
*Катрин
Малабу*

ВІДМІННІСТЬ РОЗРИВУ. Гайдегер та Леві-Строс¹

Онтологічний статус структури встановити неможливо, і саме це, власне кажучи, в ній приваблює. Навіть якщо її погляд (оскільки структура, у певному розумінні, завжди є поглядом) зазвичай критично осягає виявлення й продукування відмінностей, він, насправді, іммобілізує, схоплює та паралізує найфундаментальнішу з відмінностей — відмінність онтологічну.

Отже, суще (*l'étant*), буття (*l'être*) та їх відмінність. Структура не є чимось із них: вона не є сущим, позаяк неможливо зустріти у світі щось на кшталт структури; водночас, вона не є буттям, бо буття не є структурою. Безсумнівно, парадоксальне неіснування структури є ще більш уречевленим, щоб приховуватися разом із буттям за сущим. Так само ні у світі, ні поза світом структура не є в собі самій відмінністю, вона все-таки є гібридом, якимось онтико-онтологічним монстром². Щойно сказане можна обернути з точністю до навпаки. Є суще, буття та їх відмінність: структура є водночас усіма трьома. Зовсім не важко описати якесь суще в термінах структури, причому будь-яке суще — «Бога, стіл чи відро», згідно зі знаменитим твер-

© К. МАЛАБУ, 2010
© Переклад з французької
О. Йосипенко, 2010

¹ Перекладено за: *Une différence d'écart. Heidegger et Lévi-Strauss // Revue philosophique.* — 2002. — № 4. — Р. 403—416.

² Про онтологічний статус структури див. також: [Помян, 2008: с. 200—262] — *Прим. пер.*

дженням Мішеля Сера³. Так само не виникає жодних проблем з описом самої структури як сушого, Бога, стола чи відра. Структура, за зразком того, що вона структурує, сама є структурою. Саме так, за аналогією, Леві-Строс подає її як номенклатуру чи гру. В «Первісному мисленні» він обирає за приклад гру в футбол, у такий спосіб надаючи структурі час порівняння, образ внутрішньосвітового сушого.

Проте, з іншого боку, чи настільки нелегітимно приймати саме буття коли вже не за структуру, то щонайменше за джерело будь-якої структури, первісну синтетичну єдність? Що таке синтез *a priori*, те «додавання», яке Гайдегер у праці «Кант та проблема метафізики» називає «онтологічним синтезом», якщо не структура? Що ж, зрештою, стосується відмінності (котру мислять, за Гайдегером, як «між-двома», як первинніше за те, що вона розрізняє, чи, за Леві-Стросом, як «значущий розрив»), то чи не вимагає вона звернутися до структури як до суттєвої умови інтелегібельності, тобто як до виявлення свого способу буття?

Я хотіла б застановитися тут над питанням про неусувну онтологічну гібридність концепту структури і продемонструвати, що насправді цей концепт завжди вказував на неможливість *простого* поділу на буття й суще, *простого* поділу на екзистенціальну аналітику й гуманітарні науки. Я намагатимусь висвітлити онтологічно гібридний характер концепту структури, створюючи інше схрещення, продукуючи інший гібрид у формі конфронтації між Гайдегером та Леві-Стросом. Отже, йдеться насправді про дивне поєднання, і я не знаю, чи визнати його потворним або ж протиприродним. Проте все, про що я писатиму, апелює до певної французької філософської традиції, котра відкрила обох авторів.

Як відомо, в «Бутті та часі» Гайдегер постійно вживає концепт структури. Звідки це? Звісно, Гайдегер не запозичує його ні з психології, ні з соціології (нагадаймо, що цей термін освячений Дюркгаймом у його «Правилах соціологічного методу» в 1895 році), ані, тим паче, з лінгвістики. Термін *Struktur* з'являється в його перших творах, присвячених логіці, вже з 1912 року, в «*Neuere Forschungen über Logik*» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 1]. Логіку означено як науку про структури, або валідні форми значень. І першою з цих форм, чи структур, є структура судження. У своєму курсі 1925—1926 років, названому «*Logik, Die Frage nach der Wahrheit*», Гайдегер показує, що завдання традиційної, тобто аристотелівської логіки, полягає у розкритті фундаментальної структури логосу (*Grundstruktur des Logos*), яка є структурою

³ Він цитує Лафонтена (*Fables*, IX, 6, 4) який, своєю чергою, сам надихається Горациєм (*Satires*, I, 8, 1): «Щодо даного культурного змісту, нехай він буде Богом, столом чи відром, аналіз є *структурним* (і тільки *структурним*), бо він змушує цей зміст постати як модель» [Serres, 1968: p. 32].

