

П'єр
Коса

ПРОБА ПРОЙТИ КРИЗЬ АПОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ

Переклад існує так само довго, як і людська культура. Люди ніколи не припиняли перекладати: мандрівники, купці, послы завжди мали і мають потребу в перекладі, змушені або самі собі бути перекладачами, або вдаватися до послуг фахівців. Людство ж бо виявляється різноманітним: мови, практики, світобачення є множинними, розбіжними, ба навіть конфліктними. То не слід дивуватись, що перекладу потребує і філософія. А проте є щось таке, що мимоволі перешкоджає нам приєднати «філософський» переклад до будь-якого іншого. Чи не йдеться тут про специфіку філософських творів (наприклад, порівняно з літературними)? Чи не слід, через невимовне відчуття виняткового достоїнства філософії, вважати її недосяжною для будь-яких підступів перекладу? Узявшись відповідати, зокрема, на ці питання, ми переслідуватимемо дві головні мети, а саме намагатимемось: 1) оприаявити ті підстави, через які філософський проект протистоїть специфічним проблемам, що не зводяться до традиційних перекладацьких загальників (вірність/зрада — у сенсі *traduttore traditore*¹; перекладання/неперекладання); 2) водночас показати, що у царині філософії переклад гранично концентрує і наголошує ті проблеми, що їх викликає процес перекладання як такий.

© П. КОСА, 2010
© Переклад з французької
О. Хоми, 2010

¹ «Перекладач — зрадник» (іт.).

А. Варіативність класичної антиномії: перекладання/неперекладання

а) Для перекладача, що долає спротив тексту, неперекладання зазвичай постає найбільшим жупелом. А коли йдеться про філософію, неперекладання набуває правомірності та засадничої рації. Адже воно приходить сюди від «софії» (σοφία), себто мудрості, «відблиску вічного світла і незаплямованого дзеркала Божого діяння»², що, повністю зливаючись і цілковито збігаючись із нами, охоплює і пронизує нас, як у поемі Парменіда, де сказано: бути й мислити — одне і те ж, себто буття і мислення перебувають у взаємопроникненні, що домінує над будь-яким словом і скасовує його. Вдаватись до процедури перекладу, *tra(trans)-ducere*³, немає жодної потреби, бо тут владарює *super-ducere* абсолютної Присутності.

б) Та щойно опинившись поза цим сновидінням, ми знову стикаємося з реальністю наведених у книжках текстів, що їх нам слід розшифрувати, і таке читання вимагає цілком визначеної компетентності. Чи не стане тоді перекладач простим переповідачем, створеним лише для того, щоби перевести один графічний код у інший, нічого не змінивши у первинному тексті, оскільки йдеться про витворення цілком тотожної його версії, відтак про просте повторення, *repro-ducere*, у якому змінюється лише простір (розташування слів на сторінці)? Показовим прикладом такої моделі є переклади Гегеля французькою, що їх виконали П'єр-Жан Лабар'єр і Гвандолен Ярчик, їм вистачило мінімальної обізнаності з граматичними правилами німецької мови. Тоді лишається хіба займатись детальним калькуванням термінів, що звертає увагу тільки на сувору їх редуплікацію. Саме її помилково визнають за нульовий рівень перекладу, що більше заслуговував би називатися *транслітерацією*. Перекладач тут безсумнівно скидається на статую давньоєгипетського «Писця, що сидить»: він отримує і переписує послання, не висуваючи йому питань. Саме це нам і засвідчує уже згаданий французький «переклад» «Науки логіки».

с) Водночас, зовсім не випадковістю зумовлено те, що свої найочевидніші здійсненності цей феномен продукує саме у зв'язку з Гегелем і його Логікою. У «Постскрипті до “Філософських крихт”» Кіркегор писав, що якби Гегель оприлюднив свою «Логіку» під заголовком «чисте мислення», без імені автора, дати, вступу, приміток, супротивної власному задумові дидактичної форми цього твору, якби він оприлюднив її як самі рухи чистої думки, він би учинив, як чинили греки (див. фр. переклад П.-А. Тисо

² Прем. Солом. 7: 26; перекл. І. Хоменка.

³ Основне значення латинського дієслова *ducere* — «вести», «водити». Відтак, *traducere* буквально означає «пере-водити», «пере-міщувати».

