

## ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

*Анна Ільїна*

### КВАЗІ-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ЖАКА ДЕРИДИ

Якщо спробувати за допомогою одного поняття означити специфіку філософського дискурсу, який ми, не вдаючись до хронологічної строгості, визначаємо як «сучасний», то основним претендентом на таке поняття виявиться, мабуть, «відмінність». Остання включається у відмінні контексти, слугуючи відмінним цілям – аж до взаємопротилежних: вона може розглядатися і як радикальна гетерогенність, і як умова можливості діалогу; може бути пов'язаною із вимогою радикальної сингуляризації, або ж розглядатися в контексті настанови на конвергенцію протилежностей. Але в будь-якому разі привілейований статус відмінності зумовлений «універсальним» трендом *критики універсалізму*, що є спільним інтересом навіть цілком відмінних філософських стратегій сучасності. Утім, критика не завжди передбачає скасування. А в такому визначальному для філософської традиції модусі критичного мислення, як трансцендентальна думка, критика – це дослідження меж і можливість переосмислення свого предмету, результатом якого може стати його очищення, удосконалення й навіть гіперболізація.

Принцип відмінності як такий, що вступає в певні конфліктні або критичні відношення з настановою на універсалізм, виявляється суттєвим чинником одного питання, що має фундаментальну історико-філософську значущість і тяглість. До числа найфундаментальніших філософських проблем належить співвідношення, баланс між універсальним (тотальним, абсолютним або вірцевим) й індивідуальним (локальним, партикулярним, окремим «ось» або «тут»). Й одну з найоригінальніших – а водночас, можливо, найвпливовіших – спроб її розв'язання надає трансцендентальна філософія. Відношення між універсальним і партикулярним визначає сутність як власне концепту апіорі (його універсальність доповнюється – або деконструюється – його ж принциповим стосунком до досвідної царини як джерела й носія індивідуального), так і програмної тези-питання трансценденталізму про можливість синтетичних апіорних суджень.

«Відношення» і «між» – не випадкові для трансцендентального дискурсу терміни: власне, ідеї відношення й межі, у поєднанні з ідеєю відмінності, зумовлюють, власне, специфіку «трансцендентального універсалізму», що по суті є альтернативою як універсалізму традиційного (зумовленого мотивами тотожності й тотальності), так і філософіям відмінності (що абсолютизують фактори сингулярності й контингентності<sup>1</sup>). Фундаментальні

---

© А. Ільїна, 2020

<sup>1</sup> Зрештою, як і будь-яка абсолютизація, такий підхід тяжіє до універсальності в її «догматичному» розумінні, тобто щонайменше до суперечливості настанови на абсолютну відмінність.

аспекти трансцендентальної універсальності оприявнює й радикалізує<sup>2</sup> квазі-трансцендентальний дискурс Жака Дериди – філософа, для якого ідея відмінності (у своїй гіперболічній іпостасі: *differance*) є засадничою складовою його концепції.

Метою цієї розвідки є теоретична й історико-філософська реконструкція засад універсалізму особливого типу, властивого деридіанській філософії як *найрадикальнішій версії трансцендентального мислення*. Відповідно, завданнями дослідження є: 1. визначення трансцендентального універсалізму й специфікація його квазі-трансцендентального (та ультра-трансцендентального) модусу; 2. (що безпосередньо впливає з попереднього) виявлення засад і принципів трансцендентального мислення, які підлягають радикалізації й гіперболізації в рамках квазі-трансцендентального універсалізму Дериди; 3. віднаходження й аналіз основних позицій і концептів, що в деконструкційному дискурсі постають водночас рушіями, чинниками й засобами конституювання квазі-трансцендентальної універсальності.

У рамках сучасних історичних і теоретичних філософських досліджень питання універсальності є предметом чільної уваги.

Зокрема, важливим аспектом його тематизації є окреслення шляхів конституювання альтернативного універсалізму (в умовах очевидної кризи універсалізму (-ів) старого зразка, що демонструють свою іррелевантність щодо культурологічних вимог сучасності). Так, Ернст Тугендхат «новою універсальною системою координат» – на противагу суб'єкт-об'єктній парадигмі, в якій суб'єкт постає точкою відліку – проголошує «інтер-суб'єктивну комунікацію в мові», і протиставляє трансцендентальній філософській традиції лінгвістичний аналіз, причому останній уподібнюється герменевтичній програмі [Tugendhat 2005: 64]. На необхідність пошуку нових засад універсалізму звертає увагу Сергій Пролєєв. Окреслюючи перспективу «нового культурного універсалізму», він вказує на фактор відмінності як його необхідний мотив: нерелевантність «універсалізму тотожності» («субстанційної єдності») культурним вимогам сьогодення впливає з того, що «сучасний світ є світом не тотожності, а розрізнень і відмінностей», а «питання про універсалізм доби глобалізації перетворюється на питання про спосіб співіснування неспростовних відмінностей» [Пролєєв 2010: 202]. Проблема «іншого універсалізму» також лежить в основі відомого дослідження Сейли Бенхабіб [Benhabib 2007]<sup>3</sup>.

У дослідженнях трансцендентально-феноменологічної традиції проблема універсальності стало посідає важливе місце, адже, починаючи зі самого Канта, ідеї трансцендентального й універсального перебувають у тісному зв'язку, який у феноменології Гусерля

<sup>2</sup> Момент радикалізації – а гіперболізації й поготів – сам по собі є ознакою прихильності до універсалистичної настанови. Отже, Дериди демонструє свою нечужість універсалізму щонайменше з огляду на свою «пристрасть» до гіперболічності: «гіперболічне прагнення чистоти мови. Й отже гіперболи взагалі. Невиправна гіперболічність. Усезагальна гіперболічність» [Derrida 1996: 81]. У цій цитаті можна помітити не лише перекривання гіперболи й універсальності (всезагальності), але й ефект гіперболізації самої гіперболи завдяки введенню «квантору» універсальності. Отже, частково збігаючись, гіперболічність і універсальність стимулюють і підсилюють дію одна одної. В іншому місці Дериди експліцитно поєднує ці концепти – аж до отождолення – говорячи про справедливості гіперболічну й універсальну [Derrida 2003: 14].

<sup>3</sup> Між іншим, у рамках цієї праці Бенхабіб критично окреслює позиції Гусерлевого європоцентризму, який «вважає за необхідне ранжувати всі життєві світи... у відповідності до того, чи здатні вони досягнути... універсального філософського розуму» [Benhabib 2007: 8]. Її критика є безспідставною, однак цей мотив філософії пізнього Гусерля не знецінює власне феноменологічні пошуки «іншого універсалізму», які даються взнаки навіть у його «європоцентричних» текстах.

стає максимально оприявненим<sup>4</sup>. Себастьян Гарднер сутнісну характеристику трансцендентального методу вбачає в запитуванні про те, «які необхідні й універсальні твердження передують усім іншим» [Gardner 2015: 9]. Мануель Бремер стверджує про універсальність трансцендентальної філософії, яка, відповідно, вимагає універсальної логіки. Згідно з важливим трендом сучасних студій універсалізму, що полягає в парадигмальному зсуві від пізнання до розуміння, Гарднер (на відміну від тугендхатівської спроби розмежування трансцендентального підходу й лінгвістичного аналізу) розглядає специфіку трансцендентальної логіки в контексті запитів лінгвістичної філософії [Bremer 2007]. Азуль Кац проводить між двома визначальними рисами критичної філософії Канта й феноменології Гусерля паралель, яка вчергове виявляє тісний зв'язок не лише між гусерлівською й кантівською філософськими позиціями, але також між ідеями універсального і трансцендентального, як вони функціонують у трансцендентальній традиції, репрезентованій насамперед концепціями цих філософів<sup>5</sup>. Так, стосовно Канта йдеться про «апріорне, або не-емпіричне й універсальне, або не-партикулярне», яким «на стороні» Гусерля відповідають «трансцендентальне, зрозуміле як не-природне, й ейдетичне, зрозуміле як не-фактуальне» [Katz 2018: 61]. Дені Серон, говорячи про претензію на універсальність як визначальну характеристику філософії взагалі, зазначає, що для феноменології ця характеристика набуває особливого значення [Seron 2002: 281]<sup>6</sup>. Тед Кляйн, згідно з думкою якого філософія для Гусерля «полягає в універсальній рефлексії апіорної кореляції між об'єктом і свідомістю про об'єкт», імпліцитно засвідчує пов'язаність феноменологічної універсальності із принципом розрізнення [Klein 1974: 70].

Крістіна Лафонт торкається питання гайдегерівської універсалізації (радикалізації) трансцендентального проєкту. Як пояснює Лафонт, для Гайдегера Кантове запитання про трансцендентальні умови перцептуального досвіду – лише окремих випадок фундаментальнішого, універсальнішого запитання про трансцендентальні умови можливості розуміння всього значливого [Lafont 2015: 282]. Цей ракурс проблеми універсальності є надзвичайно близьким інтересам моєї розвідки, підґрунтям якої постає позиціонування деридианської філософії як трансценденталізму в його радикалізованій (гіперболізованій) версії, що тягне піднесення властивого трансцендентальному мисленню універсалізму до гіперболічного ступеню: по суті, конституювання гіперболічного універсалізму<sup>7</sup>.

До проблеми універсалізму в деридианській філософії звертається відома дослідниця філософії Дериди Наталія Автономова [Автономова 2012]. Авторка торкається найбільш загальних питань стосовно деридианської філософії взагалі, і зокрема – стосовно найуніверсальнішого питання про власне її філософічність. «Часом деконструк-

<sup>4</sup> Так, Гусерль називає трансцендентальну феноменологію «найуніверсальнішим дослідженням сутності [Wesensstudium] свідомості взагалі» [Husserl 1956: 282].

<sup>5</sup> Поряд із якими – в аспекті радикальності і «взірцевості» втілення трансцендентальної настанови – я ставлю концепцію Дериди.

<sup>6</sup> Зокрема, він вважає гарантією феноменологічної універсальності апеляцію до незацікавленого спостерігача: імпліцитно ця заувага підтверджує феноменологічні засади «деконструкційного універсалізму», що також передбачає в певному сенсі «незацікавлену» позицію, позбавляючи домінантні концепти пріоритетності.

<sup>7</sup> Який почастіш ґрунтується на критиці універсалізму попередніх зразків: як метафізичного (що є спільним об'єктом критики і для трансцендентальної філософії Канта й Гусерля, і для деридианського квазі-трансценденталізму), так і власне трансцендентального (критичне – точніше, деконструкційне – «перевершення» якого відбувається в рамках квазі-трансцендентального дискурсу, разом із конституюванням відповідного універсалізму, що його можна визначити як «квазі-трансцендентальний»).

цію трактують як вихід за межі філософії. Однак її можна зрозуміти й інакше. У кінцевому підсумку, як відкриття філософії Іншому й пошук усіх можливих нових засобів для цього», – зазначає Автономова [ibid.: 138], і в цьому контексті формулює більш загальну думку, яка є важливою для розуміння деридианського підходу взагалі (і особливо стосовно його трансцендентального виміру, у зв'язку з проблематикою межі): «На загал, поставити питання про перетинання меж – не означає знищити те, що вони окреслюють» [ibid.: 138-139]. Оскільки претензії філософії на універсальність деконструюються деридианським зверненням до її Іншого (здебільшого репрезентованого «образом» літератури), то підважена «класична» універсальність знає таким чином гіперболізації на квазі-трансцендентальних засадах, адже «нова» універсальність конституюється через відкритість до іншого, усуваючи вищезазначений парадокс обмеженості, на який страждають традиційні парадигми універсальності. Також Автономова зауважує, що Дериди «звертається за філософською підтримкою до Гусерля» в питанні про універсальність філософії, а саме – про пошуки того, що дозволяє філософії досягати універсальності попри її залежність у кожен момент від конкретного суспільства, продуктом розвитку якого вона є [ibid.: 139].

Агата Белік-Робсон пов'язує тему універсалізму в деридианській філософії з єврейською проблематикою, апелюючи до фігури марана, що постає як важливий концепт-метафора в текстах Дериди [Bielik-Robson 2019].

Саймон Скемптон стверджує, що здійснювана Деридою й Левінасом критика ідентичності «тягне... форму універсалізму» [Skempton 2012: 277]. Відповідно, деридианська (і левінасівська) універсальність розглядається ним як «перевершення [transcendence] ідентичності як такої, радше ніж гранична ідентичність, що включає всі інші» [ibid.]. В останньому випадку ми, на думку Скемптона, маємо справу з «хибним універсалізмом», що завжди полягає в «універсалізації чогось партикулярного» [ibid.: 279]. Один із основних параграфів своєї статті Скемптон називає «Квазі-трансцендентальна не-ідентичність», що в контексті його підходу передбачає, по суті, конструювання квазі-трансцендентальної універсальності. Називаючи деконструкцію «квазі-трансцендентальною критикою, що викриває... не-ідентичність всередині ідентичності» [ibid.: 277], він, поміж іншим, зазначає, що «Деконструкція звертається до конструювання ідентичності як такої, а не партикулярної ідентичності Заходу. Це по суті трансцендентальна критика ідентичності» [ibid.: 281-282]<sup>8</sup>.

Девід Канінгем характеризує деридианський підхід як «логіку генералізації», джерелом і квінтесенцією якої виявляються дослідження «квазі-трансцендентального “вписування взагалі” [in general]» [Cunningham 2015: 79]. Зокрема дослідник підкреслює «нерозривний зв'язок “квазі-трансцендентальної” логіки безмежної всезагальності

<sup>8</sup> Послуговуючись інтерпретацією деридианської філософії Родольфом Гаше, автор уточнює, що квазі-трансцендентальність тут полягає в певній амбівалентності, згідно з якою «умови можливості конституювання ідентичності є водночас умовами його неможливості» [Skempton 2012: 282]. Але автентично трансцендентальний концепт критики містить у собі імплікації амбівалентності, неоднозначності щодо її (критики) об'єкта: останній підлягає водночас і обмеженню (якщо взагалі не делегітимації), і конституюванню; або виявляється місцем перекривання об'єкта й суб'єкта. (Одним із яскравих виявів такого роду подвійності є так званий «подвійний генітив» у словосполученні «Критика чистого розуму»). На мою думку, саме в контексті такого роду амбівалентності слід сприймати неоднозначність тези Скемптона: «Деконструкція звертається до [applies to] конституювання ідентичності». У випадку «позитивного» прочитання можна побачити в ній перспективу відкриття можливості іншої ідентичності – корелятивно до альтернативної універсальності, конституювання якої є безпосередньо пов'язаним із відходом від ідентичності в її традиційно-логоцентристському розумінні.

