



ЖАК ДЕРІДА

ПРИВИДИ МАРКСА

*Держава
забургованості,
робота скорботи
та новий
Інтернаціонал*

«ОКО» Харків



JACQUES DERRIDA

**Les Spectres
de Marx**

Éditions «Galilée»
1984

ЖАК ДЕРРИДА

**ПРИВИДИ
МАРКСА** *Держава заборгованості,
робота скорботи
та новий Інтернаціонал*

«ОКО» Харків
2000

ББК 87.7(4Фр)

УДК 122/129

Д36

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme
de participation de la publication, bénéficie du soutien
du ministère des Affaires Etrangères, de l'Institut Français d'Ukraine de
l'Ambassade de France en Ukraine*

*Видання здійснено за участю професорів
Кафедри філософії людського спілкування ЮНЕСКО*

Переклад з французької *І. Донченка*
Наукові редактори перекладу *О. Мамалуй, Д. Руденко*
В оформленні обкладинки використано малюнок *Г. Доре*
Дизайн обкладинки *О. Шамрай*

Наукове видання

ДЕРРИДА Жак

ПРИВИДИ МАРКСА

Жак ДЕРРИДА

Д36 Привиди Маркса. — Х.: Око, 2000. — 272 с.

ISBN 966-526-037-5

УДК 122/129

В основу тексту покладено виступ Жака Дерріда на міжнародному колоквиумі в Каліфорнії «Куди йде марксизм?» Розширена, з уточненнями та примітками, з більш розгалуженою аргументацією на огляд виступу, ця книга зберігає ритм і форму публічного виступу — певну дискусійну завзятість та полемічність. Це спроба в новій геополітичній ситуації, що склалася в останні роки, по-новому прооперувати категорії і категоріями, інтерпретувати «філософію насправді» як науку — з суворими доказами та ланцюгами послідовності.

Редактор *Ю. Кулішенко*
Художній редактор *О. Шамрай*
Технічний редактор *О. Томаровський*
Коректори *Т. Ушаньова, Н. Маріненко*

Підписано до друку 10.06.2000. Формат 60x84/16. Умов друк. арк. 17.

Папір офсетний № 1. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.

Наклад 5000 прим. Зам. № 109.

Видавництво «Око». 61002, Харків, вул. Артсма, 44

Д 0301070000-61 Без огол.
2000

ISBN 966-526-037-5

© Éditions Galilée, 1984

© Українське видання.

Видавництво «ОКО», 2000

ДЕРРИДА/ДІАДА

*Пост(недо)модерні привіди
до «Привидів Маркса»
Ж. Дерріда*

«Є лише один спосіб шанувати класиків, а саме: безустанно продовжувати пошуки в їх дусі, не втрачаючи при цьому мужності»

Ф. Ніцше.

«Діяти ми здатні не інакше, як прямуючи до деякого привиду»

П. Валері.

«Я хочу залишити за собою, якщо так можна висловитись, свободу роботи подвійні жести»

Ж. Дерріда.

«... Марксистська спадщина була — і ще й досі залишається, а значить і залишиться — абсолютною і наскрізь визначальною. Не треба бути комуністом або марксистом, щоб дійти такого очевидного висновку. Всі ми живемо у світі (дехто скаже: «в культурному просторі»), який зберігає, видиму чи ні, на невизначеній глибині ознаку цієї спадщини».

«Хочуть вони того чи ні, знають — чи ні, всі люди на всій землі сьогодні в певній мірі є нащадками Маркса та марксизму».

Що це? Вкрай запізнілі, нібито вже давно визнані недоречними і тому ще більш виглядаючі претензійними (при всій їх вишуканості) вправи з до болю знайомого ідеологічного клішування — без кінця і без міри — ленінської тези про вчення Маркса, яке є всесильним, тому що воно вірне? Або звичайнісіньке, хоча б і щире, намагання видати бажане за дійсне?

«Перечитавши... Маркса, я сказав собі, що мало знав текстів в філософській традиції, а може (не знав — *О. М.*) більше й ніяких інших, уроки яких здаються більш невідкладними *на сьогодні*... Не читати та не перечитувати і не обговорювати Маркса завжди буде помилкою... Це ставатиме що на раз все більшою помилкою, ухилянням від теоретичної, філософської та політичної відповідальності... Ні, без Маркса немає прийдешнього. Без пам'яті та без спадщини Маркса...»

Хто це говорить?

Натхненний неофіт?

Новоявлений партійний ентузіаст, який, твердо завчивши рятівну істину в «вищій інстанції», поспішає наділити або «обкласти» нею щонайменше як усе «прогресивне» людство?

Непохитний марксистський ортодокс, беззавітно відданий доктрині до останнього подиху (зрозуміло, не тільки свого), який настільки глибоко занурився і наглухо окопався в своїх зашкарублених ідеологічних підвалинах, що звідти аж ніяк не може

побачити різючі зміни ні в житті, ні в теорії, ані в відношенні до К. Маркса?

Невиправний і настільки же невтішний догматик, змушений в розпачі ностальгувати за державною монополією єдино істинного, «вічно живого» вчення?

А може навпаки, це тонкий, хитромудрий іронік, який розставив таку собі підступну риторичну пастку, опинившись в якій набридлі демагогічні фразеологізми до соромоти оголюють свою явну неадаптивність і під дошкульні принизливі посмішки мусять остаточно покинути наші пост(квазі)марксистські голови?