[Kierkegaard, 1977: t. 11, p. 32]). Кіркегор, мислитель, що пристрасно борював тотожність мислення і буття, разом із Парменідовою поемою, не зміг проігнорувати цю неосягненну для модерного світу претензію: знову, після століть слухняного коментаторства і шалених суперечок, у певний спосіб повторити гру мислення із самим собою. От тільки цього разу згадану гру обтяжили додатки й алюзії, що розкрили її цілковито фіктивний характер, характер тексту, що упав з неба (буквально: «зображення Бога, Яким Він є у Своїй вічній сутності ще до створення природи і скінченного духа» [Hegel, 1986: Bd. V, S. 44]). Саме тому, що об'єктивна думка, за Кіркегором, надається до безпосереднього акту розуміння, ми можемо її висловити [Kierkegaard, 1977: t. 10, p. 72]. Але ж саме ця теза і править за дороговказ згаданим вище перекладачам, і то через подвійну рабську залежність: якщо Філософ (Гегель) підпорядковує себе позачасовому Логосові, то його «дисертантам» (послідовникам) не лишається нічого іншого, як відтворити це у своїх викладах, не змінивши ані на йоту. А це передбачає, що нема ані іншої Філософії, окрім як заснованої на правічному авторитеті, ані іншого Філософа, окрім як проникнутого цією Філософією й примушеного до цілковитої покори. Ми вдовольнимось тут двома заувагами: мабуть, ідеться про надто грубе зображення, бо ми все ж маємо справу з персонажем, що з'явився у певний момент історії й, водночас, будь-яке звертання до історії, що реально відбулась, неминуче формуватиме фантастичний характер таким чином зображеного Філософа, замість того, щоб, можливо, піддати сумнівові, ба навіть зруйнувати сам принцип авторитету. Ми (поки) ще не дійшли до такого стану. Однак хіба те фантастичне не зустрічалось нам у певні моменти історії? Саме так можна сказати про сучасників Гегеля, внутрішньо переконаних, що він зреалізував мету Філософії як такої. Й хіба є сенс нагадувати, що впродовж століть Аристотеля іменували «Philosophus» (себто Філософ понад філософами).

d) Виклад цього розділу не розгортається під знаком антиномії, бо ми мали намір присвятити його варіативності. Настав час завершити його: антиномію розвіяно мірою того, як обидва зовні супротивні один одному терміни виявляються нині нероз'єднаними, бо ніщо не розокремлює керівне і суверенне неперекладанне і шанобливе щодо нього та підлегле перекладанне. У підсумку маємо справу з (не позбавленим лукавства) «збігом» (позірних) «протилежностей», що постають двома боками однієї монети. Перекладати Філософа, вдовольняючись при цьому простою транслітерацією, це лише поглиблювати абсолютну просякнутість Логосом, що покриває його своїм крилом. За таких умов переклад, що наважився б звільнитись від цієї влади, постав би як чисте зрадянство. То чи не було б мудрим навіть не коментувати нічого, а просто відтворювати священні слова. Як-от випадок із Гайдегеровим *Dasein*, що його ретельний пере-

кладач не наважиться зачепити, а надалі крок за кроком змушений буде так само поставитись і до багатьох інших термінів, зарезервованих Філософом *Sein und Zeit* в ім'я «автентичності».

В. По той бік пари «вірність/зрада» або «сенс/нон-сенс»

а) Розвіявши одного разу чари неперекладанного перекладу й увійшовши у царину перекладу дійсного, не фантазмагорійного, ми одразу ж опиняємось у зоні заплутаних операцій, де між текстами, цими підпорками філософського дискурсу, існують вельми різні стосунки, часто — конфліктні, але передовсім — стосунки порівняння. Подибуємо дуальність, позначену зсувом або інтервалом між тим текстом, який називають «джерелом», і його відповідником, що має у французькій мові назву «цілі», «мішені» (*cible, langue-cible*); останній ще належить створити працею перекладача. Але як визначити місце цієї праці? На допомогу тут може прийти нам один текст Ніцше, чеснота якого — у знеціненні очікуваних чи, так би мовити, запрограмованих рефлексів (*Весела наука*, § 83). Йдеться про текст із доволі сухим заголовком «Переклади» (*Übersetzungen*). Одразу ж впадає у вічі множина. Вона вказує на рефлексію не про сутність перекладу, а про цілі й операції, задіяні в акті перекладання. Останній розподіляється на два типи, залежно від наявності чи відсутності «історичного почуття»: відсутність зумовлює переклад як «присвоєння, завоювання», що відкидає переклад, застиглий у пошануванні минулого.

«Можна судити про ступінь історичного почуття, притаманного тій чи тій епосі, за способом, у який вона здійснює переклади і прагне асимілювати минулі епохи й книжки. Французи Корнелевих часів і часів Революції заволодівали [bemächtigen] римською давниною у спосіб, для якого нам нині, через наше вище історичне почуття, бракує сміливості».

Тональність тут цілком недвозначна: маємо справу з критичним, ба навіть засуджувальним закидом, спрямованим проти боязкості модерної епохи, застиглої через «історичне почуття», тобто через філологічну дисциплінованість, через закам'янілу пошану до букви, що забороняє цій епосі перетворити стародавнє на палімпсест для власних письмен, обернутись спиною до стародавніх, які, «здається, кажуть нам: “хіба неправі ми, відновлюючи давнину для того, щоби розпізнати в ній *самих себе*”. Надихаючи душею це неживе тіло [...]?»

Скеровуваний волею до розриву, Ніцше припускається тут хиби. Воно зовсім не неживе, це давнє тіло, що сьогодні надає життя якомусь іншому життю. Обернімо юридичний вислів: мертвий не хапає живого, а, навпаки, тамтому дозволяє схопити себе, провокує його, очікуючи на своє пере-

творення. Однак уточнимо: йдеться про перетворення, позбавлене смертельної антиномії забуття і догматичного повторення.

