного боку про те, що ми не погоджуємося з метафізикою, але з іншого боку наше перебування – це перебування завжди у самій метафізиці. Сам рівень перекреслення – це знаходження у тому, що перекреслюється, і постійна діяльність критики. Деконструкція – це протилежна захопленню і зведенню всього до єдності тенденція, тобто тенденція до розмноження. А письмо, яке нагадує Сартрову метафору "тріщини у бутті", існує як часо-простір, у-риваючи і роз-риваючи все на частини-шматки, які ми можемо "проковтнути", відчувши смак сенсу. Те, що вносячи багатоманітність, вносить сенс у цей світ, не маючи у самому собі сенсу, а також слідкує за тим, щоб усе не з'єдналось у щось аморфне і байдуже, наділяючи для цього світ розмаїттям і тенційністю, що її супроводжує. По-перше, тема плюралізму і уникання єдності (субстанційності, ієрархічності), по-друге, тема просторовості з її акцентом на розташуванні відмінностей (порожнечі, відсутності) всупереч визначеності присутнього та, по-третє, тема чужості з її акцентом на Іншому як неусувної умови існування, розгортаючись при цьому у площині філософії мови, ведуть разом до контекстуального зв'язку зі стоїцизмом з його теорією "лектона" та розкриттям фюзиса як джерела множинності.

Список використаних джерел

1. Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2011. – 510 с. 2. Андреев Л. Г. Импрессионизм – М.: Изд-во Московського ун-та, 1980. – 250 с. 3. Ахутин А. В. Понятие "природа" в античності и в новое время ("фюсис" и "натура"). – М.: Наука, 1988. – 208 с. 4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / [Пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с. 5. Вен П. Фуко совершает переворот в истории // Как пишут историю. Опыт эпистемологии / [пер. с фр. Л. А. Торчинского]. – М.: Научный мир, 2003. – С.350–392. 6. Вирильо П. Машина зрения / [Пер. с фр. А. В. Шестакова под ред. В. Ю. Быстрова]. – С.-Пб.: Наука, 2004. – 140с. 7. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Актуальность прекрасного / [Пер. с нем. В. С. Малахова]. – М.: Искусство, 1991. – С.43–60. 8. Делез Ж. Логика смысла / [Пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с. 9. Делез Ж. Различие и повторение / [Пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с. 10. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / [Пер. с фр. С. Г. Кашиной, Н. В. Суслова]. – СПб.: Изд-во "Алетейя", 1999. – 208 с. 11. Деррида Ж. Монолингвизм другого или протез первоначала. Глава седьмая. / [Пер. с фр. Н. С. Автономовой (с коментариями)]. // Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2011. – С.445–472. 12. Деррида Ж. О грамматологии / [Пер. с фр. Автономовой Н.]. – М.: Ad marginem, 2000. – 512с. 13. Жак Деррида в Москве / [Пер. с фр. и англ. М. Рыклина, Е. Петровской]. – М.: РИК "Культура", 1993. – 208с. 14. Класики філософії мови від Платона до Ноама Хомського / [Пер. з нім. Богачова А.]. – Київ: видавництво "Курс", 2008. – 536с. 15. Мерло-Понти М. Видимое и нивидимое / [Пер. с фр. О. Н. Шпараги]. – Мн.: Логвинов, 2006. – 400с. 16. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / [Пер. с фр. В. И. Колядко]. – М.: Республика, 2000. – 639с. 17. Соболева М. Е. Философия как "критика языка" в Германии – СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2005. – 412с. 18. Степанова А. С. Физика стоиков: Доминирующие принципы онто-космологической концепции. – СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2005. – 164с. 19. Фрагменты ранних стоиков / [Перевод и комментарии А. А. Столярова] – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – Т.1.Зенон и его ученики. – 229 с. 20. Фуко М. Theatrum philosophicum // Делез Ж. Логика смысла / [Пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – С.438–470. 21. Heidegger M. Sein und Zeit – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006 – 445S. 22. Waldenfels B. Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. – 258 S.

Надійшла до редколегії 06.09.13

В. В. Приходько

СТОИЦИЗМ СЕГОДНЯ. ДЕРРИДА И ПЕРЕЧЕРКИВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ

В статье речь идет об обновлении антиметафизического способа осмысления множественности мира, концептуально начатого в стоицизме, на примере философии Жака Деррида.

Ключевые слова: метафизика, Деррида, перечеркивание, множественность, стоицизм, деконструкция, фоноцентризм, след, время, розбивка, время-пространство, Чужое, различАние, звук, музыка.

V. Prykhodko

STOICISMUS YESTERDAY. DERRIDA AND STRIKING-THROUGH THE METAPHYSIC

The article is about the renovation of antimetaphysical way of understanding the world multiplicity started by Stoics, based on Jacques Derrida's philosophy.

Keywords: metaphysic, Derrida, striking-through, plurality, stoicism, deconstruction, phonocenrism, trac, time, spacing, time-space, Stranger, differance, sound, music.