предикації. Гайдегер характеризує її також як «*Als-Struktur*», «структуру як» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 21, § 12]⁴. Звичайно, «структура» в «Бутті та часі» далека від цього логічного вжитку, проте вона все-таки походить звідти. Безсумнівно, Гайдегер не був байдужим до успіху, якого концепт структури починав зазнавати в гуманітарних науках. Він не міг також не знати про появу, а згодом і триумф структуралізму, хоча б завдяки дружбі з Лаканом. Він ніколи не говорив про це і, водночас, ніколи не завдавав собі клопоту уточнити своє власне розуміння структури стосовно розуміння «структуралістів». Усього двадцять років відділяє публікацію «Буття та часу» від публікації перших праць Леві-Строса: у 1948 році — «Соціального й рідного життя індіанців намбіквара», а у 1949-му — «Елементарних структур спорідненості». Що ж стосується «Структурної антропології», то, як відомо, в ній зібрано тексти, опубліковані з 1945 по 1954 роки. Проте між цими двома авторами не було жодного контакту, жодного діалогу. Виникає велика спокуса висвітлити тепер те, що може бути лише точками переходу — навіть якщо останні є водночас точками розриву — між гайдегерівським і структуралістським концептом структури. Саме на такому висвітленні я хотіла б зосередитися. Мій розгляд дотримуватиметься, наскільки це можливо, власного методологічного імперативу: перебувати посередині між «герменевтичним колом» і «бриколажем».

Присутність «структури» в лексичі «Буття та часу» не є, вочевидь, ні маргіальною, ні випадковою. Структура стосується суттєвого, тобто буття. А певніше, того сушого, що розуміє своє буття, *Dasein*. З іншого боку, *Dasein* є нічим іншим як структурою: параграф 39 «Буття та часу» має назву «Питання про первісну цілісність *Dasein* як структурованого цілого (*die Ganzheit des Strukturanzens des Daseins*)». Це потребує двох рівнів розуміння, які перетинаються між собою. По-перше, подаючи у параграфі 9-му завдання та спрямування екзистенціальної аналітики, Гайдегер показує, що її мета полягає не в онтичному дослідженні індивідуальної поведінки, а в тематичному поясненні «онтологічної структури *Dasein*». По-друге, означуючи останню як «структуру екзистенції (*Existenzstruktur*)», Гайдегер висвітлює в тому-таки абзаці «категорії» існування, що є «екзистенціалами». Проте екзистенціали самі по собі є структурами; ці структури, каже Гайдегер, «підтверджені остільки, оскільки є онтологічними визначеннями» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 76]. Отже, екзистенціалами, що їх розуміють як структури чи «структурні моменти», фундаментальні онтологічні характеристики *Dasein*, — є екзистенціальність, штучність та опускання (виродження).

⁴ Йдеться про предикативну схему, що є схемою опису будь-якого сушого як речі й передбачає використання так званих «категоричних пропозицій», які висловлюють щось (предикат) про щось (суб'єкт) — *Прим. пер.*

Який зв'язок між екзистенціальним розумінням і логічним розумінням структури? У курсі 1925—1926 років Гайдегер показав, що «структура як», структура предикації, котру Аристотель вважав фундаментальною, насправді не є первинною. Вона відсилає до «первиннішого за мовну дискурсивність ... смислового фундаменту. [Вона] належить сфері по цей бік логіки, сфері *Verhalten* — “поведінки” ...»⁵. Ця поведінка, певніше, сукупність усіх поведінок людського життя, стає можливою завдяки характерові, який «відкриває», дологічному, що демонструє онтологічну структуру *Dasein*.

У параграфах 39—41 «Буття та часу» уточнюється це онтологічне значення, в три етапи висвітлюючи єдність екзистенціалів. Перше ім'я, дане цій єдності, — це буття-у-світі. Друге — турбота, «єдиний феномен», стає якоюсь мірою явним завдяки першому [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 12]. Нарешті, турбота сама постає такою, що приводить до крайньої єдності, до темпоральності. «Коли цю артикульовану структуру (*gegliederte Structur*), [турботу] було зафіксовано вперше, зазначалося, що, враховуючи це артикулювання, онтологічне питання мало проникнути ще далі, аби дійти нарешті до звільнення єдності цієї структурної множинності (*Structurmannigfaltigkeit*), узятій в цілому. Первісна єдність структури турботи коріниться в темпоральності» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 387].