б. «Колись “перекласти” означало “завоювати”». Цією завершальною рішучою фразою Ніцше звільняє «давніх» від смертоносної підпорядкованості тій доволі інертній антиномії між вірністю і зрадою, що перетворює переклад на подвійно програшну справу. Адже він є або «вірним» і улягає раболіпній буквальності, або вдається до ініціатив, і відтак грішить злочинним надуживанням. Але ж хіба таке звільнення від загального місця (зазначимо: надміру загального) — відмінна риса лише давніх? Коли переклад — щось відмінне від рабського повторення, то неможливо, щоб це загальне місце могло колись віддати належне «авантюрі» (П. Рікер) перекладу, зведеного у цьому випадку до простої функції «товмача-посередника», до діяльності вільного від зобов'язань перекладача, зовнішнього тому, що відбувається у дискурсі, який йому доручено перекладати. За такої редуцції ми маємо справу з абстрактним артефактом, що, мабуть, є побічним продуктом філологічної гіпертрофії, проте не пояснює самої операції перекладу. Адже філософський переклад — і, мабуть, будь-який переклад узагалі — ніколи не зводиться до простої прагматичної функції. Він відповідає чомусь зовсім іншому: можливо — бажанню, але ще більше — очікуванню, закликів й, навіть, певній провокації, яку важливо виявити і підкреслити. Йоан Скот Еригена, здається, доволі погано знав греку, проте «він одразу ж пройнявся симпатією до Ареопагітової думки. Саме ця симпатія [...] зробила його спроможним отримати послання Ареопагіта й передати його латиномовному світові [...], [що він і зробив] з повною свободою» [Jauneau, 1995: 23, р. 121]. Саме для потреб власного вчення Микола Кузанський захоплював Амброджіо Траверсарі перекладати праці Ареопагіта, а П'єтро Бальбі — Проклову «Теологію Платона». Очевидно, неможливо пояснити простим філологічним інтересом переклади творів арабських філософів латиною за часів Високого Середньовіччя або Лютерів переклад Біблії; навіть коли маємо справу з виразно «перехідною» операцією (французький переклад Локової «Проби» 1690 року, виданий П'єром Костом 1700-го, став основою для полемічних «Нових проб» Ляйбніца, так само як німецькі переклади праць Кіркегора відкрили цього філософа освіченій Європі на початку ХХ століття), йдеться про щось зовсім інше, ніж просто видавничий проект. Ми завжди у таких випадках маємо справу з *актуальною* вимогою, найчастіше — полемічно зумовленою, злободенною тут і тепер, покликаною загострити аргументацію сучасних протистоянь. По тому філологи можуть донесхочу оскаржувати «вірність» перекладеного тексту оригіналові, це завжди будуть лише дріб'язкові доскіпування після битви.

с) Отож, про «вірність/зраду» сказано досить. Але тут відкривається нове поле для маневрів, інтерпретаційний простір, чії межі важко

позначити. Чи робить відмова від принципу «вірності» прийнятними за- надто сміливі новації, ба навіть вигадки, що призвели б до повного пе- ревертання намірів автора перекладеного тексту? Щойно ми згадували Прокла. Погляньмо на той «переклад», який накидає йому Гегель. Читаючи розлогий виклад, присвячений Проклові у Гегелевих «Лекціях з історії філософії» [Hegel, 1986: Bd. 19, S. 471—472], ми натрапляємо на місце, що фактично є мікроперекладом однієї сторінки Проклового тексту [Proclus, 1974: p. 63]. Прокл там зазначає, що заперечення стосовно Абсолюту (Єди- ного) постають не «позбавлювальними», а, навпаки, «продуктивними». Ге- гель знаходить тут аргумент, щоби фактично обернути позицію Прокла. Німецький філософ тлумачить згадану дистинкцію так, ніби вона позначає «щось досконале, що походить від цілого і перебуває у невимірній повно- щедрості простоти», тобто приписує Проклові тезу, протилежну справжній. Бо для останнього заперечення «продукують» трансцендентність Єдиного, так би мовити, на контрасті, натомість Гегель хоче бачити тут іманентну негативність Єдиного. Маємо явне викривлення сенсу. Там, де Прокл ка- же: «Єдине, звільнене від цілого», Гегель читає: «Єдине, що походить від цілого». Тобто, з одного боку, інтегративність, з іншого — відокремлення. Отже, перед нами безперечне спотворення сенсу.