[generality] з логікою сингулярності» [ibid.: 98]. Клер Колбрук звертає увагу на значущість для Дериди теми універсального, що постає як «неминучий тягар необхідного але неможливого універсалізму» [Colebrook 2016: 21]. Зауважимо, що проблема неможливості (точніше – «неможливої можливості») для Дериди є невід’ємною складовою його квазі-трансценденталізму. Авторка розглядає проблему «множинного універсалізму» (multiple universalism) як такого, що є «імпліцитно присутнім у працях Дериди... і часто є артикульованим майже в той самий момент, коли він зазначає, що існує необхідність для структури істини, нескінченного й універсального» [ibid.: 34].

Джон Капуто говорить про «слабкий універсалізм», характеризуючи деридианський підхід до теми месіанства, і пов’язує його із концептом квазі-трансцендентального. [Derrida, Caputo 1997: 177]. Також на прикладі деридианських концептів дару й справедливості Капуто відзначає аспект взаємної конвертованості квазі-трансценденталій (у чому він вбачає їх аналогію до трансценденталій середньовічної філософії [ibid.: 141]), що також, зауважимо, можна вважати універсалістською характеристикою.

Попри достатньо високий ступінь історико-філософської опрацьованості проблеми універсальності в стосунку до трансцендентальної, феноменологічної й деконструкційної філософій, наскільки мені відомо, на сьогодні ще не було ні поставлено, ані ґрунтовно досліджено питання про специфіку трансцендентального універсалізму взагалі, про можливість тлумачення теоретичної філософії Дериди як, по суті, універсалістського проєкту, а також про квазі-трансцендентальний вимір деконструкційного мислення як осердя конституювання «нової» універсальності. Саме ці питання й перебувають у центрі уваги даної розвідки, визначаючи і вмотивовуючи її дослідницьку новизну.

Дослідження складатиметься зі двох статей, кожна з яких в окремих історико-філософських сюжетах розкриватиме означені в загальних завданнях аспекти концептуалізації й тематизації (квазі)трансцендентального універсалізму.

Основними завданнями першої розвідки є: (1) дослідження ролі відмінності й іншості в конституюванні трансцендентального і квазі-трансцендентального універсалізму; (2) аналіз співвідношення універсального й сингулярного в рамках (квазі)трансцендентального дискурсу; (3) дослідження зв’язку між деридианським трендом деконструкції бінарності й конституюванням специфічного типу універсальності, властивого квазі-трансцендентальному мисленню; (4) тематизація синтаксичності як важливого чинника деконструкційного мислення в ракурсі проблеми універсальності.

Перш ніж перейти до викладу основного матеріалу дослідження, необхідно уточнити, що є важливим як у предметному, так і в методологічному плані. Експліцитна сторона стосунку самого Дериди до універсалізму є щонайменше амбівалентною. Нерідко його зауваги щодо універсальності мають критичний характер<sup>9</sup>, оскільки настановою на універсальність по праву може розглядатися як чи не найпотужніший вияв логоцентристської парадигми. У текстах пізнього періоду, разом із загальним «пом’якшенням» деридианської позиції щодо традиційної філософії<sup>10</sup>, ідея універсального починає з’являтися не лише як атрибут критикованого дискурсу, а і як характеристика тих чи інших

<sup>9</sup> Утім, звісно, з урахуванням вищезазначеної неоднозначності, характерної для трансцендентальної критики взагалі й деконструкції як її радикалізованої модифікації зокрема.

<sup>10</sup> Точніше, ідеться про «пом’якшення» форми її висловлення: адже в засаді деконструкційна позиція відпочатку постає як принципово амбівалентна, що за означенням тягне неможливість пристати на жодну з крайніх точок: ані критичну, ані критиковану.

складових деконструкційної думки. Відтак пов'язані з темою універсальності деридианські сюжети здебільшого виникають на теренах практичної філософії<sup>11</sup>, що є трендом пізньої творчості Дериди, а також у рамках мовної проблематики<sup>12</sup>.

Я ж фокусуюся передусім на засновках ідеї універсальності в самому концептуальному фундаменті деконструкційного підходу. Не будучи достатньо тематизованою (хіба в критичному модусі), така універсальність у вигляді імпліцитної настанови пронизує структуру деконструкційної думки як її анонімне тло й водночас прихований *телос*: як регулятивна «ідея в кантівському сенсі»<sup>13</sup>, поза врахуванням якої видається неповною будь-яка теоретична й історико-філософська рефлексія деконструкційного трансценденталізму<sup>14</sup>.

При цьому я пропоную вдатися до свого роду дослідницької редукції, взявши в дужки відомі сюжети деридианської критики універсалізму як одного з панівних аспектів логоцентристського мислення<sup>15</sup>. Підставою, що вмотивовує й легітиміє дану редукцію є те, що, на мою думку, здебільшого (якщо не повністю) деконструкційна критика універсальності стосується того «традиційного» універсалізму, що в рамках трансцендентального підходу (гіперболізованого в рамках деридианської філософії) зазнає щонайменше радикальних трансформацій. І зрештою універсалізм (квазі)трансцендентальної настанови конститується на повністю відмінних, порівняно з традиційно зрозумілою універсальністю, засадах: у тому числі, значною мірою на ґрунті ідеї відмінності, яка – замість

<sup>11</sup> Подібна ситуація виникає щодо кантівської філософії: попри непересічне значення проблеми універсального для «теоретичного» Канта, експліцитна тематизація універсальності насамперед є пов'язаною з його практичною філософією. Цікаво, що нерідко Дериди звертається до питання про універсальність саме в контексті полеміки з кантівською позицією.

<sup>12</sup> Деридианські рефлексії пов'язаних із мовою тем на кшталт проблеми перекладу, ідеї метафоричності тощо значною мірою можна віднести до теоретичної, а не практичної гілки його філософського доробку (звичайно, даний поділ, що майже завжди має досить умовний характер, у випадку Дериди й поготовів не може претендувати на строгість, адже в рамках деконструкційної філософії будь-які практичні – а часом і на позір поза-філософські – сюжети виявляються концептуалізованими і втягненими до формально-синтаксичного виміру філософських міркувань).

<sup>13</sup> Дериди зауважує, що «потрібно розрізняти тотальність (недоступну досвіду) і нескінченну ідею (“картезіанську” ідею нескінченного...), нескінченну ідею в кантівському сенсі, яка грає визначальну роль також у гусерлівській трансцендентальній телеології» [Derrida 1990: 99]. Якщо поглянути на елементи цієї дистинкції як на два модуси універсального, то перший з них відповідає критикованій – у сенсі, «заперечуваній» універсальності, а другий («ідея в кантівському сенсі») постає полем збіжності критики й апологетики деконструкційної філософії по відношенню до феноменології і трансцендентальної традиції в цілому. До речі, у самого Гусерля знаходимо майже ідентичне розрізнення між тотальністю й такою єдністю, що є цілим, але нескінченим [Husserl 1970: 31].

<sup>14</sup> Послугуючись розрізненням Ойгена Фінка, зазначу, що мене насамперед цікавить універсальне як оперативний, а не тематичний концепт деконструкційної феноменології.

<sup>15</sup> Так, Дериди фактично вбудовує тематику універсального у свою критику присутності (*presence*). Наприклад, він ставить під питання «безпосередність, тобто універсальність і природність філософування», запитуючи, «чи все ще є можливим... філософувати прямо... поза посередництвом формування, освіти,... іншого або мови, тієї чи іншої мови?» [Derrida 1990: 14]. Як бачимо, мова тут розглядається як «інстанція» іншості (і мова як така, і як – наступним кроком – так би мовити взаємна інакшість різних мов), а отже, як альтернатива універсальності. При цьому в інших ситуаціях проблема універсалізму постає саме у зв'язку з питанням умови (не)можливості універсальної мови (наприклад, в есе «Навколо Вавилонських веж»). Також, у рамках критики феноменологічної концепції свідомості, Дериди говорить про мислення «присутності як універсальної форми трансцендентального життя», і в той же час, зворотним чином, зазначає про «універсальну форму присутності» [Derrida 1967d: 60].

залежного й підпорядкованого статусу, який вона мала в рамках парадигми класичної метафізики – отримує панівне положення, і відтак починає визначати собою всі фундаментальні принципи філософської думки, включно із принципом універсальності.

### Трансцендентальний універсалізм: легітимація відмінності й сингулярності

Певним недоліком «догматичного» (до-трансцендентального) універсалізму було некритичне збереження опозиції з одного боку універсального, а з іншого – партикулярного, сингулярного, індивідуального: такого, що з різними нюансами може бути протиставлене універсальному. Отже, залишалося дещо, що протиставлялося й відтак «зовні» чинило опір універсальності як певне інше, відмінне, у такий спосіб ставлячи власне універсальність під питання. Також у рамках логоцентристської філософії (скористасмося цією деридианською концепто-метафорою) проблематичність універсального виявлялася в ситуації альтернативи, коли зумовлений парадигмально-ціннісними перевагами вибір однієї з протилежностей (радикальніше – суперечностей) *de facto* радше партикуляризував систему, ніж надавав статус універсального упривілейованому елементові. Узагальнюючи, можна зазначити, що основну протилежність, або опозицію щодо класичної ідеї універсальності завжди становила відмінність (взірцеву репрезентацію якої становили вищезазначені сингулярність та/або партикулярність). Крім того, загальна настанова на підпорядкування відмінностей універсальному передбачала відповідну «маргіналізацію» відношення (як ідеї та принципу)<sup>16</sup>, адже останнє має відбуватися *між відмінностями*, що погано узгоджується з універсалістичними вимогами (за стереотипного розуміння ідеї універсального).

Трансцендентальний підхід – зокрема й особливо в рамках таких його ригористичних оприявнень як філософські проєкти Канта, Гусерля й Дериди – намагається включити Інше (або принаймні стосунок до Іншого) до царини універсального і, відповідно, досягти універсальності саме через універсалізацію таких мисленнєвих принципів як (1) *розрізнення* та (2) *встановлення/віднаходження (конституювання) відношення між...* У граничному випадку йдеться про такі відношення-розрізнення, як універсальне й індивідуальне, трансцендентальне й емпіричне, ноєза й ноєма, можливе й не-можливе тощо.

На розуміння специфіки трансцендентального універсалізму зокрема виводить феноменологічний парадокс конституювання, який в певному сенсі можна розглядати як висхідну апорію трансцендентального мислення<sup>17</sup> й підвалини якого закладено «копєрніканським переворотом» Канта: феноменологічна свідомість конститує те, свідомість про що вона є<sup>18</sup>. Відтак принципово Інше, іншість якого (відповідно, відмінність від якого) є умовою можливості функціонування свідомості, у свою чергу й самє цією свідомістю зумовлюється. Таким чином, радикальний універсалізм феноменологічної свідомості пов'язаний із таким залученням сфери Іншого, яке однак не є інтеріоризацією й залишається відношенням.

<sup>16</sup> Проблема онтологічного статусу відношення в західноєвропейській філософії ретельно досліджується в праці Р. Гаше «Про мінімальні речі» [Gasché 1999].

<sup>17</sup> Термін «aporія» я застосовую в деридианському ключі: на позначення певної «нерозв'язності», що являє собою фундаментальну складову теорії саме в такому модусі і статусі (поза вимогою або можливістю розв'язання).

<sup>18</sup> Близьку думку формулює Герхард Функе: «проблема “універсального”, трансцендентально-феноменологічного ідеалізму полягає у проясненні, яким чином конституює й конституйоване збігаються і в той же час не збігаються» [Funke 1981: 88].

У рамках деконструкційного дискурсу стосунк принципів відношення й відмінності до щонайменше імпліцитної ідеї (настанови) на універсальність унаочнюється Родольфом Гаше в його тематизації природи деридианських інфраструктур – «філософських квазі-концептів» [Gasché 1997: 172]. Останні, згідно із запропонованим Гаше підходом, виявляються свого роду осередками універсальності, попри позірну ірреlevanceність предикату універсальності деконструкційній думці. «Інфраструктури – що... є невинувато множинними, репрезентують реляцію – зв'язок, ratio, співвідношення – яка організує й лежить в основі відмінностей, суперечностей, апорій» [ibid.: 147].

Томас Уолгрєн зазначає, що в наші дні багато філософів «прагне виробити середню позицію між крайніми полюсами» [Wallgren 2006: 5]<sup>19</sup>. Але чи трансцендентальна філософія (і разом із нею універсальність у трансцендентальному розумінні) не пропонує ту саму «золоту середину» від самого початку, поклавши край радикалізмові, з яким раціональне протиставлялося емпіричному, а загальне – партикулярному?

Хоча загалом трансцендентальна філософія тяжіє до свого роду паритету між універсальним і партикулярним та-або сингулярним – що, власне, і становить підґрунтя «нової універсальності», у Кантовій думці все ще переважає полюс чисто універсального<sup>20</sup>. Утім, окремо хотілось би відзначити специфіку тематизації універсальності в Кантовій концепції вільної гри ментальних спроможностей. Остання являє собою підґрунтя, або навіть засадничу складову естетичного «судження смаку», котре кваліфікується Кантом як сингулярне<sup>21</sup>. У рамках даної концепції проблематичне поняття «суб'єктивної універсальності» узгоджується з ідеєю універсального пізнання («пізнання взагалі»), яке, у свою чергу, набуває радикальної універсальності через відсутність обмеження концептом: а саме, так би мовити, лише «партикулярною» універсальністю концепту – визначеного концепту<sup>22</sup>, який би обмежував партикулярним правилом пізнання, втягнені до вільної гри пізнавальні спроможності [Kant 2000, 102]<sup>23</sup>. Як зазначає Адер (у параграфі, підзаголовком якого є

<sup>19</sup> При цьому початок суперечок щодо таких фундаментальних історико-філософських дистинкцій як фундаменталізм-релятивізм, універсалізм-контекстуалізм, трансценденталізм-історизм він пов'язує з гегелівською філософією [ibid].