Отже, або онтологічна структура *Dasein* як структура екзистенції, або структура екзистенції як єдність чи артикуляція структури, тобто екзистенціали чи фундаментальні способи буття. Чому будь-який демарш «Буття та часу» впорядковується висвітленням певної завжди вищої і справді первісної структурної єдності? Цей рух, поміж інших мотивів, зумовлений необхідністю відвернути структуру від того значення, що його Гайдегер позначає як онтичне значення. Це онтичне значення є значенням *збирання, припасування, облаштування, композиції*, навіть *машини*.

Dasein є цілим, не агрегатом і не зібранням: «Буття-у-світі, — стверджує Гайдегер, — є структурою від початку й безперервно». Звісно, потрібно наполягати на відносному й несубстанційному характері першопочаткових конститутивних моментів цілісності: кожне набуває сенсу лише *в- і через-* його зв'язок з іншими. Воно не перешкоджає розгортатися цьому зв'язку, ніколи не розриваючись, не роз'єднуючись і не просторуючись, усупереч тому, що могло б присутніти в зібранні⁶.

⁵ [Courtine, 1996: p. 25]. Курс 1925—1926, опублікований під назвою «Logik, die Frage nach der Wahrheit» у 21 томі *Gesamtausgabe* (GA 21).

⁶ На Цоліконерівських семінарах Гайдегер нагадує, що екзистенціальна аналітика, так само, як кантівська трансцендентальна аналітика, не полягає в якомусь роз'єднанні чи розкладанні цілого на його елементи. Навпаки, вони вдаються до розкриття первісної єдності, справедливо названої структурною єдністю.

«Чи можна, — запитує він, — дійти до осягнення структурованого цілого ... *Dasein* в його цілісності?» Відповідь чітка: «Йдучи шляхом елімінації, можна вилучити одну річ: цілісності структурованого цілого не можна досягнути феноменальним чином через будівництво шляхом складання елементів (*durch ein Zusammenbauen der Elemente*). Це потребувало б певного плану будівництва (*Bauplan*)» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 39, S. 241]. У той-таки спосіб, в який він розрізняє у своєму «Шелінгові» (1936) два значення концепту *системи* (одне, «автентичне», «внутрішнє поєднання, що дає речі ... її фундамент і її вигляд», друге, «неавтентичне», «просто зовнішнє нагромодження (*Geschiebe*)» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 42, S. 45], у «Бутті та часі» розрізняє два значення структури, які, втім, майже слово в слово перетинаються зі значеннями системи. З одного боку, структура як «погляд, що наскрізь *пронизує* (*Durchblick*) ціле, *аби бачити в ньому лише* первісно єдиний феномен, який уже містить в собі ціле таким чином, що кожний структурний момент онтологічно залежить від нього у своїй структурній можливості» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 39, S. 241]. З іншого боку, структурі, як простому планові, рамці, диспозитивові, призначено бути конкретизованою або нагромадити купу окремих частин.

Часто вказують, що Гайдегер, проголошуючи це друге значення, чітко посилається на гуманітарні науки, зокрема на антропологію та етнологію. «Буття *Dasein*, — підкреслює він, — не можна виводити з ідеї людини», а структура, яку тут шукають, жодним чином не може бути результатом дослідження, «спрямованого на суще всередині світу» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 39, S. 241]. Чи варто нагадувати, що для Гайдегера «екзистенціальна аналітика *передую* будь-якій психології, будь-якій антропології, *a fortiori* будь-якій біології» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 77]?

Однак турбує те, що Гайдегер все-таки дуже ясно стверджує, що жодна з цих наук, утім, як і логіка, прямо не мобілізує онтичного значення структури, простого зібрання чи накопичення уламків. У параграфі 10-му, названому «Розмежування кордонів, що відділяють аналітику *Dasein* від антропології, психології та біології», Гайдегер звертається до праць Дильтея і Шелера, зокрема згадує «психологію як науку про дух» першого та «феноменологічну інтерпретацію особистості» другого. Він каже: «Дослідження Вільгельма Дильтея постійно перебувають у напруженні завдяки питанню “життя”. Він намагається зрозуміти “переживання” цього “життя”, відслідковуючи інтимний зв’язок між їхньою структурою та розвитком на базі цього життя, взятому в цілому». Гайдегер додає, що «психологія як наука про дух [Дильтея] відмовляється орієнтуватися на елементи, психічні атоми, а також робити з життя душі агрегат шматків, натомість ставить за мету «життя як ціле» й «образи», котрих воно набуває. Чітко видно, що тут маємо саме структуру в сенсі цілісності, артикульованого, а не припасованого

цілого. Так само з Шелером: особа постає у нього як «артикуляція інтенціональних актів», «пов'язаних між собою єдністю якогось сенсу» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 79]. Отже, про структуру в сенсі зібрання тут також не йдеться. Що ж до біології, то чи не надає вона концептам «форми» або «структури» також сенсу «організованої цілісності», що не зводиться до суми чи компіляції? Гайдегер вочевидь визнає це, коли цитує фон Укскюля в «Основних поняттях метафізики»: «Організм [як постійна тваринна “форма” чи структура] не просто зберігає свою специфічну єдність, але й надає її собі від самого початку» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 29—30, S. 328].