Ясна річ, Гегель намагається уподібнити в цьому випадку вчення Про- кла своєму власному і перетворити того на свого попередника. Як реагува- ти на цю примусову акультурацію? Просто визнати «помилку в тлумаченні» [Beierwaltes, 2000: p. 180]? Занадто м'яко. Неуважність прочитання? Це бу- ло б ще менш прийнятним, позаяк ідеться про насилля над текстом, здій- снене філософом, що накреслює історію, замість її пережити, себто — про найвищий ступінь анти-філології. Вернер Баєрвальтес надалі висловлю- ється прийнятніше: «[...] запозичене трансформувалось, зазнавши обробіт- ку в полі чужого мислення, динамізувалось, а відтак іноді говорить більше про того, хто запозичував, ніж про себе. Але ж зазначена трансформація може висвітлити те у думці-реципієнті, що раніше лишалося непоміченим» [op. cit.]. Отож виникає сувора дилема: або підкорення написаному, або новаторство з ризиком спотворити сенс. Хто з тих, що називають себе фі- лософами і хочуть ними бути, наважиться зробити тут вибір?

d) Ось одна з причин неусувної нерозв'язності конфлікту між істо- риком (філософії) і філософом. Звісно, можна мріяти про мир чи хоча б перемир'я у цьому конфлікті царин, але такі мрії марні й безпідставні. Над- то вже великий розрив між такими протилежними траєкторіями. Історик завжди знайде що закинути прочитанню філософа, але останній тим не перейматиметься, бо віддавна, ще до появи історика, гнув свою лінію. Постає питання про «добрі» межі, або «добру» міру, вигадок, властивих фі- лософам. Звісно, можна вважати, що ці межі недоречні й що у філософії

все зводиться до спроможності завойовувати ідеї й давати їм оцінку. І то не лише у філософії, якщо йти за Гумбольдтом, котрий сформулював великий принцип будь-якої герменевтики так: «Ніхто не надає слову точнісінько того ж змісту, що й інші [...] Ось чому будь-яке розуміння завжди буде, водночас, і нерозумінням, а будь-яка згода думок і почуттів — незгодою» [Humboldt, 1963: S. 439]. Маємо тут граничну форму такого схоплення сенсу, яке завжди містить трансформацію. Щоби повернутись до перекладу *stricto sensu*, ліпше обрати переклад сміливий і виразно відмінний від оригіналу, ніж боязку кальку, придушену страхом можливих небезпек.

С. Інтервал та історія: неподоланна відмінність

а) Філософ упізнається за тим, що приймає суверенні рішення. Як-от Декарт у «Правилах для керування розумом» (III правило): «Під *інтуїцією* я розумію [...] концепт чистого й уважного уму — настільки легкий і виразний, що не лишається жодних сумнівів стосовно того, що саме ми розуміємо» [Descartes, 1996: t. X, p. 368: 14—18]. Причому це рішення стосується усієї сукупності суб'єктів, що мислять (бо містить перехід від «я» до «ми»). Однак дуже швидко зазначений концепт розкриває свою пов'язаність зі словом, і слово це має історію (адже йдеться про традицію, освячену шкільною латиною). Звідси — ризик «послугуватись одними й тими ж іменами, а в собі відчувати щось інше» [ibid., p. 369: 6—7]. Так виникає зсув, можливо, навіть розрив, між сторонами дискусії, це видно з подальшого викладу: «[...] я зважаю лише на те, що кожне таке слово означає у латині, аби щоразу, як бракує підхожих слів, надавати мого сенсу тим словам, які видаватимуться мені найпридатнішими для того» [ibid., p. 369: 7—10]. Цей текст містить цілу низку не надто узгоджених перестрибувань від одного до іншого: вимога використовувати підхожі слова зрозуміла сама собою, але їх може бракувати; а як тоді те, чого не бракує (латинські слова), чи це царина непідхожого? І що означає прикінцева компромісна формула: «найпридатніші»? Тут вгадується неявна апорія: або концепт («легкий і виразний») охоплює все, і тоді не потребує іншомовних слів (чужинських, непідхожих); якщо ж, попри все, доводиться вдаватись до останніх, тоді концепт не має тієї чистоти, на яку відпочатково претендує. Маємо тут взаємонакладання двох полюсів, образи яких змішуються, циркулюючи між одним і другим. Усе було б «легше», якби концепт мав справу лише із самим собою. Ба ні, він має ще й пройти випробування своїм «перекладом» і ризиком «нечистоти», що звідси випливає.

б) Декарт висловлює ці міркування, говорячи про «новий ужиток слова *інтуїція* та інших слів [...]» [ibid., p. 369: 1—2]. «Новий» вказує на вперту переконаність у розриві з усталеними вжитками, себто з «виразами [...], якими останнім часом послугуються у школах» [ibid., p. 369: 4—6], інак-

ше кажучи, зі стабільною традицією, що має перевагу передущості, а відтак і авторитету, надаваного їй давністю. Це питання авторитету є вельми істотним, і ми ще повернемося до нього. А наразі варто розглянути те, що тягне за собою ця претензія на «новий ужиток», і ті несподівані наслідки, до яких вона призводить. Фраза «я розумію під...» недвозначно вказує на рішення, позбавлене часового виміру. Але воно спричинює неочікуваний наслідок, розкриваючи себе як занурене в історію, рівнопротяжну самому цьому рішенню вдатися до новацій. Звідси — парадокс історії: її не помічають, коли вона тече спокійно, натомість, коли висувають суверенне твердження, що зазіхає вийти за її межі, вона раптово набуває обрисів.