<sup>20</sup> Наприклад, відомим є його визначення сили судження як здатності підводити партикулярне під універсальне [Kant 2000, 8].

<sup>21</sup> Посилаючись на Кантове твердження про «універсальну валідність сингулярного судження», надане в пар. 31 третьої «Критики», Стефані Адер зауважує, що «естетичне судження є значною мірою як сингулярним, так і універсальним» [Adaір 2018: 176]. Також дослідниця наголошує, що «Однією з особливостей естетичного судження є те, що як суб'єкт, що виносить судження, так і об'єкт, що підлягає судженню мають бути сингулярними» [ibid.: 192].

<sup>22</sup> Слід зазначити, що своєрідна амбівалентність статусу концепту – партикулярність порівняно з «пізнанням взагалі» й універсальність порівняно із сингулярним об'єктом – спричиняє до подвійного обмеження, якого він завдає, відповідно, означенням універсальності й сингулярності, котрі обидві є представленими в естетичному судженні, у парадоксальний спосіб перекриваючись. Утім, у рамках даного дослідження нас цікавить саме перший аспект: партикуляризація поняттям (правилом) універсального («пізнання взагалі»).

<sup>23</sup> Не хутяючи загалом фундаментальною відмінністю між сингулярним і партикулярним (яка, зокрема, у Кантовій філософії має особливу значущість у контексті поділу суджень на універсальні, партикулярні й сингулярні), зараз я вдаюся до їхнього поєднання на ґрунті протиставлення універсальному. Певне зближення партикулярності й сингулярності вимальовується в рамках кантівської естетики: цей момент зокрема оприявнюється на ґрунті деконструкційного аналізу Кантової третьої «Критики» в рамках деридианської праці «Парергон». Деріда зазначає, що «третя “Критика” не є однією серед інших. Її особливий об'єкт має форму судження певного типу – судження рефлексії – яке працює (над) прикладом у дуже своєрідний [singulière] спосіб» [Derrida 1978: 59]. Далі він коротко («в її найбільшій загальності») нагадує суть Кантової відмінності між визначальними й рефлексійними судженнями: у той час як перший тип «дозволяє мислити партикулярне як таке, що міститься під загальним», другий «має у своєму



«Сингулярність, прирівняна до універсальності в естетичному судженні»), чисто естетичний рівень, у межах якого не йдеться про конституювання будь-якого емпіричного об'єкта (феномена) і якому, власне, і відповідає вільна гра, «має розглядатися як ключова інстанція, де конвергуються універсальна й сингулярна функції» [Adair 2018: 193]<sup>24</sup>.

Інтерференція сингулярного (партикулярного, індивідуального) до царини універсального є характерною також і для Гусерлевої феноменології<sup>25</sup>. Показовими в цьому відношенні є паралелізм і, почасти, перекривання сутності й факту<sup>26</sup>; намагання універсалізувати підходи до схоплення сутностей різних регіонів і рівнів абстракції; постулювання поруч із всезагальними також конкретних, індивідуальних і сингулярних сутностей (або «ейдетичних сингулярностей»), «відкритої» сутності речі та власної сутності індивіда; а також впровадження поняття «категоріальної інтуїції»<sup>27</sup>. Методологічні вимоги безпосередності й повноти схоплення (та переживання), дотримання котрих найменш як регулятиву є необхідною умовою феноменологічного філософування – метою якого при цьому залишається вбачання сутностей (!) – рівною мірою вказують на фундаментальне переосмислення засад універсальності в межах феноменологічного трансценденталізму. Забезпечуючи універсальність підходу до феноменів різної природи, Гусерль як інваріантний спосіб досвідчування, або споглядання<sup>28</sup> (на якому ґрунтуються всі окремі його модуси) обирає сприйняття, що у власному й буквальному сенсі характеризує сингулярний чуттєвий досвід, і тільки у вигляді метафори може бути розширеним до характеристики категоріально-ейдетичного – універсального досвідчування. Пізній Гусерль експліцитно стверджує «походження універсального Взагалі з часткових (партикулярних – А.І.) модифікацій» [Гусерль 2009: 300]<sup>29</sup>, а також фактично

---

розпоряджені лише партикулярне й має піднятися, повернутися до загальності: приклад є тут даним раніше за закон і у своїй власній унікальності прикладу дозволяє його [закон – А.І.] відкрити... У мистецтві й у житті... *передусь приклад*. Далі слідує сингулярна історичність... » (курсив Дериди) [ibid.: 59-60].

<sup>24</sup> Згідно з концепцією Адер, цей рівень кантівського естетичного дискурсу «стосується здатностей взагалі (тобто, в їхньому універсальному вимірі – А.І.), а не сингулярного об'єкта... на цьому рівні сингулярна внутрішня перцепція сингулярного суб'єкта судження по суті не стосується нічого поза її власною внутрішньою валідністю... Перцепція втіхи, що виникає в гармонійній вільній грі здатностей, є водночас сингулярною втіхою цього сингулярного суб'єкта судження й утіха, що має виникати у всіх сингулярних суб'єктів судження» [Adair 2018: 193].

<sup>25</sup> Цікаву інтерпретацію специфіки феноменологічного підходу до відношення між сингулярним і універсальним пропонує Девід Моріс, стверджуючи, що відстань між ними «є для Гусерля ні вертикальною відстанню до трансценденції, ні горизонтальною відстанню індукції або асоціації, але горизонтною відстанню, що діє в кожному потоці досвіду» [Morris 2005: 270].

<sup>26</sup> Про співвідношення факту й сутності див. працю Дж. Моханті [Mohanty 1959]. У ній сам автор позиціонує мету свого дослідження як «критичний розгляд деяких Гусерлевих спроб навести мости над прірвою, що розділяє факт і сутність» [ibid.: 222]. Він, зокрема, звертає увагу на застосовані в ідеях-І поняття «індивідуальна сутність» й «власна індивідуальна сутність факту» [ibid.], а також відзначає паралелізм способів даності факту й сутності, що ґрунтується на підпорядковуванні обох принципу інтуїції.

<sup>27</sup> Своєрідність цього сполучення з погляду традиційного філософського дискурсу не поступається вище згадуваній «суб'єктивній універсальності», що, за Кантом, характеризує судження смаку.

<sup>28</sup> Сам факт визначального статусу у феноменологічному дискурсі фактору досвіду й методу споглядання свідчить про деконструкцію засад «класичного» універсалізму, розпочату Кантовою критикою і, отже, радикалізовану в рамках феноменологічного проекту. Адже як досвід, так і споглядання відносяться до царини радше сингулярного, аніж універсального.

<sup>29</sup> При цьому він підкреслює особливість ролі (і специфіку сенсу) цього «взагалі», що дозволяє відрізнити від універсального «якогось» універсальне «взагалі». Останнє є універсальним у найвищому ступені (і, по суті, універсальним у власному сенсі: яке, однак, у порівнянні до відносно специфі-

прирівнює поняття досвіду до очевидності індивідуальних предметів, у результаті чого «досвід у першому й найточнішому сенсі визначено як зв'язок із індивідуальним» [ibid.: 14]. І, нарешті, важливий аспект сингулярності, який має «універсальну» значущість для феноменологічної настанови в цілому, полягає в тому, що трансцендентально-феноменологічне конституювання універсальних структур має відбуватися в особистому досвіді феноменолога (згідно з відомою тезою Гусерля про філософію як виключно особисту справу суб'єкта філософування [Husserl 2003: 1]).

На конвергенцію між універсальним і сингулярним або індивідуальним вказує також низка принципів і формул гусерлівського дискурсу: ейдетична варіація<sup>30</sup> у фантазії<sup>31</sup>, «трансцендентне в іманентному», тощо.

Звернімо увагу на те, що до питання стосунку між універсальним і сингулярним (партикулярним) у феноменологічному дискурсі звертається Тран-Дюк Тао: філософ, чие тлумачення феноменології Гусерля справило значний вплив на Дериду. Досліджуючи амбівалентність феноменологічного об'єкта – як об'єкта судження (ідеального, універсального) й об'єкта сприйняття (реального, партикулярного) [Trân Duc Thao 1986: 53], Тран-Дюк-Тао формулює «подвійну апорію», запитуючи про можливість для скінченної та темпоральної людини підносити себе до істини, пов'язаної з необхідністю й універсальністю, і водночас про можливість цієї істини корелювати з реальністю (отже, партикулярністю) досвідчуваних речей [ibid.: 51]. Він також підкреслює, що розширення значення понять «об'єкт» і «сприйняття» є не випадковим і відповідає значенню речі, у той час як

---

кованого універсального «якогось» постає в статусі гіпер-універсального). Мені видається важливим звернути увагу на певну рису гусерлівського почерку, що оприявнюється в цьому розрізненні двох типів універсального. Ідеться про тенденцію до градації концептів, які уявляються абсолютними і граничними й відтак, здавалося б, не припускають поділу на ступені. Відповідно, універсальне (лише окремим випадком якого постає власне концепт «універсальне») виявляється партикуляризованим. Іншим відомим і вельми значущим прикладом цього тренду є гусерлівська «типологія» очевидностей (не кажучи про вищезгадувану «мережу» сутностей).

<sup>30</sup> Емансипація сингулярності через легітимацію відношення й відмінності тягне також зміну статусу множинності. Відтак універсальність – як, до речі, й ідентичність – починає розглядатися кризь призму й у перспективі множинності. (Радикалізація цього тренду призводить до деконструкційної версії трансцендентально-феноменологічного мислення). Можна згадати визначення «ідентичність у множинах», за допомогою якого специфіку гусерлівського мислення характеризують відомі дослідники феноменології Роберт Соколовські [Sokolowski, 1974] і Джон Драмонд [Drummond, 1990]. Щодо проблеми універсальності, означений момент (щоправда, поданий як вияв традиційного тлумачення універсального, джерелом якого є аристотелівська традиція) схоплюється Рохасом Совою й демонструється, зокрема, на ґрунті концепції ейдетичної варіації. Згідно з тлумаченням Сови, термін «інваріант», який позначає те, що з'являється у «варійованій множині, продукованій за допомогою модифікацій екземпляру... у вільній варіації» є «іншим ім'ям того, що є спільним для чисто можливої нескінченної множини варіацій того самого екземпляру» [Sowa 2010: 538].

<sup>31</sup> Моріс розглядає Гусерлеву варіацію (поряд із бергсонівською інтуїцією та Пірсовою абдукцією) як «методологічну відповідь на традиційну філософську проблему виводу знання про універсальне зі сингулярного». Він зазначає, що гусерлівське універсальне «більше не є традиційним, оскільки воно не є даним як повне, довершене й абстрактне, воно... ніколи не є повністю присутнім. Адже універсальний аспект є представленим як інваріантність у потоці варіацій» [Morris 2005: 270]. Крім ейдетичної варіації, котра є методологічним оприявненням гусерлівського підходу до універсального, автор звертається до проблеми редукції як підґрунтя конституювання особливого типу універсальності (назвемо її «відкритою» універсальністю – за аналогією до вище згадуваної «відкритої» сутності). Одним із результатів редукції є горизонтна структура досвіду [ibid.: 269], завдяки якій «базова “єдність” мислення не є ні універсальною, ні сингулярною, вона не є навіть єдністю, але завжди незавершеним потоком» [ibid.: 270].

знання як таке відноситься до партикулярного суб'єкта. Отже, «сама річ» конститується в сприйнятті як (сингулярному) акті трансцендентального життя [ibid.: 55].

Леонард Лоулор, підсумовуючи думку Тран-Дюк-Тао (в контексті дослідження її деридианської рецепції) зазначає: «Оскільки акт, що фундує, є чуттєвою інтуїцією речі, універсальність відсилає до сингулярності» [Lawlor 2002: 51].

Проблема відношення між універсальним і сингулярним активно розробляється й радикалізується в рамках деридианської філософії. Як зазначає Анн Дюфурмантель – спів-авторка праці Дериди «Про гостинність» – «Неможливо надати значення універсальному поза обов'язком сталої уваги й пам'яті щодо сингулярного» [Dufourmantelle 2012: 57]. У цілому можна зазначити, що Дериди певною мірою гіперболізує трансценденталістську тенденцію до перекривання<sup>32</sup> універсального й сингулярного, започатковану картезіанською концепцією<sup>33</sup>. В іншій розвідці [Львіна 2019] я згадувала такі пов'язані з тематизацією проблеми універсальності сюжети деридианської філософії як принцип межі, питання (не)можливого перекладу, концепто-метафора марана й ідея секрету, феномен події. Зараз мені б хотілося навести ще декілька прикладів, що унаочнюють і репрезентують деридианську радикалізацію такого трансцендентального тренду, що полягає в переосмисленні взаємин універсального й сингулярного (партикулярного).

Так, у тексті «Психея: винахід іншого» ставиться питання про парадокс винаходу, котрий ніби має подвійну природу, за своєю суттю будучи водночас індивідуальним (навіть персональним), сингулярним, і при цьому таким, що має універсальне значення. «Адже винахід ніколи не може бути приватним, оскільки його статус винаходу... його ідентифікація – маніфестована, відкрита, публічна, має бути засвідченою й повідомленою» [Derrida 1987-1998b: 15]. «Винахід починає бути спроможним до повторення, використання, перевписування» [ibid.: 16]. Дериди визначає універсальність як «ідеальну об'єктивність і отже необмежену повторюваність», котра міститься «в унікальному випадку винаходу» [ibid.: 50].