Чому Гайдегер, у такому разі, відмовляється від онтичного сенсу структури й відсилає його до сфери дослідження чи запитування, в яких він, між іншим, також відсутній?

Я пропоную таку відповідь: *онтичний сенс структури не має жодного сенсу*. Він не спадає на думку нікому: ні філософам, ні біологам, ні психологам, ані антропологам чи етнологам. Нікому. Навіть людині з вулиці. Звичайно, існує широкий, уживаний сенс слова «структура». Проте під структурою всі розуміють, навіть розпливчато, артикульовану цілісність чи єдність якогось цілого. Покупець автомобіля, чию «структуру» (коли йдеться про шасі чи устаткування) йому розхвалюють, можливо, зловживаючи концептом, ніколи не розуміє під словом «структура» простий агрегат атомів. В його голові одразу постає приблизне уявлення про певну організацію, ритм, *синтез*.

Отже, яку роль відіграє в думці Гайдегера цей онтичний, чи похідний, сенс, який, у певному розумінні, не існує? І який нічому не служить?

Бо він нічому не служить. Гайдегер чудово демонструє, що вищеназвані науки не можуть поступитися місцем автентичному досягненню *Dasein*, і їхня незадовільність виправдовує розроблення екзистенціальної аналітики саме тому, що вони не помічають онтологічних фундаментів, які, всетаки, є їхніми, інакше кажучи, тому, що вони, не знаючи цього, звертаються до онтологічного значення структури. І справа не в тому, що вони погано застосовують цей термін. Наприклад, «примітивний і рудиментарний концептуальний апарат» етнології може «позитивно виявити свою ефективність, аби розкрити онтологічні структури феноменів у всій їх рельєфності» саме тому, що етнологія «стикається вже [...] з передвизначеними концептами й поясненнями *Dasein*» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 83]. Отже, якщо етнологія нездатна, як інші окремі науки чи галузі знання, задовільно висвітлити цілісність *Dasein*, його устрій як структурованого цілого, то це, ще раз підкреслюю, не тому, що вона імпліцитно або експліцитно застосовуватиме, під цим чи під іншим ім'ям, концепт похідної структури, розуміння структури як збирання, а тому, що вона і далі не добачатиме онтологічного фундаменту поняття.

Отже, якщо будь-яка структура, навіть «суцця», завжди відсилає до якоїсь первинно синтетичної єдності, якщо структура не має онтичного сенсу, то навіщо, в такому разі, намагатися диференціювати її сенс? Навіщо змушувати функціонувати штучну відмінність, більш штучну, ніж факт тут-буття, оскільки навіть для найстурбованішого, найзанедбанішого, найнерішучішого *Dasein* ніщо ніколи не є простим збиранням, бо ніщо не є нічим. Навіщо намагатися відмежувати автентичне значення структури від хибного приятеля чи, радше, хибного ворога, який зовсім не протистоїть йому?

Ще раз: чому служить у «Бутті та часі» ця навмисно-хибна-штучна структура збирання? Вона загублена в тексті на кшталт заблуканого означника? Попервах скажемо так: вона *чекає*.

Тут буде якраз до речі звернутися до Леві-Строса. Під час підготування своєї праці про спорідненість він мав справу з двома дуже точними концепціями поняття структури: одна вже здобула авторитет у своїй галузі — це концепція соціальної структури, що її розвинули англосаксонські антропологи, зокрема Редкліф-Браун; інша, що її він відкрив зовсім недавно завдяки спілкуванню з Якобсоном, а також прочитанню Сосюра та Трубецького, запозичена з лінгвістики. Оригінальність характеру думки Леві-Строса полягала у зв'язку, який він установив між двома концепціями, що дало змогу йому водночас розробити цілком новий підхід до концепту.