Давнє виявляє себе як тінь нового, що її нове прагне не помічати, проте вже не може спекатись. Не існує реальної думки, котру можна відокремити від того часового інтервалу, в якому вона постала перед іншими думками, якщо тільки не мріяти про безпосереднє злиття з Абсолютним Теперішнім. Ось чому апорія, до якої призводить Декартове рішення, змушує звертатися водночас і до традиції, і до її нульового рівня, що постає як елементарний і засадовий: хоч би якою суверенною була думка, вона не звільниться від необхідності з'ясовувати стосунки з іншими, передущими щодо неї, вступаючи у поєдинок, обставини і перебіг якого не визначити наперед. Захопливою виставою за мотивами цього поєдинку є Платонів «Софіст».

с) Зауважмо: будь-яке «я» передбачає якогось «іншого» (або якесь «інше»), у стосунку чи, точніше, відповідно до якого воно позиціонує і визначає себе. Кіркегор поглиблює Платонове відкриття: «Щодо будь-якої реальності поза моїм “я” слід сказати, що я можу її схопити лише у мисленні. Щоби реально схопити її, я маю спромогтися перетворити “я” на “іншого” [...], а це неможливо. Якщо я насправді перетворюю цю чужу мені реальність на свою власну, це не свідчитиме, що через те пізнання, яке маю про неї, я став чимось “іншим”. Це свідчить лише про нову реальність, приналежну мені через сам факт того, що я від неї відмінний» [Kierkegaard, 1977: t. 11, p. 20]. Кіркегор виражає цю ідею терміном «непряма комунікація». Реальне «я» покладає і конститує себе перед лицем іншого «я», висловлюючись загальніше, перед лицем іншого, у союзі чи у боротьбі з ним, вступаючи, таким чином, у відкриту гру зв'язків і розокремлень, союзництв і антагонізмів, відпливи і припливи яких тчуть тканину рухливої, стрибкоподібної історії, що завжди передбачає відновлення колишнього і продовження наявного. Ці численні взаємонакладання унеможливають остаточну фіксацію позицій чи статусів. Стосовно нашої проблеми це означає відсутність суворо ієрархічного відношення між «перекладеним» і «тим, хто перекладає». Їх поєднує взаємозалежність, що передбачає наявність взаємних боргів. Викриваючи сутнісну неможливість прямої комунікації і протиставляючи їй комунікацію непряму, Кіркегор, власне кажучи, лише

поглиблює дуалізм, відзначений Ніцше: реальний переклад, себто такий, що витворює реальність, існує лише у зіткненні двох партнерів, поєднаних на підставі самої віддаленості їхніх темпоральностей і розбіжності їхніх світобачень. Лише такою ціною досягається реальна, не вигадана, історія.

d] Але це історія фрагментарна, стрибкоподібна, позбавлена помітних і обов'язкових фіксованих точок. Те, що Ганс-Георг Гадамер називав «Wirkungsgeschichte», буквально: «історія здійсненостей» [histoire des effets], хоча буквальність, як і завше, виявляється тут змістовно бідною на тлі впливів і непрограмованих поворотів, позначених нерозкладанною далі контингентністю, що є джерелом раптових і драматичних зустрічей. Бо наступник (у нашому випадку — перекладач) — це щось зовсім інше, ніж «здійсненність» своєї «причини» (текст, який підлягає перекладові). Стосуюнок тут обопільний, позбавлений чийогось виняткового домінування. «Перекладане» повертається до життя через завжди оновлювальну й винахідливу інтервенцію того, хто перекладає. А це тягне за собою питання про принцип авторитету або, певніше, про догму авторитету, яке дає змогу краще окреслити іманентну цьому принципові тавтологію. Дивно, що філософи, які апелюють до рації (до *логосу*, звільненого від *докси*), поступились перед чаклунством логосу, скам'янілого у гнозисі й такого, що керує їхньою власною історією, принаймні тими історіями, що їх вони собі вибудовують, аби вберегтись від вихорів історії переривчастої та конфліктної. Це видно з непереборної спокуси паралізувати становлення, співвіднісши його з джерелом, наділеним якоюсь вищою цінністю, себто цінністю початку, схожого на створення «з ніщо»; звідси виникає, зокрема, й зачарованість «грецьким дивом», яке при цьому одразу ж втрачає власну природу, оскільки його відривають від закорінення в реальності й проєктують у міфічний «пра-світ». Добре відомо, до яких викривлень призвели сучасні повторення цієї утопії, зокрема в Гайдегера, в його «історії Буття», скам'янілій через занепад досократичних осяянь. Проте цього не уникли й ті філософи, що прагнули мислити історію в її глобальності. Безперечний зразок тут — Гегелів дискурс щодо історії, особливо — щодо історії філософії, чие виповнення нібито збігається з цим дискурсом, у якому тамта історія відкривається сама собі. «Нова епоха настала у світі. Виглядає на те, що світовий дух нині спромігся звільнитися від будь-якої чужої предметної сутності [fremden gegenständliche Wesen] й, нарешті, схопити себе як абсолютного духа [...] Боротьба скінченної та абсолютної самосвідомостей, що здавалась першій з них зовнішньою, завершується. Скінченна самосвідомість уже не є скінченною [...]» [Hegel, 1986: Bd. XX, S. 460]. Йдеться про виповнення без останку: минуле і майбутнє примирились у надчасовому теперішньому. Однак це виповнення, перетворюючи становлення на тріумф абсолюту, скасовує таким чином тривалість і складність своїх

миттєвостей, зведених до ролі простих фігурантів у своєрідній зворотній еманациї (на відміну від Платинової еманациї, вона сходить від невиразного й мішаного до повної реалізації есхатологічної слави). Відтак філософові вже нема ані чого перекладати, ані кого кудись вести, йому лишається лише розчинитись у сяйві «невечірного» світла. Хто ж мріятиме бути філософом ціною скасування історії?