У контексті сюжету винаходу – назвемо його «апорією винаходу» – артикулюються такі відомі й значущі теми деридианської філософії, як, наприклад, подія й підпис, проблема начала (l'origine)<sup>34</sup>, а також (квазі)трансцендентальна проблема можливості й пов'язаний з нею сюжет прийдешнього<sup>35</sup>. Крім того, важливо відзначити, що тема універсальності в рамках цього сюжету постає «середньою ланкою», що пов'язує концепт винаходу з ідеєю Іншого. Адже універсальність винаходу зумовлюється: 1) його повторюваністю – а кожен окремий повтор являє собою певне інше по відношенню до (не)можливого інваріанту<sup>36</sup>; 2)

<sup>32</sup> У певних контекстах навіть парадоксальної «збіжності».

<sup>33</sup> Засадничими складовими останньої можна рівною мірою визначити як формулу «Cogito, sum», так і ідею гіперболічного сумніву: їхній вплив на становлення феноменологічної філософії є фундаментальним. У рамках гусерлівської феноменології Декартова настанова дістала визначення «трансцендентального мотиву», підсумованого формулою «Я сам», що безпосередньо стосується проблеми підвищення статусу сингулярного на теренах феноменологічної думки.

<sup>34</sup> Цей сюжет конотує до відомого деридианського тексту-вступу до праці Гусерля «Начало геометрії». Як і в «Психеї», одним із його наріжних питань є відношення між сингулярною подією «першого разу» й універсальністю її значення і значущості, що тягне необхідність і ставить проблему відтворюваності.

<sup>35</sup> «Винахід ніколи не має місця... без певної започаткувальної події. Ні без певного настання [avènement], якщо під цим словом розуміти встановлення на майбутнє [pour l'avenir] можливості або сили, що залишиться в розпорядженні кожного» (курсив Дериди) [Derrida 1987-1998b: 16].

<sup>36</sup> Звернімо увагу на певну аналогію з гусерлівською ейдетичною варіацією, у рамках якої універсальність не є наперед даною абстракцією, але конститується в ході варіативного повторення сингулярностей.

його прийняття іншими (певною інтерсуб'єктивною спільнотою). Нарешті, подвійний генітив «винахід іншого» виводить нас на парадокс конституювання, котрий, як зазначалося вище, значною мірою відображає специфіку трансцендентальної універсальності. З одного боку, інший – внаслідок радикалізації засад Кантового коперніканського повороту – є всього лише винаходом: «моїм» винаходом, винаходом трансцендентально-феноменологічного суб'єкта. З іншого, як показує аналіз проблеми універсальності винаходу, останній *de facto* належить іншому, оскільки саме завдяки іншому він визнається як такий (як винахід), легітимується й утримується – за допомогою можливості повторення – у полі традиції.

Сам Деріда, тематизуючи словосполучення «винахід іншого», вдається до феноменологічних конотацій («аналогізуюча аппрезентація», власне «феноменальність») для характеристики такого модусу цього винаходу, у рамках якого «інший досі залишається мною, у мені» [Derrida 1987-1998a: 10]. Як можливу контр-інтерпретацію Деріда пропонує гіпотезу, згідно з якою «мій винахід іншого залишається винаходом мене [цим] іншим, який знаходить мене, виявляє мене, засновує мене або мене конститує» [ibid.]. Вище ми побачили, як зумовленість іншим в аспекті прийняття й визнання надає винаходу вимір універсальності. Певною мірою це справедливо і для даного, так би мовити, гіперболічного аспекту такої зумовленості: коли зумовленістю іншим відзначається не просто (мій) винахід, але й власне я. Адже деридианська філософія (певною мірою наслідуючи левінасівський проєкт) наділяє Іншого – як носія граничної сингулярності – статусом універсального: через універсальність (абсолютність) його іншості, через універсальність значущості (цінності) Іншого для мене, а також через те, що *кожен* інший, поза можливістю вибору для мене постає в статусі (радикально) іншого. Універсально-сингулярний вимір іншості, зокрема, розкриває відомий афоризм Деріди: «*Tout autre est tout autres*»<sup>37</sup>.

Проблема прийняття Іншого як чинника універсальності розробляється також у річці деридианського сюжету гостинності (*hospitalité*). Критикуючи Кантову концепцію «універсальної гостинності» за обмеження, які з неї випливають [Derrida 2001], [Derrida, Dufourmantelle 1997], сам Деріда стверджує, що гостинність щодо «абсолютно іншого» – «абсолютна гостинність вимагає, щоб я відчинив мій дім і щоби я дарував не лише чужинцю (що має прізвище, соціальний статус чужинця тощо), але й абсолютно іншому, ...не вимагаючи ні взаємності, ані навіть його імені. Закон гостинності скеровує розрив із правовою гостинністю». [Derrida, Dufourmantelle 1997: 29]. Деріда формулює антиномію (апорію), що протиставляє множині певних, тих чи інших законів, закон «абсолютної, безумовної, гіперболічної гостинності» [ibid.: 71]<sup>38</sup> – «Єдиний закон [La loi], у його універсальній сингулярності» [ibid.: 73] (курсив Деріди). У термінах даного дослідження, визначимо його статус як гіпер-універсальний, на противагу універсальності Кантової гостинності, критикованій за свою неабсолютність (тобто – неуніверсальність)<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> «Кожен інший є абсолютно іншим».

<sup>38</sup> Причиною особливого наголосу на понятті безумовності може бути загальний контекст цитати: міркування ведеться 1) у властиво трансцендентальному модусі «як нібито» й 2) у рамках розвитку тези (ультра-трансцендентальної) про не-можливість гостинності («все відбувається так, як ніби гостинність була б неможливою: як ніби закон гостинності позначав би саму цю неможливість» [Derrida, Dufourmantelle 1997: 71]).

<sup>39</sup> При цьому, у властиво деконструкційний спосіб, деридианська критика не так протиставляє власну позицію кантівській, як у рамках думки самого Канта виявляє й радикалізує певну апоретичність. Як пояснює Жак де Віль у статті, присвяченій аналізу інтерпретації Дерідою Кантової концепції «вічного миру», «Кантівська концепція гостинності в деридианському прочитанні задає подвійний, або суперечливий імператив, обидві сторони якого є валідними й залишаються

У «Силі закону» питання відношення між сингулярним і універсальним артикулюється у зв'язку з тематизацією проблеми справедливості. При цьому, із погляду деконструкційного проєкту в цілому, справедливість тут виявляється не просто одним сюжетом серед інших: Дериди стверджує, що «Деконструкція... є гарантованою, зобов'язаною [gagée, engagée] вимогою нескінченної справедливості... Потрібно знати також, що ця справедливість завжди стосується сингулярностей, сингулярності іншого, всупереч або власне в силу своєї претензії на універсальність» [Derrida 1994: 44].

### Деконструкція бінарзму і квазі-трансцендентальна універсальність

Якщо Кантове *трансцендентальне* постає водночас і як «пом'якшення» опозиції «раціональне-емпіричне» (як свого роду конвергенція її термінів-складових), і як протилежність емпіричному (утворюючи опозицію «емпіричне-трансцендентальне»), то універсалістський потенціал деридианського *квазі-трансцендентального* визначається його розташуванням «на межі відмінності між трансцендентальним і емпіричним», згідно з влучним визначенням Родольфа Гаше [Gasché 1997: 317]<sup>40</sup>.

Другий (але, можливо, перший за рівнем значимості) аспект квазі-трансцендентальної універсальності – це гіперпроблематизація умов можливості, що відтак межують із умовами неможливості. «Квазітрансценденталії... на яких базується філософська універсальність, більше не є просто трансценденталіями... Квазітрансценденталії є... умовами можливості й неможливості щодо самої концептуальної диференції між суб'єктом і об'єктом, і навіть між Дазайн і Буттям» [Gasché 1997: 317]<sup>41</sup>. Як зауважує Ребека Хабл, «квазі-трансцендентальне контамінує трансцендентальне з тим, що воно намагається від себе дистанціювати, наприклад, з емпіричним, і показує, яким чином трансцендентальне залежить від перспективи цієї дистанції. Таким чином емпіричне зрештою стає умовою можливості, іншими словами, трансцендентальним по відношенню до трансцендентального» [Hubble 2003: 61]. Оскільки сама трансцендентальна можливісність вже передбачає універсальність (на противагу її емпіричним реалізаціям), то деридианське розширення горизонту запитування до умов не-можливості передбачає рівень гіпер-універсальності.

Важливо звернути увагу на те, що обидва зазначені моменти, які характеризують квазі-трансцендентальну універсальність, пов'язані з таким чинником останньої, як ідея межі. Межа зумовлює можливість залучення відмінних елементів до спільності через відношення, поза необхідністю їх поєднання (в формі підпорядкування, підведення під спільний знаменник тощо). Інший, не менш важливий для деконструкційного трансценденталізму, модус універсальності межі пов'язаний з універсальністю розрізнення: всюди, де

---

в напруженні одна щодо одної: По-перше, безумовна гостинність, що передбачала б запрошення без пересторог і розрахунку... По-друге, зумовлена гостинність, що неминуче тягне обмеження задля того, щоб захистити свій будинок, власність і майно. Зумовлена гостинність таким чином є необхідною, щоб гостинність мала місце на практиці» [Ville 2019: 353].

<sup>40</sup> У своєму аналізі проблеми квазі-трансцендентального я значної мірою послуговуюсь концептуальними надбаннями Гаше – видатного коментатора філософії Дериди, дослідницький інтерес якого визначається в першу чергу теоретичними (можна сказати навіть «спекулятивними») аспектами деконструкційної філософії, яку він подає у вигляді строгої системи й у контексті західно-європейської традиції теоретичного філософування.

<sup>41</sup> Треба зазначити, що квазі-трансцендентальне мислення передбачає певну онтологізацію трансценденталізму. Дериди навіть говорить про «казітрансцендентальний, або онтологічний, досвід» [Derrida 1987: 642]. Започаткований у рамках Гусерлевого феноменологічного проєкту, такий онтологічний тренд сприяє універсалізації трансцендентального дискурсу, позбавляючи його обмежень епістемологічними запитам.

вбачалася простота й неподільність, може бути виявлене внутрішнє розмежування, змушуючи помислити простий елемент як структуру, а самототожність – як самовідношення. Якщо в першому випадку універсальність межі виявляє «спільний корінь» дистинкцій<sup>42</sup> (залишаючись універсальною в більш звичному сенсі), то в другому вона означає універсальність розмежування: свого роду горизонт потенційних розрізень. Обидва модуси універсальності межі лежать в основі деконструкції бінарно-опозиційного дискурсу, яка, у свою чергу, є однією з фундаментальних складових квазі-трансцендентального підходу.

Критичне переосмислення засад бінаризму – один із найвагоміших факторів конституювання (квазі)трансцендентального універсалізму. Адже специфіка останнього, як зазначалося, полягає у залученні іншості (в радикальному і взірцевому випадку – суперечності<sup>43</sup>) до системи чи структури, що претендує на універсальність. Відтак опозиція має розглядатись як свого роду цілісність – поза вибором одного з її елементів як актуального-навного-істинного-цінного тощо, що стає можливим за умови певного зсуву мисленнєвої настанови. А саме, постаючи необхідним елементом (квазі) трансцендентального мислення, опозиція разом із тим вже не функціонує як така, у своєму звичайному статусі та значенні. Уточнімо, що йдеться про відсутність конкретного й емпіричного вибору, що аж ніяк не знімає питання про рішення на квазі-трансцендентальному рівні: навпаки, Деріда підкреслює обов'язковість неможливого (не-можливого) рішення, попри гетерогенність цього досвіду – досвіду нерозв'язності – порядкові правила й вираховності [Derrida 1994: 53].

Окремо потрібно зазначити, що найрадикальнішим кроком деконструкції опозиційності є виявлення (або конституювання) на противагу іманентному іншому радикально – «універсально» іншого, відмінного такою мірою, що навіть утворення опозиції з ним є неможливим [Derrida 1993: 18].

<sup>42</sup> Котрий – важливо наголосити – ніколи не належить до того ж порядку, що й елементи розрізнення. Він характеризує радше його архі-можливість (тобто в тому числі й неможливість).

<sup>43</sup> Передумовами деконструкційної трансформації опозиційного мислення є гегелівська діалектика й сосюрівський структуралізм. У той час як по відношенню до першої деконструкція постає опонентом (*differance* «жодним чином не є діалектичною суперечністю»: «*differance* вписує суперечність» [Derrida 1972b: 12]), друга входить до деридианської думки через критичну рецепцію. Певні моменти структуралістського підходу до проблеми опозиції інспірують деконструкційний спосіб тлумачення й окремих бінарно-опозиційних структур, і бінаризму як дискурсивного принципу взагалі. Строго кажучи, запроваджене Сосюром поняття бінарної опозиції вже само по собі деконструє засадничу лінію «логоцентристського» мислення, що керується настановою на «єдине» і для якої, відповідно, базовим модусом тлумачення опозиції постає суперечність (що тягне вибір Одного і пріоритет тотожності на противагу утриманню дистинкції). Структуралістська радикалізація опозиції («усе є опозицією» [Saussure 1995: 168]) передбачає в тому числі радикальний перегляд типу стосунку між її елементами. Сосюрівський зсув полягає в інтерпретації опозицій як пар відмінностей, що принципово функціонують саме в комплементарний спосіб, на противагу відношенню суперечності, і не підлягають підведенню під одне або редукції (вибору) одного елемента на користь іншого, а утворюють структуру. Утім, Деріда вбачає в сосюрівському проєкті відлуння метафізичної настанови. Адже порядок організації бінарних структур передбачає певну ієрархію (явну чи приховану), що ставить один елемент в залежне положення щодо іншого, преференційного. Таким чином, замість емансипації відмінності й відношення бінарна опозиція тільки оприявнює загальний метафізичний («логоцентристський») тренд. Утім, сосюрівська концепція посідає позицію «середньої ланки» між «деконструкційним» і «деконструйованим». Адже, «викриваючи» наскрізну бінарність логоцентристського мислення, структуралізм не лише відкриває шлях філософіям відмінності, але й наперед засвідчує їхню несуперечливість щодо традиції, якій вони намагаються себе протиставити. Такого роду амбівалентне ставлення до деконструйованої традиції є успадкованим і експліцитно вираженим у текстах Деріди: на зміну суперечності приходить відношення доповнення.