Чи варто нагадувати, що структура у Леві-Строса виразніше, ніж у будь-кого іншого, *ніколи* не описує простого збирання елементів? По-перше, у «Структурній антропології» сказано: «З погляду структураліста ... поняття структури не впливає з індуктивного означення, заґрунтованого на порівнянні й абстрагуванні елементів, спільних для всіх значень терміна в його звичному вживанні. Або термін “соціальна структура” не має сенсу, або ж цей сенс уже має структуру»⁷. Термін «структура» сам по собі є артикульованою єдністю, чи артикульованою тотальністю. По-друге, структуру «не можна сприйняти безпосередньо в “конкретній реальності”» [Леві-Строс, 1997: с. 290]. Не будучи внутрішньосвітовою, структура не може уподібнитися до якогось плану монтажу. По-третє, відносини, наявні між різними елементами якоїсь структури, є не «строгими межами», а «порогами», що забороняють будь-які фрагментацію чи зміщення [Леві-Строс, 1997: с. 282]. У розвідці, присвяченій Леві-Стросові, Жан Пуйон характеризує структуру в таких термінах: «система відмінностей, яка не веде ні до простого накладання їх одна на одну, ані до їх штучного стирання»⁸.

⁷ Розділ XV «Поняття структури в антропології»: [Леві-Строс, 1997: с. 263].

⁸ Розвідку Жана Пуйона «Творчий доробок Клода Леві-Строса» (1956) цитовано в «Структурній антропології»: [Леві-Строс, 1997: с. 316].

Зрештою, вона залишається, як стверджує Леві-Строс на початкових сторінках «Первісного мислення», точкою рівноваги між необхідністю і подією, пошуком точки перемир'я між формою та феноменом [Леві-Строс, 2000: с. 42].

Безглуздо і далі наполягати на очевидній солідарності елементів, що складають структуру. Я краще застановлюся над способом, у який Леві-Строс мислить артикуляцію, що головує у цій солідарності. Назагал протиставляючи Гайдегерове розуміння *Gliederung* розумінню структурної артикуляції, я могла б піддати випробуванню штучне онтичне значення структури, яке спить у підвішеному стані в «Бутті та часі». У Гайдегера йдеться про те, щоб мислити водночас *відмінність*, відмінність між екзистенціалами, і *єдність*, тобто первинний феномен, який дозволяє різним моментам розгорнутись. *Gliederung* є, таким чином, невіддільним від *Struktur*, у певному сенсі воно постає як її синонім. Під *Gliederung* розуміють водночас ціле й відмінність частин. Тому, хай би там що Гайдегер про це говорив, артикуляцію розуміють тут у майже фізіологічному сенсі. Щодо власне структуралістської детермінації артикуляції (якщо вона також з необхідністю передбачає доповнювальний зв'язок між єдністю і відмінністю), то, як відомо, вона нічим не зобов'язана метафорі частин чи устрою тіла. Артикуляція є концептом, запропонованим структуралістській лінгвістикою. Крім того, якщо тут ідеться про описання типу зв'язку між елементами, який випереджає саме існування елементів, то цей зв'язок, будучи систематичним, не ґрунтується на жодному унітарному феномені. Елементарним у лінгвістиці, елементарним у соціальній структурі чи структурах спорідненості є *розрив*. Мова є системою, тобто якоюсь артикульованою тотальністю, але ця артикуляція є нічим іншим як детермінацією, регульованою розміщенням розрізнявальних або значущих одиниць⁹.

Леві-Строс зробив з *розриву* фундаментальний концепт структуралістського методу. Прочитуємо два уривки «Структурної антропології», де вжито цей термін: по-перше, «культурою ми називаємо будь-який етнографічний ансамбль, котрий, з погляду дослідження, виявляє значущі розриви стосовно інших. ... Кінцевим предметом структурних досліджень [є ансамбль] *констант*, пов'язаних з такими розривами...»¹⁰. По-друге:

⁹ Сосюр стверджує: «Латинською мовою *articulus* означає “член, складник, поділ послідовного ряду речей”; стосовно мовної діяльності членоподільність може означати або поділ звукового ланцюжка на склади, або поділ ланцюжка значень на значущі одиниці; саме в цьому розумінні по-німецьки й кажуть *gegliederte Sprache*» [Сосюр, 1998: с. 21].

¹⁰ «Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs. ... L'objet dernier des recherches structurales [est l'ensemble des] *constantes* liées à de tels écarts...» [Lévi-Strauss, 1958:

«Як і в лінгвістиці, ці *диференційні розриви* становлять власне об'єкт етнології»¹¹.