е) Але якщо реальна історія — це історія напруженої боротьби — урукопаш, текст проти тексту — без гарантій остаточної перемоги, одразу ж виникає заперечення, що, попервах просто набридливе, згодом перетворюється на головне й невідкладне: хіба обстоювати історію, сповнену боротьби і множинності, — не те саме, що втрапляти у найнестримніший релятивізм, заснований на відкиданні універсального? Це неминуче заперечення має бути розв'язане, навіть якщо його не можна спростувати. У зв'язку з цим слід зауважити: 1) його не спростуєш, розмахуючи на всі боки «універсальним» як якимось талісманом чи фетишем; 2) хіба децентрована, зіткана з контингентних подій (без дивовижного Пришестя) і погрішливих припущень історія приречена поступатися перед гіперболізованою впевненістю антиісторії, скам'янілої в обороні необхідного й непорушного ладу? 3) чи не є релятивізм своєрідним алібі для неспроможності осягнути сталість відносного?

D. В епіцентрі відмінності: мова

а) Суверенне рішення Декарта вдає, ніби його приймають у прозорому ефірі «чистого й уважного уму». Але цей ефір безсилий завадити присутності слів, що ніби силоміць змушують ум повернутись на землю, тобто до історії, ритмізованої, себто затуманеної, грою слів. Тут маємо «інтуїцію», там — «інтелект», «здатність розуміти», майже завжди — у складних констеляціях (*mens/ánima*, інтуїція/почуттєвість, здатність розуміти/рація тощо). Проте «мислення» завжди повинне рахуватись зі словами, що супроводжують його і утворюють його постійний, упертий, войовничий низ, що ніколи не зникає і, водночас, завжди перебуває у «забутті», витіснений, зведений до ролі підлеглого, прислуги. Яскравий приклад цього знаходимо у нещодавній, ще близькій до нас історії: *феноменологічну* авантюру. Авантюру в тому сенсі, що філософ Гусерль, усвідомлюючи свою місію такого собі спокутувача всіх тих зрад, перед якими не встояло стільки псевдофілософів, відчайдушно поринув у створення вчення, чия початкова інтенція ніколи не буде розкрита, оскільки саме вчення зазнавало істотних змін. Незмінним завжди лишався тільки один аспект: байдужість до мови, точніше — зведення останньої до ролі слухняного слуги, що завжди напихваті. У цьому можна переконатись у зв'язку з питанням про статус «виразу»; цей «статус» — радше це використання як вічного «чого zvolите» — залишався незмінним від «Логічних досліджень» (1900) до «Логіки фор-

мальної і трансцендентальної» (1929). В останньому творі читаємо: «Хоч би якими були фізичні ефекти, що мають здійснитись, аби стали реальністю самі слова, і хоч би яку роль відігравали вони у тому синтезі, що породжує “вираз”, ми звертаємо свою увагу [...] єдино у [...] напрямі судження, яке виражається у стверджувальному реченні» [Husserl, 1974: § 3, S. 27]. — Справді другорядна мова береться тут до уваги лише як знаряддя, надійність якого ніхто не завдає собі труда перевірити. Перекладанність тут настільки самозрозуміла, що не може постати як проблема, перетворюючись на ніщо у прозорому ефірі мислення, позбавленого плоти (себто плоти виразу).

б) Але проблема не зникає, хоч її і притлумлено, вона може постати знову, і то не як сліпуча блискавка, на кшталт «нової епохи», оспіваної Гегелем, а як «повернення витісненого», що його глибоко приховували й довгий час стримували. Ця подія стається одночасно з оскарженням Кантового критичного починання його сучасниками, Гаманом і Гердером, що фіксують у цій доволі сміливій реформі істотну лакуну, ім'я якій: мова (тим самим вони започаткували те, що за ближчих до нас часів назвуть «лінгвістичним поворотом»). Тон цьому оскарженню задав саме Гаман на кількох коротких і змістовно наповнених сторінках своєї «Метакритики» [Hamann, 1967: S. 219—227]. Тоді коли Кант, докладаючи великих зусиль, силкується перекинути місток між інтуїцією і концептом (у першому розділі Аналітики принципів: *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*), мова, за словами Гамана, вже дала відповідь, що на практиці виявляє себе у *мовленнєвих* звичках, живому джерелі того, абстрактним вираженням чого є «мова» як загальна людська властивість. Кантові «подобалося мріяти, ніби універсальний характер філософської мови, який ще і нині прагнуть відшукати, вже повністю винайдений у духові», натомість це винайдення присутнє тут і тепер у зворотах і варіаціях живого мовлення, що через них воно безперервно здійснює операцію «Übersetzung», «перекладу» в шонайбуквальнішому сенсі цього слова, себто розриву цілісності, виймання, перенесення форм, через які ті наміри, що присутні в інтелекті, здобувають життя і плоть. Філософи, каже Гердер, «розмовляють, як боги [...] для них усе є вродженим», натомість істинна філософія має відмовитися від «трансцендування» й повернутися до скромних операцій, властивих людині, істоті бідній та винахідливій, мовлення якої — справжнє поле вправління *par excellence*. Ці такі ідеї ми знаходимо у герменевтичних рефлексіях Ганса-Георга Гадамера, коли він говорить про «мешкання нашої думки завдяки мові», про глибоку таємницю підпорядкування нашого мислення мові [Gadamer, 1967: S. 95—96]. Таємницю, можливо, неосяжну, проте безмежно продуктивну. Обидві ці її характеристики, мабуть, внутрішньо пов'язані між собою.