У «трансцендентальному універсалізмі» відображається загальна характерна риса трансцендентального підходу, що стосується стратегії обходження з дистинкціями як об'єктами трансцендентальної критики (зокрема, деконструкції). Йдеться про певний парадоксальний синтез двох підходів: утворення нових дистинкцій вищого рівня (яскравий приклад – запровадження пари «трансцендентальне-емпіричне» замість протиставлення «раціональне-емпіричне») й утворення «середньої ланки»<sup>44</sup>, що деконструє вихідну дистинкцію й водночас виявляється умовою її можливості (стосовно пари «раціональне-емпіричне» – «трансцендентальне», щодо пари «трансцендентальне-емпіричне» – «квазі-трансцендентальне»)<sup>45</sup>. По суті, радикалізацією цього другого підходу є друга фаза деконструкції, що пов'язана з виникненням інтервалу між попередньо «перегорнутою» ієрархією елементів опозиційного відношення й виникненням нового «концепту», не пов'язаного з попереднім – деконструйованим – дискурсивним порядком [Derrida 1972d: 57].

Трансцендентальний спосіб роботи з бінарними опозиціями, започаткований Кантовою «деконструкцією» протиставлення раціонального й емпіричного за допомогою самого поняття «трансцендентальне», знає своєрідної радикалізації як у трансцендентальній феноменології Гусерля, так і в квазі-трансценденталізмі Дериди. За влучним формулюванням Вахтанга Кебуладзе, феноменологія постає проти метафізичного подвоєння світу [Кебуладзе 2011: 229]. Одним із найбільш значущих виявів такого її спрямування є феноменологічне перевернення метафізичних опозицій не через, наприклад, зняття чи вибір із пари протилежностей преференційного елемента, але шляхом зсуву в тлумаченні бінарних структур від протиставлення-суперечності до корелятивності. Насамперед це стосується такої фундаментальної пари понять як «суб'єкт-об'єкт» і дістає повноти вираження в ідеї ноезо-ноематичної кореляції. Крім того, як продовження Кантового трансценденталізму, феноменологія як метод «відображає зусилля до розв'язання опозиції між емпіризмом... та раціоналізмом» [Landgrebe 2019]. У кожному з означених випадків перегляд опозиційної структури є рухом у напрямку універсальності.

Що ж до квазі-трансцендентального запитування про умови можливості будь-якої опозиції (як загального принципу і як окремого екземпляру), то засадами й водночас результатами його застосування – окрім *differance* як універсального «принципу принципів» деридианського квазі-трансценденталізму – є насамперед такі фігури деконструкційного мислення як нерозв'язність<sup>46</sup> і слід. Деконструкція як певна методологічно-мисленнєва стратегія, що спрямована найпершим чином на бінарно-опозиційні комплекси<sup>47</sup>, функці-

<sup>44</sup> Я послуговуюсь тут метафорою, якою Кант характеризує позицію третьої «Критики» по відношенню до перших двох і яка, на мою думку, характеризує один із особливих і визначальних аспектів трансцендентального універсалізму.

<sup>45</sup> Слід зазначити, що такий «синтез» тягне можливість для концепту, що, як «середня ланка», деконструє ту чи іншу опозицію, вступати в нове опозиційне відношення з одним із елементів попередньої опозиції. Це дозволяє уникнути моменту підведення відмінностей під одне. Відомими прикладами з кантівського дискурсу тут є перетворення «деконструйованої» концептом *трансцендентального* опозиції «раціональне-емпіричне» на опозицію «трансцендентальне-емпіричне»; або конституювання опозиції «виображення-розсуд», що означає певний зсув щодо первинної опозиційної пари концептів чуттєвості й розсуду, «середньою ланкою» між якими первинно постає виображення.

<sup>46</sup> Однією з іпостасей нерозв'язності є фігура апорії, дослідженню якої в ракурсі проблеми трансцендентального універсалізму я присвятила окрему статтю [Ільїна 2019].

<sup>47</sup> Щодо «загальної стратегії деконструкції» Дериди робить два застереження: уникати як простої нейтралізації опозицій, так і перебування в закритому полі цих опозицій, у такий спосіб їх підтверджуючи [Derrida 1972d: 56-57].

онує на базі таких універсальних фігур («інфраструктур», послуговуючись термінологічним словником Гаше), конституюючи й оприявнюючи їх у конкретних – сингулярних контекстах. При цьому слід підкреслити, що деконструкція й зумовлення можливості виявляються єдиним актом, а умови можливості й умови неможливості – єдиним концептом.

Можливість/неможливість, або не-можлива можливість, котра являє собою радикалізацію та гіперболізацію засад класичної трансцендентальної настанови (настанови, що ґрунтується на питанні про умови можливості), є по суті найважливішою квазі-трансцендентальною структурою, що певним чином підсумовує (універсалізує) окремі прийоми та приклади деконструкції опозиційних пар. Так чи інакше, всі інфраструктури деконструкційного дискурсу – зокрема зазначені тут як чинники деконструкції бінарно-опозиційного мислення – «підпорядковуються» цій архі-структурі, ставлять питання про неї і пропонують стратегії пошуку відповідей.

*Differance* – що не належить ані голосу, ані письму – належить порядку мислення, що опирається фундаментальній філософській опозиції між чуттєвим і інтелігібельним, оскільки сам же цю опозицію і привносить [Derrida 1972a: 5]. Заснована на принципі *differance* система «більше не припускає опозиції активності й пасивності, так само як причини й наслідку» [ibid.: 17]<sup>48</sup> у так би мовити «класичному» модусі їхнього функціонування й розуміння, оскільки власне *differance* постає їхньою умовою (не)можливості, рівною мірою як і «робить можливою опозицію присутності й відсутності» [Derrida 1967b: 206]. Отже, квазі-трансцендентальна природа *differance* полягає в його функції умови можливості для найфундаментальніших елементів (начал) філософського дискурсу: базових опозиційних конструктів, котрі мають розглядатися як мінімальні структурні одиниці філософського мислення – поза можливістю їхнього редукування до одного з пари понять, що конституюють ту чи іншу опозицію.

### Роль принципу нерозв'язності в конституюванні квазі-трансцендентального універсалізму

Концепт нерозв'язності Дерида використовує за аналогією до терміну Геделя, для якого (згідно з поясненням Дерида) по відношенню до певної системи аксіом нерозв'язна пропозиція є ні істинною – ні хибною, не висновується з неї – ні суперечить їй [Derrida 1972b: 248-249]. У «Позиціях» Дерида визначає нерозв'язності як «єдності симулякру, «хибні» властивості – вербальні, номінальні чи семантичні – які більше не дозволяють себе включити до філософської опозиції (бінарної), і які однак перебувають у ній, опираються їй, дезорганізують її, ніколи однак не конституюють третій терм, ніколи не призводять до рішення у формі спекулятивної діалектики» [Derrida 1972d: 58]. Як зазначає Девід Бейтс, «Нерозв'язність була тим, що передувало й відтак уможливило продукування будь-якого з певних значень... Деконструкція не порвала зі зна-

<sup>48</sup> (Квазі)трансцендентальна універсальність принципу *differance* не в останню чергу передбачається його пов'язаністю з концептом судження: «По суті, будь-який дискурс про *differance*, про нерозв'язність тощо можна розглядати також як резервний пристрій по відношенню до судження у всіх його формах» [Derrida 1985: 95]. Окрім загально філософської значимості, ідея й поняття судження має фундаментальний статус у рамках трансцендентального дискурсу. По-перше, проблема судження є центральною як для кантівської критики, так і для гусерлівської феноменології. По-друге, завдяки приналежності водночас логічному й етико-правовому порядкам, судження постає одним із факторів перекривання теоретичної та практичної царин, а отже виявляється підґрунтям певного виміру універсальності.



ченням, але натомість розкривала структуру нерозв'язності, що уможливило генерування вельми окремих [particular], часто протилежних, значень» [Bates 2005: 4]. Таким чином, нерозв'язність характеризується певною універсальністю та трансцендентальністю по відношенню до «емпіричних» партикулярних значень, які вона продукує.

Важливий аспект універсальності, зумовленої структурою нерозв'язності, пов'язаний з тим, що остання не обмежується простою осциляцією між відмінними можливостями. Натомість ідеться про фундаментальну взаємопов'язаність полюсів у ситуації нерозв'язності. Ця глибинна взаємодія не є одновимірною й відтак залишає свободу інтерпретаторам деридианської концепції. Наприклад, у той час як Клер Горман підкреслює момент взаємопроникнення, коли «два елементи бінарної опозиції просотуються один в інший» [Gorman 2015: 4], Урс Штеелі наголошує на тому, що нерозв'язність привносить невизначеність на кожну зі сторін, будучи «відношенням, що впливає на обидва полюси» й утворюючи таким чином «нерозв'язність всередині кожного з полюсів» [Stäheli 2003: 5]. Сам Дериди в тексті «Сила закону» пояснює, що нерозв'язність не зводиться до осциляції між двома рішеннями, оскільки вона є досвідом того, що має «віддати себе неможливному рішенню» [Derrida 1994: 53]<sup>49</sup>. Таким чином артикулюється важливе питання трансцендентального універсалізму про стосунок партикулярного чи сингулярного (рішення) й універсального (нерозв'язність; можливість, граничним випадком якої є не-можливість): питання, яке саме по собі виявляється нерозв'язним.

Ідея і принцип нерозв'язності репрезентується в деридианському дискурсі або 1) у формі одного концепту (чи концепто-метафори), що має радикально відмінні (суперечливі) значення, котрі однак є одне без одного неможливими й навіть виявляються взаємозумовленими (гімен, дар, слід, ітеративність тощо); або 2) як відношення між двома протилежними концептами, котрі, замість утворити суперечність, перебувають у стані взаємозумовлення і взаємоуможливлення (перекладність / неперекладність, умови можливості / умови неможливості) в обох випадках нерозв'язність підпорядковується квазі-трансцендентальному питанню про умови (не)можливості<sup>50</sup>.

Гаше називає нерозв'язності «первинними синтезами» й зазначає, що вони «конституують медіум... як між бінарним філософськими опозиціями, так і між філософією та її Іншим» [Gasché 1997: 241]. Крім того, дослідник наголошує на такому суттєвому аспекті нерозв'язності, як «призупинка» розв'язної опозиції між істиною й хобою [ibid.]. У такий спосіб оприявнюються щонайменше два пов'язані з нерозв'язністю моменти універсальності. 1) Охопленість проблемою нерозв'язності домену філософії взагалі (за визначенням універсального) і гіпер-універсальної царини, в яку, крім філософії (як у певному сенсі універсальності *par excellence*: у плані як настанови, так і горизонту власних сюжетів) входить також і її Інше. (Причому таке входження зумовлене саме актуалізацією принципу нерозв'язності). 2) Апелювання до такої універсальної філософської проблеми, як розрізнення істини й хоби та конституювання цілісності (універсальності, або – у даному випадку – гіпер-універсальності), що цьому розрізненню передує (посутньо, а не в історико-філософському часі), або щонайменше чинить спротив.

<sup>49</sup> Виникає аналогія з тематизацією деконструкції як такої, що не зводиться до «фаз» перегортання опозиції, але натомість тягне інтервал: маркер зсуву до іншого порядку мислення. У випадку нерозв'язності таким «іншим» порядком постає квазі-трансцендентальний простір не-можливого.

<sup>50</sup> Причому однією з пар таких квазі-суперечливих концептів, що, утворюючи нерозв'язність, підлягають не-можливному взаємозумовленню, виявляється саме пара «умови можливості / умови неможливості». Таким чином виявляється вельми характерний для деконструкційного стилю думки зокрема і для трансцендентального дискурсу взагалі принцип автореферентності.

Цей другий момент почасти знаходить своє пояснення в наступному аспекті зумовленої деконструкційною нерозв'язністю універсальності, що пов'язаний зі вкоріненістю останньої в царині синтаксису<sup>51</sup>.

### Універсальність і (як) синтаксичність

Деридианська нерозв'язність, як вона тематизується в тексті «Дисемінація», пов'язана не із семантичною нескінченністю концепту, але із такого роду праксисом, який Дериди визначає (в синонімічний спосіб) як формальний або синтаксичний<sup>52</sup> і специфіка якого полягає в (де)композиційній функції [Derrida 1972b: 249]. Важливо відзначити, що провідна роль тут належить оператору «між» (*entre*) в його амбівалентності: як водночас змішання й інтервалу [ibid.: 250]. Квазі-концепт «між» репрезентує засадничий для (квазі)трансцендентального мислення принцип межі.

Ідея синтаксису привносить щонайменше два важливі аспекти стосовно питання трансцендентальної універсальності. По-перше, синтаксичний зсув тією чи іншою мірою є характерним для трансцендентального дискурсу в цілому. У контексті (квазі)трансцендентального виміру можна простежити зв'язок такої синтаксизації із трендом чистої можливості, до якої апелює трансцендентальне мислення на протиположності емпіричній фактичності (у випадку ж деридианського квазі-трансценденталізму – ще й на протиположності логоцентристському *presence*, завжди навантаженому певною щойністю, субстанційністю, «сюжетністю»). По-друге, концепт синтаксису тут постає «метафорою» Іншого: іншого виміру, або навіть іншого типу мислення, зсув до якого передбачається деконструкцією семантичного порядку. Таким чином, «синтаксис» виявляється носієм ідеї чистої іншості або відмінності. У такий спосіб синтаксичний зсув виявляється чинником універсалізації.

Отже, метафора синтаксису є одним із утілень ідеї «універсальної» відмінності: як зовнішньої (по відношенню до царин семантики та прагматики), так і внутрішньої (власне принцип синтаксису полягає у взаємовідношенні відмінностей). Оскільки ж, як зазначалося вище, ідеї відношення й відмінності є засадничими факторами конституювання трансцендентального універсалізму, важливо розглянути потенціал концепту синтаксису в цьому річизі. Виявляється, що, окрім зумовленого чистотою (порожністю) аспекту універсальності, ідея синтаксису передбачає два таких важливих фактори конституювання універсального як відношення-відмінність і перевершення-надлишок.