Отже, питання полягає в тому, щоб з'ясувати, чи мають відмінність і розрив одне значення, чи міг би Гайдегер говорити про онтологічний розрив так само, як і про онтологічну відмінність. Отже, йдеться про те, щоб виміряти відмінність або розрив між відмінністю і розривом. Мені здається, Гайдегер ніколи не зміг би вжити термін «розрив» для позначення відмінності екзистенціалів. Звісно, в «Das Wesen der Sprache» (1957—1958), він все-таки вживає термін «розрив» (*Auseinander*), характеризуючи «рису, яка розкриває», що позначає «сусідство» поезії та філософії. Поезія і філософія, проголошує він, «відриваються одна від одної вповні» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 12, S. 180]. Однак цей розрив не має тієї ж природи, як той (чи ті), котрий формує і регулює інтервали між елементами мови та зв'язками родичів усередині соціального кола. Про такі елементи ні лінгвіст, ні етнолог не говорять власне як про «сусідів»; онтологічна гра їхньої близькості та віддалення не викликає питання. Це просто, бо розрив є всього лиш розривом. Є розрив і квіт, «цей розрив, — стверджує Фуко у “Словах та речах”, — нікчемний, але неподоланий, міститься в “і”» [Foucault, 1966: p. 351]. Принагідно можна процитувати «Логіку сенсу» Дельоза: «Сенс ефективно *продукується* циркуляцією [циркуляція між розривами стає можливою завдяки самим розривам] Словом, сенс завжди є *ефектом*. Не просто ефектом у каузальному сенсі, а ефектом у сенсі “оптичного ефекту”, “звукового ефекту” чи, краще, ефекту поверхні, ефекту позиції, мовленнєвого ефекту» [Deleuze, 1969: p. 87]. Гайдегер ніколи не сказав би так про сенс буття...

Отже, підміняючи відмінність розривом, структуралізм намагається якимось чином зробити недейсною онтологічну відмінність, що її вважають його непомітним фундаментом. Диференційний розрив не є онтологічним вмістилищем, саме він є онтологічно гібридним, або потворним.

р. 325]. Підступність взаємної гри двох понять, що є предметом даної статті й винесені у її назву — розрив (*écart*) та відмінність (*différence*), підкреслюється пікантною ситуацією з українським виданням «Структурної антропології» — в мисленні перекладачки *розрив* перетворився на *відмінність*: «культурою ми називаємо кожну окрему етнографічну сукупність, у якій під час її вивчення виявляють значні відмінності порівняно з іншими. ... Оскільки метою структурних досліджень є *константи*, зумовлені такими відмінностями...» [Леві-Строс, 1997: с. 281]. — Прим. пер.

¹¹ «Comme en linguistique, ces *écarts différentiels* constituent l'objet propre de l'ethnologie» [Lévi-Strauss, 1958: p. 325]; натомість в українському виданні «Структурної антропології» *диференційні розриви* (*écarts différentiels*) стають уже *диференційними ознаками*: «Як і в лінгвістиці, саме ці *диференційні ознаки* і є предметом етнології» [Леві-Строс, 1997: с. 309]. Залишається пошкодувати, що такий важливий і програмний для цілого наукового напрямку текст видано українською без належної наукової редакції. — Прим. пер.

Будучи поза сусідством, він опиняється, окрім того, і поза відмінністю — навіть тоді, коли діє як чиста відмінність, тобто, скористаємося терміном Сосюра, як «немотивована» відмінність.

Тепер можна повернутися до нашого зібрання в стані очікування, до хибного приятеля, чи хибного ворога, структури, що його розуміють як результат монтажу. Все відбувається так, ніби за допомоги цієї гри чи цього хибного сенсу Гайдегер замислював те, чим могла стати відмінність: *чистий розрив*, попросту розрив. Звичайно, я наполягала на тому, що система диференційних розривів не є для структураліста формальною рамкою, де акумулюються чи нагромаджуються елементи. Проте, схоже, що Гайдегер наперед захищав себе від певної інтерпретації відмінності, неприйнятної для нього, яка обертала б відмінність у розрив і сплутувала б таким чином дарчі риси буття та сущого. В текстах, написаних після «Буття та часу», Гайдегер постійно дорікатиме лінгвістиці, викриваючи її як чинник інструменталізації мовної діяльності. Він постійно викриватиме механічне значення, що його гуманітарні науки надаватимуть, з огляду на неї, людині, людському світові та висловлюванням. Збирання, структура, що мислиться як формальна структура й порожній каркас, якщо вона не відповідає жодному реальному референтові, відіграє все-таки свою роль: вона служить Гайдегерові своєрідним випереджувальним захистом, виставленим проти структуралістського приходу відмінності. Слід зазначити, що у Франції такі автори, як Дельоз, Фуко й Деріда, якщо зупиняться лише на них, читають Гайдегера й інтерпретують онтологічну відмінність за допомоги герменевтичних інструментів, вироблених структуралізмом, а саме за допомоги концепту розриву. «Розрізнення» народилося саме в зустрічі між відмінністю і розривом. Просторування й темпоралізація є первиннішими, аніж відмінність між буттям і сущим¹².