с) Складається враження, ніби вигострені стріли Кантової критики влучили в самого автора. Саме цим зумовлено появу у третій *Критиці* нарису

аналізу «естетичних ідей» (*Критика сили судити*, § 49), у якому побачила світ ідея власної сили виображення, визначуваної через її спроможність схоплювати «швидкоплинну гру» і, таким чином, «відкривати [eröffnen] нове правило». Ця сила докорінно відрізняється від дедукції понять, що виходить з «передуших принципів». (Тут варто відзначити наявну в оригінальній фразі опозицію префіксів «*vorhergehen*» et «*vorübergehen*» (*das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft [...] vorhergehenden Principien oder Beispielen*). Останній термін майже еквівалентний «*übersetzen*», оскільки позначає винахідливе переміщення, в якому мовлення постає водночас свідком і дієвцем). Але те, що Кант визнав тут лише принагідно до вузького кола поетів, В. фон Гумбольдт поширив на мовлення в цілому, на кожному мить його тривання. Його глибинна функція є наскрізь поетичною, в тому сенсі, що вона вкидає у світ, як він склався, певну мережу форм, потенційно незмінних у своїй реагувальній та винахідницькій силі. Саме це, мабуть, намагаються висловити через поняття «внутрішньої форми», що є, звісно, сформованою, проте позбавленою фіксованої програми, іманентної її втіленням. Діяльна форма, а не передумовлена субстанція: антиципацію тієї-таки ідеї помічаємо у Фердинанда де Сосюра. «Уформовувальна» форма або потенційне форми, що встановлює напружений лад, відповідний граничній контингентності, пов'язаній із непрограмованою одиничністю відтінків і взаємодій. Зберімо до купи всі ці риси: перед нами сила, що існує у мові й разом з мовою, що в деякі моменти спить, а у деякі — мобілізована, що позначена водночас анархічними і впорядкованими варіаціями і, мабуть, не може бути найліпше виражена іншим словом, ніж «переклад». Останній — не просто якась зумовлена зовнішніми чинниками видозміна цієї сили. Він дорівнює їй за обсягом. В ситуації взаємоузгоджувальної відмінності між мовами (кожна з них закорінена у власній одиничності й усі разом вони упричетнені до однієї і тієї ж формотворчої сили), в діалогічних протистояннях або у найпотаємніших глибинах «самітницького» мислення — скрізь діє почуттєва сила, що зв'язує (*verbindet*) і відосібнює (*vereinzelt*) [Humboldt, 1963: S. 160], причому розподіл зв'язування і відосібнення не має гарантованих пропорцій. Себто йдеться про іншу форму збігу протилежностей, але, цього разу, інноваційну і навіть творчу.

d) Однак зачарованість Простим, Нерухомим або Непохитним ще не сказала свого останнього слова. Вона змогла проникнути туди, де мала б, за нормального стану справ, знайти свого найзатятішого супротивника, — у мову. При цьому, постійно вдаючись до суверенних рішень, вона проголошує, що мова — це остання й абсолютна надія, що «мова мислить» (Гайдегер). Усе це — своєрідна утилізація вторсировини, що приховує подвійний прогріх: вона повторює гностичну спокусу повернення до абсолютного Першопринципу та ще й обирає для цього «об'єкт», що його вона просто