Дериди безпосередньо пов'язує ідею синтаксису із функцією межі, що концептуально (точніше, термінологічно) виражається – нагадаю – за допомогою прислівника «між» (*entre*)<sup>53</sup>. Слідуючи гусерлівській традиції (і згадуючи експліцитно його «Логічні дослідження»), Дериди визначає «між» як синкатегорему [Derrida 1972b: 250]. Їй належить провідна в конституюванні нерозв'язності. На прикладі концепту гімену як зразкового випадку оприявлення ідеї нерозв'язності<sup>54</sup> Дериди формулює важливу тезу, сенсом якої є те, що нерозв'язний концепт чи термін має бути визначений через «між», але

<sup>51</sup> Згідно з гусерлівським підходом, гіперболічним розвитком інтенцій якого є деконструкційна філософія (принаймні у багатьох її фундаментальних аспектах), власне дистинкція «істина-хиба» стає актуальною на останньому – третьому «рівні» формальної логіки: «логіки істини», у той час як на першому – синтаксичному (морфологічному, граматичному) рівні вона залишається іррелевантною [Husserl 1969: 49].

<sup>52</sup> Поєднання синтаксису і праксису загалом відповідає тренду трансцендентальної філософії щодо перекривання порядків теорії і практики.

<sup>53</sup> Пригадаємо в цьому контексті кантівську метафору «середньої ланки», що позначає певний – властиво трансцендентальний – тип універсальності.

<sup>54</sup> Слово *hymen* має два суперечливі значення: дівоча пліва та шлюб.

не навпаки [ibid.]. У свою чергу, функція оператора «між» визначається синтаксисом, який забезпечує йому таке розташування, що нерозв'язність (Дериди визначає її як «три-вожне очікування») зумовлюється не змістом слів, а власне розміщенням [ibid.].

Пов'язання синтаксизму з настановою на гіперболічні відношення й відмінність стосується, зокрема, проблеми контексту, котра, у свою чергу, стосується вже також і семантичного порядку. Отже, зміст не протиставляється розташуванню, а радше зумовлюється ним. Як зазначає Майкл Люїс, «Значення нерозв'язності зумовлене виключно її контекстом, її синтаксичним розміщенням... Кожний означник набуває свого значення... з диференційованої позиції по відношенню до інших слів навколо нього, його “інтерпретативного контексту”» [Lewis 2008: 108-109]. Наведена цитата оприявнює сосюрівські імплікації деридианської концепції синтаксису, а через неї – й ідеї нерозв'язності.

Власне, контекст таким чином постає пограничною сферою між синтаксисом і семантикою. Можна сказати, що чиста формальність синтаксису виражає себе через контекст. І саме завдяки контексту синтаксис виявляється спроможним впливати на семантичний вимір. Ключовим поняттям, що виражає синтаксичний вимір контексту, є розміщення, або розташування.

І функція «між», і принцип контексту виявляються суттєвими чинниками трансцендентальної (а надто квазі-трансцендентальної) універсальності як вона тематизується в рамках даного дослідження: а саме, як така, що визначається ідеєю іншості та, відповідно, принципами відношення й відмінності.

Також ідея синтаксису пов'язується з вельми суттєвою для деконструкційного мислення мережею принципів «перевершення», «надлишковості», «додатку» або «доповнення»/заміщення<sup>55</sup>. Так, у тексті «Біла міфологія» Дериди, описуючи два способи самодеструкції метафори, визначає другий із них – *інший*, не-філософський спосіб як такий, що проходить «крізь доповнення-заміщення [supplement] синтаксичного спротиву<sup>56</sup>, через все те, що ... розладжує [dérègle] опозицію семантичного й синтаксичного, й особливо – філософську ієрархію, що підпорядковує останнє першому» [Derrida 1972c: 323]. Дана цитата оприявнює пов'язаність ідеї доповнення із принципом нерозв'язності: одним зі шляхів «підривання опозиції» саме і є її трансформація у відношення доповнення. А продовження цитованого фрагменту має безпосередній стосунок до теми квазі-трансцендентальної універсальності – універсальності, що охоплює царини як філософії, так і її іншого: «Ця само-деструкція все ще має форму генералізації, але тепер це вже більше не питання розширення та підтвердження філософемі, але радше її безмежного розгортання й виривання з неї меж її власності [propriété]» [ibid.].

У «Дисемінації» Дериди говорить про «нередуковане перевершення синтаксичним семантичного» [Derrida 1972b: 274], або «надлишок синтаксису по відношенню до сенсу» [ibid.: 284]. Як зазначає Гаше, «На відміну від граматичної опозиції синтаксису й семантики, форми і змісту тощо, деридианське використання [концепту] «синтаксису» спрямоване на нівелювання цих опозицій. Синтаксис розуміється Деридою як такий, що непереборно перевищує семантику та, як наслідок, виводить із рівноваги цю традиційну

<sup>55</sup> Смысловий контекст вживання деридианських термінів-нерозв'язностей «*excess*» і «*supplement*» визначає критерії вибору їхнього тлумачення між варіантами, відповідно, перевершення чи надлишку (для «*excess*») і доповнення чи заміщення (для «*supplement*»). Оскільки остаточний вибір майже завжди виявляється неможливим, ці терміни можна розглядати як інстанції принципу нерозв'язності.

<sup>56</sup> У тому сенсі, що такий спротив і є фігурою чи фактором доповнення: хоча зумовлена перекладом неоднозначність зумовлює додаткову («доповнювальну») можливість прочитання цієї фрази як «доповнення *щодо* синтаксичного спротиву».

граматичну й філософську дистинкцію.» [Gasché 1987: 11-12]. Ґаше задається питанням, як ми маємо розуміти таке перевершення? В який спосіб це відбувається? Згідно з інтерпретацією дослідника, ідеться про певну еманіпацію «формальних властивостей мови», які більше не є просто функцією змісту, але натомість самі виявляються розташованими згідно із власним синтаксисом [ibid.: 12]<sup>57</sup>. Важливо уточнити, що перевершення не полягає в простій перестановці полюсів, у зміні ієрархічного порядку (відповідно до першої фази деконструкції), коли синтаксис здобув би гору над семантикою. Сам синтаксис, будучи чинником нерозв'язності, постає при цьому як концепт-нерозв'язність по відношенню до опозиції синтаксис-семантика, яку він деконструє<sup>58</sup>.

### Квазі-трансцендентальна універсальність сліду

У той час як принцип нерозв'язності пов'язаний з одним зі значень французького дієслова *différer* (лат. *differe*), семантична амбівалентність якого стала фундаментом для конституювання терміну *differance* – зі значенням «не бути тотожним, бути іншим» [Derrida 1972a: 8], друге значення цього дієслова, «відтермінування» [ibid.], артикулюється за допомогою концепту сліду.

Концепт (квазі-концепт) сліду є суттєвим деконструкційним фактором у роботі з опозиційними структурами. У властиво (квазі)трансцендентальний спосіб, він постає у двох функціях: і як свого роду інструмент утворення нерозв'язностей, і як взірцевий приклад нерозв'язності.

У першій з означених функцій слід не є вторинним ефектом чи дією, що постфактум чинить вторгнення до вже наявної опозиції, деконструюючи її. Він є її підґрунтям і умовою можливості. Ідеться про «первинний слід» (архі-слід), котрий, як пояснює Ґаше, «позначає мінімальну структуру, необхідну для існування будь-якої відмінності (чи опозиції)... тобто для будь-якого відношення до алтерності (*alterity*)» [Gasché 1997: 187]. Мінімальну, оскільки, на противагу віднаходженню зовнішньої відмінності, ідеться про внутрішній спосіб утворення опозиції – внаслідок оприявлення самонетотожності та або відсутності її «позитивного» елемента (об'єкта, принципу, начала тощо)<sup>59</sup>.

У другій функції – як *приклад* нерозв'язності, слід функціонує за принципом автореферентності. Загалом являючи собою умову можливості само-опозиційності для будь-якого X, слід відтворює цей принцип у власній природі. Слід – це водночас слід і його стирання<sup>60</sup>. Варто зазначити, що ця непростота спрацьовує щонайменше у двох напрямках. Так, з одного боку (і це більш очевидний спосіб інтерпретації означеної структури), слід 1) підлягає стиранню (і власне конститується як стирання), з боку так би мовити «позитивного елемента» – оригіналу, який характеризується предикатами присутності й повноти; 2) піддає цей «позитивний елемент» стиранню (що відповідає описаному вище механізму конституювання опозицій на засадах сліду). У такому разі ми розглядаємо слід у системі координат «філософії присутності». Але, з іншого боку (це суттєвіший для деконструкційного мислення аспект), слід – точніше, архі-слід – функціонує в першу чергу як

<sup>57</sup> Ґаше тут говорить навіть про «синтаксис синтаксису»: фігуру, що безпосередньо пов'язана з таким чинником деконструкційної універсальності як гіпер-формалізм, про який мова піде нижче.

<sup>58</sup> Згадаємо, що в аналогічний спосіб концепт «трансцендентальне» чинить із опозицією «трансцендентальне / емпіричне».

<sup>59</sup> Хотілося би звернути увагу на аналогію, що виникає між функціонуванням сліду і принципом гіперболічності, що базується на ідеї самоперевершення.

<sup>60</sup> Що нагадує універсальну модель квазі-трансцендентального мислення, згідно з якою трансцендентальне – це трансцендентальне й емпіричне, взяті разом.

самостирання, гіперболізуючи й автономізуючи власну природу у зв'язку з вивільненням з-під влади як оригіналу, так і його антиподу. «Конститутивна для сліду можливість стирання [erasure] виявляє себе в чиненому слідом стиранні [effacement] того, що могло б утримувати слід у присутності», – зазначає Ґаше, уточнюючи, що «Слідування і стирання не перебувають просто в стосунку екстеріорності; те, що глибинно конститує слід є саме відношення до Іншості<sup>61</sup>, яким є позначеними й відтак стерними самоідентичність і самоприсутність сліду» [Gasché 1997: 189]. Згідно з визначенням самого Дериди, рух сліду імплікує водночас свій знак і його стирання згідно з таким відношенням між тим самим і іншим, що не підпорядковується спекулятивній діалектиці [Derrida 1972b: 11].

Розрізняючи слід як метафізичний концепт (включений до «традиційної» діади присутності та сліду [Gasché 1997: 186]) й архі-слід (як «можливість взаємодії між тим самим і іншим»), можливість «того, що традиційно розуміють як відмінність» [ibid.: 187], Ґаше називає архі-слід «ім'ям для універсальності» тієї відмінності, яка пов'язана із засадничою можливістю вписування до ідентичного референції на інше, що у свою чергу зумовлює й уможливило утворення опозиції [ibid.: 188] (окремим випадком якої є власне опозиція сліду і присутності). Такий архі-слід підлягає стиранню не просто з боку самої лише присутності (як це було би властиво сліду в рамках метафізичного дискурсу), а з боку діади «присутність-слід» (більш загально – «те ж саме-Інше») [ibid.: 187]<sup>62</sup>. Отже, архі-слід являє собою гіпер-універсальну структуру, «первиннішу» й загальнішу за метафізичну опозицію, що протиставляє слід присутності і втілює універсальність так би мовити ординарну.

Важливою складовою проблеми функціонування бінарно-опозиційних структур (яка і сама по собі відзначається універсальністю в рамках західно-європейської культури мислення) є питання про їхні засади – умови можливості. У свою чергу, це питання також стосується теми універсального: залежно від дослідницького ракурсу, у ньому може йтися або про засадничий принцип конституювання опозицій, або про спільний корінь альтернатив, що утворюють певну (ту чи іншу) опозицію. Концепти нерозв'язності, сліду й *differance* претендують не лише на перший, але й на другий з означених модусів запитування про підґрунтя бінарно-опозиційного мислення. Іntenція віднаходження спільного кореня, здавалося б, не надто відповідає деконструкційній думці, але *de facto* саме це питання є важливим рушієм появи квазі-трансцендентального мотиву в деридианській філософії. Дериди навіть застосовує метафору «спільного кореня» (що в контексті квазі-трансцендентальної проблематики вочевидь має кантівські конотації) по відношенню до концептуальних ситуацій, які або безпосередньо стосуються ефекту розрізання (*differance*), або характеризують стан справ, що зумовлює розрізання<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Цей пасаж увиразнює зміну акценту, що характеризує деконструкційний концепт сліду на відміну від метафізичного: у той час як останній своїм існуванням завдячує присутності й тотожності, стосунком до яких він є по суті визначеним, архі-слід характеризується за допомогою відношення й відмінності: стосунку до Іншості.

<sup>62</sup> Утім, як зрозуміло з попереднього, стирання – умова можливості «буття» сліду, тож метафізичний дискурс не являє собою заперечення, але, навпаки, слугує конституюванню дискурсу деконструкційного, котрий виявляє й описує принцип, форму (форми) і приклади логоцентристського стирання, основними «мішенями» якого однак стало залишаються «врятовані» деконструкцією фактори відмінності й відношення.

<sup>63</sup> Наприклад, у «Голосі і феномені» йдеться про концепт життя як спільний корінь трансцендентального й емпіричного [Derrida 1967d: 10]; у «Числі так» про «спільний корінь альтернативних сенсів слова “так”»: [Derrida 1987: 642]; у «Cogito й історії безуму» зазначається про те, що «фрозум і безум у класичну епоху мали спільний корінь» [Derrida 1967a: 62]. У праці «Гене́за і структура» й феноменологія» Дериди пише про «вихідну єдність, спільний корінь активності й

Більш за те, під дану метафору підпадають квазі-трансцендентальні концепти сліду й *differance*, котрі, як зазначалося, є вагомими чинниками в деконструкційній роботі з опозиційними діадами. Так, у «Голосі і феномені» Дерида називає спільним коренем ретенції й репрезентації можливість повторення у своїй найзагальнішій формі – а саме, конституювання сліду в найуніверсальнішому сенсі [Derrida 1967d: 75]. А в «Позиціях» знаходимо думку про те, що «рух *differance*... є спільним коренем усіх опозиційних концептів, що маркують нашу мову, таких як... чуттєве / інтилігібельне, інтуїція / сигніфікація, природа / культура тощо» [Derrida 1972d: 17].