Чи передчував Гайдегер, що потрібно якимось чином застерегти структуру від структуралізму, захистити структуру від неї самої, знецінити розрив, зводячи його до порожнього проміжку, до розділювального ніщо, котре відділяє лише атоми якогось агрегату? Для нього артикуляція, *Gliederung*, ніколи не є *розриванням*. Звичайно, слід підвести цю думку про артикуляцію до справді унітарного феномена, який передує її єдності, тобто темпоральності. Назагал можна заперечити, що онтичне значення структури, так чи інакше, має у Гайдегера якийсь сенс, оскільки воно визначило, згідно з ним, метафізичне розуміння часу як часу космологічного, чистої послідовності нівельованих теперішностей. Утім, в курсі логіки 1925—1926 років усупереч такому розумінню він уточнює, що час здійснює (*fundiert*) не

¹² Йдеться про відомі неологізми Ж. Деріда, як-от розрізнення (*différance*) та просторування (*espacement*). — *Прим. пер.*

rahmenmässig як рамку, а, насправді, *strukturmässig*, як структуру [Heidegger, 1975 sq: Bd. 12, S. 409]. Своєю чергою, можна було б все-таки зачепити цей метафізичний концепт часу як простого збирання чи рамки, показуючи, що він, можливо, так само нічому не відповідає, що час ніколи так не розуміли і що, як говорить Деріда, можливо, немає буденного часу чи, що одне і те ж, «немає іншого концепту часу, окрім того, що його Гайдегер називає “буденним”» [Derrida, 1966: p. 34].

Натомість слід зрозуміти, що розрив зміщує та зачіпає онтологічну відмінність передусім з причини його власного онтологічного навантаження. Що б не говорив про це Леві-Строс, який, зокрема, на перших сторінках «Сумних тропіків» чітко вказує на свій характер мислення й шлях у філософії та метафізиці, власне структуралістська детермінація структури має безсумнівне екзистенціальне навантаження. Як я вже зазначала у вступі, речі можуть повністю обертатись. Позбавлення структури онтологічного значення є жестом, який має онтологічний сенс.

Структуралістське розуміння структури є, з певного погляду, відкриттям скінченності, яка радикалізує буття-для-смерті. Воно використовує останнє, я не вагаючись застосовую цю формулу, як розмінну монету. Недостатньо твердити, що *Dasein* є структурованим цілим. Слід також продемонструвати, що зв'язок, який об'єднує це ціле з іншими цілими, тобто з іншими *Dasein*, також є структурованим, структурованим ефективним обміном або тим, що Леві-Строс називає комунікацією. Диференційні розриви уможливають у певній спільноті економіку, в чій межі кожен елемент у той чи інший спосіб існує лише завдяки своїй обмінюваності. Скінченне буття — це буття обмінюване, тобто це здатність та обов'язок циркулювати. «В будь-якому суспільстві, — заявляє Леві-Строс, — комунікація здійснюється принаймні на трьох рівнях: комунікація жінок, комунікація майна й послуг, комунікація повідомлень. Маємо, відповідно, певні аналогії під час вивчення системи спорідненості, економічної системи й системи мови. Всі три комунікації підпорядковуються тому самому методу й відрізняються лише стратегічним рівнем, де кожна з них шукає своє місце всередині єдиного всесвіту комунікацій. Можна навіть сказати, що правила спорідненості й одруження визначають четвертий тип комунікації: комунікація генів між фенотипами. Отже, культура не складається винятково з притаманних лише їй форм комунікації (як мова), але й — а можливо, передусім — із *правил*, прийнятих для всіх видів “комунікаційних ігор”, що можуть відбуватися як на рівні природи, так і на рівні культури» [Леві-Строс, 1997: с. 282—283].