приречена позбавити його власної природи. Ба, маємо навіть потрійний прогріх, бо цей гносис — сучасник важкої Вітгенштайнової праці з розчаклування думки про чаклунство мови (мови, перевдягненої, насправді, під потреби «філософа» й за допомоги його-таки вивертів). Честь рішуче підняти голос проти цього викривлення належить Ернстові Тугендатові: «Поняття — не що інше, як способи застосування слів. А пізнання цього застосування завжди постає результатом мислення. Рух у філософії завжди доходить до протитечії, що поширюється в напрямі, зворотному тому «схиллові, що його утворюють слова [...] тож ми опинятимемось на шляху загибелі щоразу, як полишатимемо весла і віддаватимемось течії. Гайдегерів афоризм — мова мислить — вказує на найтемніший зміст, що його колись могла б висловити філософія, позаяк тут маємо справу з оголошенням про банкрутство всієї філософії і з відвертою відмовою від Просвітництва» [Tugendhat, 1997: S. 106—107]. Проте це банкрутство — лише останнє перевтілення безлічі інших, присутніх щоразу, як мислитель «полишає весла» і поринає у Першопринцип (Буття, Субстанцію, Суб'єкт, Волю чи вирішальний історичний Момент). Мова завжди є контингентністю, що набуває значення лише мірою тієї боротьби, що її провадить вона або її провадять проти неї. Так само, як я мислю у згоді з собою і, водночас, усупереч собі, у напруженій ситуації «übersetzen», що не припиняє спроби надати форми концептові, щонайближчому до «неконцептуалізованого», у союзі скромності й суворості, в якому виявляються поєднаними такі мислителі, як Ганс Блюменберг і Семен Франк.

Висновок

«Хоч ми й мріяли про вежу, що має підвестись до неба...». Саме так Кант (*Kritik der reinen Vernunft*, Transscendentale Methodenlehre, В 735), прагнучи викрити безглуздість усієї справи догматичної онтології, залучає до свого викладу гранднатив Вавилонського стовпотворіння, себто оповідь про будівництво Вежі, символу деспотичної влади, та про знаряддя цієї влади — щільну й суворо обмежену своєю керівною функцією мову. Кант продовжує: «[...] це сміливе починання приречене на невдачу через [...] змішування мов, що мало [...] розпорозити будівничих по всьому світові, щоби змусити їх будувати кожного самостійно [...]». Нонсенс єдиної Вежі, таким чином, виглядає ще виразніше, оскільки безглуздість безмежного будівництва («до неба») тягне за собою безглуздість розпорозення. Кант дотримується тут традиційної інтерпретації, коригуючи її через протиставлення розсіянню системи Чистої Рації, обмеженої у можливостях, проте такої, що спромоглася побудувати величну будівлю (що її Гаман називає «вавилонською архітектонікою»). У такий спосіб він усуває антонім Вавилонського стовпотворіння, новозавітне ди-

во П'ятдесятниці, коли «язики полум'я», знак Святого Духа, зійшли на апостолів, сповістивши їм дар «говорити іншими мовами», так що «кожен чув, як вони говорили його мовою» [Дії 2: 4, 6]. Мова догматичного авторитету поступається тоді місцем мовам нескінченно множинного індивідуального привласнення. В останньому разі розпорошення вже не досягається як втрата і ще менше — як покарання, навпаки, воно може виглядати як звільнення «від нечестивої гордині», про що чудово пише Августин (*De civitate Dei*, XIV, розд. 4): «[...] у мові ж було засуджено гординю [...] Так було зруйновано цю змову, бо кожен віддалився від того, кого не розумів, щоби наблизитися лише до того, з ким міг говорити». Тоді народжуються братні спільноти, різні нації й народи, без примусу зібрані разом у день П'ятдесятниці, аби бути навченими «див Божих», що їх кожен чув своєю мовою, «що в ній народився». Накидання заповіді, котра повинна бути виконана, поступається місцем посланню, що призначене бути почутим й може дещо видозмінитися в індивідуалізованій множинності слухання й голосів, що його доносять. Інваріант послання (або істини) відкриває себе лише у варіаціях індивідуальностей, що його приймають і вступають із ним у резонанс. Так здобувається спосіб подолати безплідну апорію, якою постає протилежність універсального й відносного, та перетворити її на «ейфорію» живого стосунку між первинною тезою і її множинним роз-сіянням [dissémination]. Саме в осерді цього динамічного співвідношення переклад дістає підставу і сенс існування, а також упричетнюється до свого здійснення.

ЛІТЕРАТУРА

- Beierwaltes W.* Platonisme et idéalisme, tr. fr., Paris, Vrin, 2000.
Descartes R. Œuvres in XI tt., éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1996.
Gadamer H.-G. Kleine Schriften I, Tübingen, 1967.
Hamann J.G. Schriften zur Sprache, Suhrkamp Verlag, 1967.
Hegel G. W.F. Werke in 20 Bänden, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.
Herder J.G. Sprachphilosophische Schriften, Hamburg, Meiner, 1960.
Humboldt W. von. Werke in 5 Bänden, Cotta, Stuttgart, Bd. 3, 1963.
Husserl E. Formale und transzendente Logik, Husserliana 17, The Hague, 1974.
Jauneau E. Néant divin et théophanie. Erigène disciple de Denys, Diotima, 1995.
Kant I. Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, Meiner, 1967.
Kierkegaard S. Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, tr. fr., Ed. de l'Orante, 1977.
Proclus. Théologie platonicienne, t. 2, tr. fr., Paris, Les Belles Lettres, 1974.
Tugendhat E. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M., 1992.

Іг'єр Коса — відомий французький лінгвіст і філософ, тривалий час викладав в університеті Париж X-Нантер. Нині працює над проблемами сучасної філософії мови, є одним з активних учасників проекту Європейського словника філософії.