Зрештою, питання про засади веде нас до найуніверсальнішого для філософії (принаймні для європейської метафізики) питання про початок, яке, відповідно, виявляється тією ж мірою універсальним об'єктом деконструкційної – а певною мірою вже й трансцендентальної – критики<sup>64</sup>. Й одним із найважливіших чинників деконструкційного запитування про першоджерело виявляється концепт сліду. Власне, саме на ґрунті цього запитування відбувається тематизація поняття архі-сліду. «Слід не є тільки зникненням начала, він означає..., що начало навіть не зникло, що воно ніколи не було конституюване окрім як... через не-начало, слід, який стає також началом начала. Отже, щоб вирвати концепт сліду з класичної схеми, яка робить його похідним від присутності... і яка робить із нього емпіричний знак [marque], необхідно говорити про первинний слід, або архі-слід<sup>65</sup>. Однак... якщо все починається зі сліду, то найпершим чином не існує первинного сліду» [Derrida 1967b: 90]. Таким чином, оскільки архі-слід «полює» на первинність, на начало, й оскільки таким чином він опиняється в статусі квазі-начала (гіпер-начала), то він сам у першу чергу підлягає стиранню: *слідом* за началом-присутністю, стирання якого покладено в основу його (сліду) природи. Щодо сліду як «спільного кореню» ретенції й репрезентації в «Голосі і феномені» Дерида говорить (з певною критичною пересторогою в стосунку легітимності деконструкційного використання такої мови поза тим, щоб одразу ж їй суперечити чи її викреслювати), що «слід у найуніверсальнішому сенсі» є «первиннішим» за саму феноменологічну первинність» [Derrida 1967d: 75].

Серед (квазі-)трансцендентальних параметрів концепту сліду потрібно вказати також його позицію «між», якої він дотримується по відношенню до чистої присутності – щодо якої він є стиранням, і чистої відсутності – щодо якої він, навпаки, виявляється маркером і носієм певних сенсів. Утім, ця позиція не отожднює слід із простим відношенням між присутністю і відсутністю: апелюючи до цитованого вище пасажу Дерида про архі-слід і його стосунки з ідеєю начала, можемо припустити, що в такому разі (в разі редукції до зазначеного відношення) статус сліду був би частково обмежений порядком емпіричного. Натомість позиція «між» як атрибут архі-сліду передбачає для останнього (квазі)трансцендентальний статус умови можливості щодо самої опозиції «присутність-відсутність»<sup>66</sup>.

---

пасивності», який водночас виявляється спільним коренем структури й генези і який для Гусерля є «самою можливістю сенсу» [Derrida 1967c: 235].

<sup>64</sup> Завжди питати про умови можливості навіть на позір граничного начала: цей посил Дерида упадає від трансцендентально-феноменологічної традиції, застосовуючи його в гіперболічний спосіб у рамках квазі-трансцендентального мислення.

<sup>65</sup> Таке протиставлення емпіричному сліду надає підстави розглядати архі-слід як (квазі)трансцендентальний концепт.

<sup>66</sup> Як зазначає Девід Уайт, завдяки «нередукованому надлишку» власне «слід робить можливою цю опозицію» [White 2017: 283].

## Висновки

Головні підсумки цього дослідження можна узагальнити в таких тезах.

1. Властива деконструкційному дискурсові критика універсалізму *de facto* не спростовує універсалістські прагнення філософії загалом, але стосується насамперед «логоцентристського» тлумачення універсальності, яке підлягає критичному перегляду вже в рамках трансцендентального мислення, гіперболічною версією якого постає деридианська філософія.

2. Універсальність, конституїрована на засадах трансцендентального (зокрема й особливо – квазі-трансцендентального) мислення, ґрунтується на принципах відношення й відмінності, на противагу традиційному універсалізму метафізичної (логоцентристської) настанови, що керується принципами тотальності, підпорядкування (присвоєння), простоти та єдиного.

3. Якщо «догматичний» універсалізм у некритичний спосіб залишав за межами універсального його інше – партикулярне або сингулярне, що підважувало сам статус конституїваної в такий спосіб універсальності, універсалізм трансцендентального типу залучає інше до царини універсального. Започаткований кантівською критикою, такий підхід до проблеми універсальності радикалізується в гусерлівському й гіперболізується в деридианському трансцендентально-феноменологічному проєкті.

4. У рамках трансцендентального дискурсу простежується тенденція до врівноваження статусу і значущості універсального й партикулярного (сингулярного), відношення між якими уможлиблює конституювання гіпер-універсальності. У Кантовій філософії ця тенденція імплікується зорієнтованістю на досвід і запитуванням про можливість синтетичного апіорі, яскраво втілюючись, зокрема, у концепції «вільної гри ментальних спроможностей». У феноменології Гусерля вона відображається в перекриванні сутності й факту, у постулюванні «ейдетичних сингулярностей», у принципі категоріальної інтуїції й методі ейдетичної варіації тощо.

5. Деридианська філософія гіперболізує трансценденталістську тенденцію до емансипації сингулярного (партикулярного) і конституювання гіпер-універсального на засадах відношення-відмінності між універсальним і сингулярним. Серед прикладів, що унаочнюють цей аспект квазі-трансцендентальної гіперболічності, можна окремо відзначити: парадокс винаходу, котрий, за означенням будучи індивідуальним і сингулярним, при цьому має універсальне значення, зумовлене фактором іншості в різних її іпостасях; проблему нескінченної справедливості, що, претендуючи на універсальність, стосується сингулярності; проблему абсолютної (гіперболічної) гостинності, що ґрунтується на гіпер-універсальному законі, який у своїй «універсальній сингулярності» й «безумовності» визначає умови можливості/неможливості прийняття Іншого.

6. Універсалістські імплікації виявляються властивими двом засадничим позиціям, на яких ґрунтується ідея квазі-трансцендентального: 1) квазі-трансцендентальне втілює й артикулює позицію межі між трансцендентальним і емпіричним; 2) квазі-трансцендентальне «архі»-запитування стосується умов можливості, котрі водночас виявляються умовами неможливості: у результаті утворюються такі універсальні (і при цьому апоретичні) структури, як «не-можливість», «неможлива можливість» і «можливість неможливого».

7. Одним із засадничих методологічних чинників, що зумовлюють конституювання квазі-трансцендентальної універсальності (гіпер-універсальності), є критичне переосмислення засад бінаризму. Квазі-трансцендентальне запитування щодо умов (не)можливості як конкретної опозиції, так і опозиційності взагалі, здійснюється за допомогою деконструкційних принципів *differance*, нерозв'язності (апорії) і сліду. *Differance* визна-

чає умови можливості/неможливості для опозицій, що складають фундамент філософського дискурсу (активність-пасивність, присутність-відсутність тощо). Принцип нерозв'язності, застосовуючись до відмінних (опозиційних) концептів або суперечливих значень одного концепту, деконструє опозицію шляхом контамінації й перекиривання, взаємних зумовлення й уможливлення її елементів, що сприяє утворенню специфічної універсальності (на протигаву альтернативності, що передбачає необхідність розв'язання у формі підпорядкування або зняття). Квазі-концепт сліду конституюється в контексті універсального філософського запитування про початок. Деконструюючи універсальність першоджерела, архі-слід уможливорює й репрезентує порядок гіпер-універсальності, що перевершує альтернативу «первинне-вторинне» й пов'язану з нею опозицію «присутність-відсутність». У стосунку до принципу нерозв'язності слід постає як його водночас засіб реалізації (архі-слід є умовою можливості будь якої відмінності) і взірцевий приклад (слід посуточно є власним само-стиранням).

8. Функціонування нерозв'язності як чинника квазі-трансцендентальної універсальності в суттєвий спосіб пов'язане із інтенсифікацією значущості синтаксичної царини, її пріоритетністю над семантичною. Притаманний деконструкційному синтаксизму потенціал універсальності пов'язаний з такими аспектами синтаксису, як фундаментальне значення синкатегорема «між», що втілює суттєву для конституювання (квазі)трансцендентального універсалізму ідею межі; метафоричне втілення ідеї універсальної відмінності (розрізняння) як визначальної складової (квазі)трансцендентального дискурсу універсальності; акцентування чистої (трансцендентальної) можливості – на протигаву емпірико-семантичній конкретизації; засадничість принципу відношення-відмінності й функції перевершення-надлишку.

У наступній статті, що продовжуватиме дослідження трансцендентального універсалізму на засадах філософії деконструкції, я розглядатиму (1) принцип синтезу, (2) ідею ультра-трансцендентального, (3) проблему гіперболізації формальної царини й (4) питання про екстеріорність. Оскільки зазначені теми мають непересічну значущість у контексті проблеми (квазі)трансцендентальної універсальності, вони дадуть змогу описати різноманітні істотні виміри й іпостасі останньої.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Автономова, Н. (2012). К вопросу о релятивизме и универсализме применительно к концепции Жака Деррида. In В. А. Лекторский (Ред.), *Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ* (с. 135-162). Москва: ИФ РАН.
- Гусерль, Е. (2009). *Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки*. (В. Кебуладзе, Пер.). Київ: ППС-2002.
- Ільїна, А. (2019). Деррида як об'єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності. *Sententiae*, 38(1), 6-26.
- Кебуладзе, В. (2011). *Феноменологія досвіду*. Київ: Дух і Літера.
- Пролеєв, С. (2010). Негативна онтологія "пост-": пошук нового культурного універсалізму. *Дб́џа / Докса*, 15, 193-204.
- Adair, S. (2018). *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110576078>
- Avtonomova, N. (2012). To the question of relativism and universalism in relation to Jacques Derrida's conception. In V. A. Lectorsky (Ed.), *Relativism, pluralism, criticism: epistemological analysis* (pp. 135-162). Moscow: IF RAS. [In Russian].



- Bates, D. (2005). Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability. *Representations*, 90(1), 1-27. <https://doi.org/10.1525/rep.2005.90.1.1>
- Benhabib, S. (2007). Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81(2), 7-32.
- Bielik-Robson, A. (2019). Marrano Universalism. Benjamin, Derrida and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile. *Telos*, 186, 25-44. <https://doi.org/10.3817/0319186025>
- Bremer, M. (2007). Transcendental Logic's New Clothes. In J. Y. Beziau, A. Costa-Leite (Eds.), *Perspectives on Universal Logic* (pp. 101-110). Milano: Polimetrica.
- Colebrook, C. (2016). The Play of the World: The End, the Great Outdoors, the Outside, Alterity and the Real. *Derrida Today*, 9(1), 21-35. <https://doi.org/10.3366/drt.2016.0117>
- Cunningham, D. (2015). Logics of Generalization: Derrida, Grammatology and Transdisciplinarity. *Theory, Culture & Society*, 32(5-6), 79-107. <https://doi.org/10.1177/0263276415592037>
- Derrida, J. (1967a). Cogito et histoire de la folie. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 51-98). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967c). «Genèse et structure» et la phenomenology. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 229-252). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967d). *La Voix et le Phénomène*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1972a). La différance. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 1-30). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972b). *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972c). La mythologie blanche. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 247-324). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972d). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1985). Préjugés. Devant la loi. In J. Derrida, V. Descombes et al., *La faculté de juger* (pp. 87-139). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1987). Nombre de oui. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (pp. 639-651). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998a). Avant-propos. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 9-10). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998b). Psyché: Invention de l'autre. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 11-61). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1990). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*. (Th. Dutoit, Trans.). Stanford: Stanford UP.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. (M. Dooley, & M. Hughes, Trans.). London: Routledge.
- Derrida, J. (2007). Abraham, the Other. In B. Bergo, J. Cohen, & R. Zagury-Orly (Eds.), *Judeities. Questions for Jacques Derrida* (pp. 1-35). New York: Fordham UP.
- Derrida, J., & Caputo, D. (1997). *Deconstruction in an Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham UP.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Levy.
- Drummond, J. J. (1990). *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Dordrecht: Kluwer. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-1974-7>
- Duc Thao, Trân. (1986). *Phenomenology and Dialectical Materialism*. (R. S. Cohen, Trans.). Dordrecht: Reidel PC. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-5191-4>
- Dufourmantelle, A. (2012). L'Hospitalité, une Valeur Universelle? *Insistance*, 2(8), 57- 62. <https://doi.org/10.3917/insi.008.0057>
- Funke, G. (1981). A Transcendental-Phenomenological Investigation Concerning Universal Idealism, Intentional Analysis and the Genesis Of Habitus. In W. McKenna, R. M. Harlan, & L. E. Winters (Eds.), *Apriori and world. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (pp. 71-113). The Hague, Boston, & London: Nijhoff. [https://doi.org/10.1007/978-94-009-8201-7\\_4](https://doi.org/10.1007/978-94-009-8201-7_4)
- Gardner, S. (2015). Introduction. In S. Gardner, & M. Grist, *The Transcendental Turn* (pp. 1-19). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0001>