Завжди можна скандалізувати предмет за допомоги таких тверджень, котрі можуть виглядати лише як банальності й онтичні захоплення, продуковані науками про людину. Зрештою, структуралізм, у певному розу-

мінні, демонструє, нехай навіть у супереч собі, щось схоже на підкладку, зворотний бік онтологічної відмінності. Підкладку та зворотний бік, які не є ні онтичними, ні онтологічними, будучи і тим, й іншим водночас. Ця підкладка, цей зворотний бік є підкладкою та зворотним боком розриву — розриву, мислимого в кінцевому підсумку (саме тут полягає оригінальність думки Леві-Строса стосовно лінгвістики) як норма прокладання шляху, як туманність звичок та обмінів (майном, словами, жінками), переконливість яких підтверджено енергетично стабільними порядками.

Можна з повним правом вважати, що структуралізм у цьому сенсі доводить аналітику *Dasein* до крайнощів, усуваючи цензуру, яка відрізняє розрив від відмінності, й жбурляє *Dasein* ще брутальніше, аніж, можливо, *Geworfenheit*, в економіку екзистенціального ринку, навіть незмінність якої перед обличчям смерті не відмінняє постійного руху.

Фуко не помилився, коли у завершальному розділі своїх «Слів та речей» у модерній *enigme* та її крайньому структуралістському виразі побачив те, що назвав «аналітикою скінченності» [Foucault, 1966: p. 323].

Упродовж своєї статті я прямувала до пункту, де, зруйнувавши перешкоду штучного значення структури як збирання, екзистенціальну аналітику й структуралізм можна реально протиставити, і саме ця конфронтація може спровокувати їхню деконструкцію. З одного боку, позаяк структуралістське усвідомлення артикуляції та розриву більше не можна вписати, як говорить Деріда у праці «Про граматику», в межі якоїсь «регіональної онтичної чи онтологічної науки ... відповідно до тієї моделі Гайдегерових запитань, яка інтенсивно функціонує, починаючи від перших сторінок “Буття та часу”» [Derrida, 1967: p. 35]. Завдяки цій конфронтації, а також тому, що вона є гібридом відмінності, «структуралістська структура» виявляється онтологічно вивільненою. Натомість, приведена до свого онтологічного значення й онтологічного навантаження, тобто до «аналітики скінченності» (а не відновлена в них), «структуралістська структура» втрачає позитивістську й навіть сцієнтистську, амбіцію, що її Леві-Строс хотів їй надати.

Які елементарні структури спорідненості існують між екзистенціальною аналітикою і структуралізмом, між відмінністю і розривом? Настав час запитати себе про це. Структура, приречена на гібридизацію, є скінченною. Структура — це завжди і з необхідністю закінчене. Проте кінець, ми знаємо це після Гайдегера, є неможливою можливістю. А неможлива можливість, ми це знаємо після Леві-Строса, є іншим ім'ям заборони. Чим закінчується структура? Чи не слід, щоб відповісти на таке запитання, розгорнути дві різні аналітики скінченності? Або встановити, що онтологічна відмінність і заборона на інцест помруть, кожна сама по собі? Чи варто їх збирати в чомусь на кшталт формальної конструкції? Чи дають вони, на-

томість, одна одній свої уроки? Ці питання, якщо брати їх у їхній структурованій цілості, відповідно до всіх тонкощів власної артикуляції, на цьому не закінчуються.

Переклад із французької Оксани ЙОСИПЕНКО

ЛІТЕРАТУРА

- Леві-Строс К.* Структурна антропология / Пер. з фр. З. Борисюк. — Київ: Основи, 1997.
- Леві-Строс К.* Первісне мислення / Пер. з фр. С. Йосипенка. — Київ: УЦДК, 2000.
- Помян К.* Порядок часу / Пер. з фр. С. Йосипенка. — К.: УЦДК, 2008.
- Сосюр Ф.* Курс загальної лінгвістики / Пер. з фр. А. Корнійчука, К. Тищенко. — Київ: Основи, 1998.
- Courtine J.F.* Les «Recherches logiques» de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être // Heidegger, 1919—1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. — Paris: Vrin, 1996. — P. 7—31.
- Deleuze G.* Logique du sens. — Paris: Minuit, 1969.
- Derrida J.* Apories. — Paris: Galilée, 1966.
- Derrida J.* De la Grammatologie. — Paris: Minuit, 1967.
- Foucault M.* Les Mots et les choses. — Paris: Gallimard, 1966.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe. — Frankfurt: Klostermann, 1975 sq.
- Lévi-Strauss C.* Anthropologie structurale. — Paris: Plon, 1958.
- Serres M.* La Communication. — Paris: Ed. de Minuit, 1968.

Катрин Малабу — французький філософ, доцент (*maître de conférences*) університету Париж X — Нантер. Сфера наукових інтересів: сучасна німецька та французька філософія, критична теорія.