- Gasché, R. (1987). Infrastructures and systematicity. In J. Sallis (Ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (pp. 3-20). Chicago: University of Chicago Press.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard UP.
- Gasché, R. (1999). *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford UP.
- Gorman, C. (2015). *The Undecidable: Jacques Derrida and Paul Howard*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Hubble, R. L. (2003). *Structures of Representation: Metaphor and Mimesis in Jacques Derrida's Glas*. London: University of London.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie*. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. (D. Cairns, Trans.). The Hague: Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4900-8>
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern UP.
- Husserl, E. (2003). *Introduction to Transcendental Phenomenology*. (C. Welch, Trans.). Sackville, N.B.: Atcost Press.
- Husserl, E. (2009). *Experience and judgment. Research of genealogy of logic*. (V. Kebuladze, Trans.). Kyiv: PPS-2002. [In Ukrainian].
- Ilyina, A. (2019). Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem. *Sententiae*, 38(1), 6-26. [In Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.006>
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. (P. Guyer, Trans.). New York: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>
- Katz, A. (2018). The Defiance of the Transcendental by Phantasy and Imagination in Husserl and Kant. *Horizon*, 7(1), 57-78. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-1-57-78>
- Kebuladze, V. (2011). Phenomenology of experience. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Klein, T. (1974). Husserl's Kantian Meditations. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(3), 69-82. <https://doi.org/10.5840/swjphil19745337>
- Lafont, C. (2015). Transcendental versus Hermeneutic Phenomenology in Being and Time. In S. Gardner, & M. Grist (Eds.), *The Transcendental Turn* (pp. 278-293). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0014>
- Landgrebe, L. M. (2019). Edmund Husserl. Retrieved from Encyclopædia Britannica website <https://www.britannica.com/biography/Edmund-Husserl>
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana UP.
- Lewis, M. (2008). *Derrida and Lacan: Another Writing*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748636037.001.0001>
- Mohanty, J. N. (1959). Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 222-230. <https://doi.org/10.2307/2104358>
- Morris, D. (2005). Bergsonian Intuition, Husserlian Variation, Peircean Abduction: Toward a Relation Between Method, Sense and Nature. *The Southern Journal of Philosophy*, 43, 267-298. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2005.tb01954.x>
- Saussure, F. de. (1995). *Cours de linguistique generale*. Paris: Payot et Rivages.
- Seron, D. (2002). Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques*, 3(62), 281-292. <https://doi.org/10.3917/leph.023.0281>
- Skempton, S. (2012). Universality and the Deconstruction of Identity. *Diacritica*, 26(2), 277-289.
- Sokolowski, R. (1974). *Husserlian meditations: how words present things*. Evanston: Northwestern UP.
- Sowa, R. (2010). The Universal as "What is in Common": Comments on the Proton-Pseudos in Husserl's Doctrine of the Intuition of Essence. In C. Ierna, & H. Jacobs (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: essays in Commemoration of Edmund Husserl* (pp. 525-557). Dordrecht: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0\\_21](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_21)
- Stäheli, U. (2003). Undecidability and the Political. MPP Working Paper No. 21/2003, Copenhagen Business School. Retrieved from CBS website <https://openarchive.cbs.dk/bitstream/handle/10398/6420/wp21-2003us.pdf?sequence=1>
- Tugendhat, E. (2005). Phenomenology and Linguistic Analysis. In R. Bernet, D. Welton, & G. Zavota (Eds.), *Edmund Husserl: The Web of Meaning: Language, Noema, and Subjectivity and Intersubjectivity* (pp. 49-70). London: Taylor & Francis.

- Ville, J. de. (2019). Perpetual Peace: Derrida Reading Kant. *International Journal for the Semiotics of Law*, 32(3), 335-357. <https://doi.org/10.1007/s11196-019-09605-8>
- Wallgren, Th. (2006). *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic spirit of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- White, D. A. (2017). *Derrida on Being as Presence: Questions and Quests*. Warsaw, & Berlin: DeGruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110540147>

Одержано 17.11.2019

## REFERENCES

- Adair, S. (2018). *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110576078>
- Avtonomova, N. (2012). To the question of relativism and universalism in relation to Jacques Derrida's conception. In V. A. Lectorsky (Ed.), *Relativism, pluralism, criticism: epistemological analysis* (pp. 135-162). Moscow: IF RAS. [In Russian].
- Bates, D. (2005). Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability. *Representations*, 90(1), 1-27. <https://doi.org/10.1525/rep.2005.90.1.1>
- Benhabib, S. (2007). Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81(2), 7-32.
- Bielik-Robson, A. (2019). Marrano Universalism. Benjamin, Derrida and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile. *Telos*, 186, 25-44. <https://doi.org/10.3817/0319186025>
- Bremer, M. (2007). Transcendental Logic's New Clothes. In J. Y. Beziau, A. Costa-Leite (Eds.), *Perspectives on Universal Logic* (pp. 101-110). Milano: Polimetrica.
- Colebrook, C. (2016). The Play of the World: The End, the Great Outdoors, the Outside, Alterity and the Real. *Derrida Today*, 9(1), 21-35. <https://doi.org/10.3366/drt.2016.0117>
- Cunningham, D. (2015). Logics of Generalization: Derrida, Grammatology and Transdisciplinarity. *Theory, Culture & Society*, 32(5-6), 79-107. <https://doi.org/10.1177/0263276415592037>
- Derrida, J. (1967a). Cogito et histoire de la folie. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 51-98). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967c). «Genèse et structure» et la phenomenology. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 229-252). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967d). *La Voix et le Phénomène*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1972a). La différance. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 1-30). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972b). *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972c). La mythologie blanche. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 247-324). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972d). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1985). Préjugés. Devant la loi. In J. Derrida, V. Descombes et al., *La faculté de juger* (pp. 87-139). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1987). Nombre de oui. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (pp. 639-651). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998a). Avant-propos. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 9-10). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998b). Psyché: Invention de l'autre. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 11-61). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1990). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*. (Th. Dutoit, Trans.). Stanford: Stanford UP.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. (M. Dooley, & M. Hughes, Trans.). London: Routledge.
- Derrida, J. (2007). Abraham, the Other. In B. Bergo, J. Cohen, & R. Zagury-Orly (Eds.), *Judeities. Questions for Jacques Derrida* (pp. 1-35). New York: Fordham UP.

- Derrida, J., & Caputo, D. (1997). *Deconstruction in an Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham UP.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalite*. Paris: Calmann-Levy.
- Drummond, J. J. (1990). *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Dordrecht: Kluwer. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-1974-7>
- Duc Thao, Trân. (1986). *Phenomenology and Dialectical Materialism*. (R. S. Cohen, Trans.). Dordrecht: Reidel PC. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-5191-4>
- Dufourmantelle, A. (2012). L'Hospitalité, une Valeur Universelle? *Insistance*, 2(8), 57- 62. <https://doi.org/10.3917/insi.008.0057>
- Funke, G. (1981). A Transcendental-Phenomenological Investigation Concerning Universal Idealism, Intentional Analysis and the Genesis Of Habitus. In W. McKenna, R. M. Harlan, & L. E. Winters (Eds.), *Apriori and world. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (pp. 71-113). The Hague, Boston, & London: Nijhoff. [https://doi.org/10.1007/978-94-009-8201-7\\_4](https://doi.org/10.1007/978-94-009-8201-7_4)
- Gardner, S. (2015). Introduction. In S. Gardner, & M. Grist, *The Transcendental Turn* (pp. 1-19). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0001>
- Gasché, R. (1987). Infrastructures and systematicity. In J. Sallis (Ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (pp. 3-20). Chicago: University of Chicago Press.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard UP.
- Gasché, R. (1999). *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford UP.
- Gorman, C. (2015). *The Undecidable: Jacques Derrida and Paul Howard*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Hubble, R. L. (2003). *Structures of Representation: Metaphor and Mimesis in Jacques Derrida's Glas*. London: University of London.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie*. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. (D. Cairns, Trans.). The Hague: Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4900-8>
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern UP.
- Husserl, E. (2003). *Introduction to Transcendental Phenomenology*. (C. Welch, Trans.). Sackville, N.B.: Atcost Press.
- Husserl, E. (2009). *Experience and judgment. Research of genealogy of logic*. (V. Kebuladze, Trans.). Kyiv: PPS-2002. [In Ukrainian].
- Ilyina, A. (2019). Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem. *Sententiae*, 38(1), 6-26. [In Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.006>
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. (P. Guyer, Trans.). New York: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>
- Katz, A. (2018). The Defiance of the Transcendental by Phantasy and Imagination in Husserl and Kant. *Horizon*, 7(1), 57-78. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-1-57-78>
- Kebuladze, V. (2011). Phenomenology of experience. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Klein, T. (1974). Husserl's Kantian Meditations. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(3), 69-82. <https://doi.org/10.5840/swjphil19745337>
- Lafont, C. (2015). Transcendental versus Hermeneutic Phenomenology in Being and Time. In S. Gardner, & M. Grist (Eds.), *The Transcendental Turn* (pp. 278-293). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0014>
- Landgrebe, L. M. (2019). Edmund Husserl. Retrieved from Encyclopædia Britannica website <https://www.britannica.com/biography/Edmund-Husserl>
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana UP.
- Lewis, M. (2008). *Derrida and Lacan: Another Writing*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748636037.001.0001>
- Mohanty, J. N. (1959). Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 222-230. <https://doi.org/10.2307/2104358>

- Morris, D. (2005). Bergsonian Intuition, Husserlian Variation, Peircean Abduction: Toward a Relation Between Method, Sense and Nature. *The Southern Journal of Philosophy*, 43, 267-298. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2005.tb01954.x>
- Proleev, S. (2010). The negative ontology of "post-": the search for a new cultural universalism. *Дієжа / Doxa*, 15, 193-204. [In Ukrainian].
- Saussure, F. de. (1995). *Cours de linguistique generale*. Paris: Payot et Rivages.
- Seron, D. (2002). Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques*, 3(62), 281-292. <https://doi.org/10.3917/leph.023.0281>
- Skempton, S. (2012). Universality and the Deconstruction of Identity. *Diacrítica*, 26(2), 277-289.
- Sokolowski, R. (1974). *Husserlian meditations: how words present things*. Evanston: Northwestern UP.
- Sowa, R. (2010). The Universal as "What is in Common": Comments on the Proton-Pseudos in Husserl's Doctrine of the Intuition of Essence. In C. Ierna, & H. Jacobs (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: essays in Commemoration of Edmund Husserl* (pp. 525-557). Dordrecht: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0\\_21](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_21)
- Stäheli, U. (2003). Undecidability and the Political. MPP Working Paper No. 21/2003, Copenhagen Business School. Retrieved from CBS website <https://openarchive.cbs.dk/bitstream/handle/10398/6420/wp21-2003us.pdf?sequence=1>
- Tugenhardt, E. (2005). Phenomenology and Linguistic Analysis. In R. Bernet, D. Welton, & G. Zavota (Eds.), *Edmund Husserl: The Web of Meaning: Language, Noema, and Subjectivity and Intersubjectivity* (pp. 49-70). London: Taylor & Francis.
- Ville, J. de. (2019). Perpetual Peace: Derrida Reading Kant. *International Journal for the Semiotics of Law*, 32(3), 335-357. <https://doi.org/10.1007/s11196-019-09605-8>
- Wallgren, Th. (2006). *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic spirit of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- White, D. A. (2017). *Derrida on Being as Presence: Questions and Quests*. Warsaw, & Berlin: DeGruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110540147>

Received 17.11.2019

---

**Anna Ilyina**

### **Quasi-transcendental Universality in Philosophical Discourse of J. Derrida**

The article is devoted to historico-philosophical investigation of the grounds of universalism of special type. This universalism, inherent in transcendental thinking, was radicalized in quasi-transcendental discourse of Jacques Derrida. It is established that explicit critique of universalism in deconstructive philosophy is aimed at "logo-centric" paradigm of universality which is questioned by (quasi)transcendental philosophy.

Constitutive function of difference and otherness in establishment of transcendental and especially quasi-transcendental universality was brought to light. It was shown that in (quasi)transcendental discourse singularity is involved into the sphere of universal, whereas "dogmatic" universalism brought singularity and/or particularity outside, thus questioning its own claims. Tracing transcendentalist tendency to balance status and significance of universal and particular (singular), the author concludes that relation between them makes possible constituting hyper-universality of special type.

Universal implications of the Derrida's notion "quasi-transcendental" are defined. It was determined that one of the main factors constituting universalism of quasi-transcendental type is the deconstruction of binary thinking, accomplished first of all with the help of principles: *differance*, insolvability (aporia) and trace. Among them insolvability implies universality revealing the overlap and mutual conditioning of alternative (at a glance) elements. Instead, the trace conditions superiority of logo-centric alternatives "primary-secondary" and "presence-absence".

---

**Анна Ільїна**

### **Квазі-трансцендентальна універсальність у філософському дискурсі Жака Дериди**

Статтю присвячено історико-філософському дослідженню засад універсалізму особливого типу. Цей універсалізм, властивий трансцендентальному мисленню, був радикалізований у квазі-трансцендентальному дискурсі Жака Дериди. При цьому встановлено, що експліцитна критика універсалізму, притаманна деконструкційній філософії, спрямована на «логоцентристську» парадигму універсальності, що підважується (квазі)трансцендентальною філософією.

Виявлено конститутивну функцію відмінності й іншості у становленні трансцендентальної й особливо квазі-трансцендентальної універсальності. Показано, що у (квазі)трансцендентальному дискурсі сингулярність виявляється залученою до царини універсального. Натомість «догматичний» універсалізм виносив сингулярність і/або партикулярність за свої межі, відтак підважуючи спроможність власних претензій. Простежуючи трансценденталістську тенденцію до врівноваження статусу і значущості універсального і партикулярного (сингулярного), авторка доходить висновку, що відношення між ними уможлиблює конституювання свого роду гіпер-універсальності.

Визначено універсалістські імплікації деридианського поняття «квазі-трансцендентальне». Встановлено, що одним із засадничих чинників конституювання універсалізму квазі-трансцендентального типу є деконструкція бінарного мислення, здійснювана насамперед за допомогою принципів *différance*, нерозв'язності (апорії) і сліду. При цьому нерозв'язність імплікує універсальність, оприявнюючи перекривання і взаємне зумовлювання на позір альтернативних елементів. Натомість слід зумовлює переверщення логоцентристських альтернатив «первинне-вторинне» і «присутність-відсутність».

---

*Anna Ilyina, PhD in Art Criticism, Junior research fellow of the Department of the History of Foreign Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS Ukraine.*

*Анна Ільїна, канд. мистецтвознавства, молодший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.*

*e-mail: [husserliana2016@ukr.net](mailto:husserliana2016@ukr.net)*

---