І, насамкінець, чи не є це все штучно прихованим з тактичних міркувань засобом для заклинання марксистських приписів, які, починаючи з перших рядків «Маніфесту Комуністичної партії», заявили про себе як про привид (той, що «бродить по Європі»), а потім, закінчуючи безславним обвалом комуністичного експерименту, вочевидь продемонстрували свою повну нежиттєздатну примарність?

Скажемо відразу: жодне з цих запитань-припущень не виправдовується. Нижче буде з'ясовано чому і не могло бути інакше. Але спочатку декілька слів про того, «*хто говорить*».

Жак Дерріда — один із найсамобутніших і водночас найбільш провокативних мислителів нашого часу. Здійснюване ним деконструктивне прочитання філософської класики та зростаючих на її ґрунті різноманітних текстуальних практик неодмінно супроводжується в міжнародному інтелектуальному середовищі помітним полемічним збудженням: хвилями нерозуміння і згоди, неприйняття і захоплення, філіппік і панегіриків, відторгнення і підтримки, але завжди це збудження кінцево-кінцем парадоксальним чином має обернутися потужною стимуляцією нового діалогу з культур-філософською спадщиною.

Нині цей неперевершений майстер «подвійного жесту» наближається до свого сімдесятиріччя в ореолі (для декого, мабуть, двозначної, а все ж безперечно світової) слави *філософа «посмертно існуючої філософії»*.

Жак Дерріда (Jacques Derrida) народився 15 липня 1930 року в єврейській родині в містечку Ель-Біар неподалік від столиці Алжиру. Змалу він зазнав утисків з боку антисемітського оточення. Не виключено, що грікі дитячі приниження стали першим підсвідомим поштовхом до осмислення проблеми співвідношення та співіснування центру і маргіналів/маргіналії, яка стане лейтмотивом його майбутнього філософування.

Після школи Жак Дерріда декілька років вивчав твори Ж. Ж. Руссо, Ф. Ніцше, А. Камю. Як пізніше зауважив сам філософ, в 15 років в результаті знайомства з книгою А. Жида «Повернення із СРСР» його душею опанувало відчуття трагічної невдачі радянської революції, але від певної симпатії до неї він ніколи не відрікався та й не хотів повністю зректися.

З початку 50-х років Ж. Дерріда навчався в École Normale Supérieure (Еколь Нормаль Суперіор) — престижному навчальному закладі в Парижі, де він мав нагоду познайомитися з Л. Альтюссером, П. Бурд'є, М. Фуко та іншими майбутніми філософськими знаменитостями.

На відміну від деяких з них (наприклад, Л. Альтюссера та М. Фуко), Дерріда не тільки ніколи не був членом Французької комуністичної партії, але й взагалі не вважав і не вважає себе ні комуністом, ні ортодоксальним марксистом.

В першій половині 60-х років Ж. Дерріда — викладач в Сорбонні. Він асистує Ж. Кангійєму, П. Рікьюру, Ж. Валу. Деякою мірою переломним для Ж. Дерріда став 1966 рік, коли він прийняв участь у колоквиумі університету Джонса Гопкінса (Балтімор, США). Його виступ «Структура, знак і гра у дискурсі гуманітарних наук», в якому було висунуто цілу низку ідей (що розроблялись протягом усієї наступної творчості філософа), мав ефект справжнього інтелектуального фурору. До того ж особливою пікантністю, що посилила увагу до Ж. Дерріда, додала його полеміка з визнаним метром французької структур-антропології К. Леві-Строссом.

Наступного 1967 року пролунав потрійний книжковий залп Ж. Дерріда: майже одночасно вийшли друком *De la grammatologie* («Щодо граматики»), *L'écriture et la différence* («Письмо і розрізнення») і *La voix et le phénomène* («Голос та феномен»).

В 70-х роках після перекладу основних праць Ж. Дерріда англійською мовою його запрошують в якості visiting professor до Йельського університету — найвпливовішого центру американської критики. Відбулось міжнародне визнання деконструктивізму як нового феномену в критиці. Граматологію стали викладати в університетах. Почалась «інфільтрація» деконструктивістських віянь в різні галузі соціогуманітарного пізнання — перш за все у літературознавство і лінгвістику, а також — соціологію, політологію, історичну науку і навіть у теологію.

З тих часів швидко зростає міжнародний авторитет Ж. Дерріда, який постійно підкріплюється незліченними публікаціями, виступами, бесідами, зустрічами і інтерв'ю, проведенням авторських семінарів і участю в наукових форумах, лекціями в кращих університетах світу, організацією численних публічних акцій і виставок, заснуванням дослідницьких груп і культурних (екологічних, архітектурних) проектів, а також міжнародного філософського коледжу, зйомками в (експериментальних) кінофільмах, а головне — розповсюдженням та впливом його деконструктивістських ідей.

Для деяких кіл гуманітарної інтелігенції фігура Жака Дерріда є, без перебільшення, не тільки знаковою, але й культовою. В той же час, він стає улюбленим персонажем памфлетистів, об'єктом різного роду групових звернень і мішенню для безпощадних розвінчувань як начебто дутої, увяної величини.

Здається, саме на нього над усе звалюється відповідальність за так звані «постмодерністські непотребства» і саме в нього націлені найбільш отрусні стріли, призначені ці непотребства «назавжди витравити».

Серед громадських акцій Дерріда великий резонанс мала його участь в скликанні і проведенні в 1979 році у Сорбонні Генеральних штатів філософії, — зустрічі філософів, завдяки якій вдалось перешкодити урядовій програмі скорочення викладання філософії у вищій школі.

Слід також згадати про підтримку чеських дисидентів. В 1981 році Дерріда у Празі таємно проводить свої семінари. За це його було заарештовано у Празькому аеропорту. Однак офіційне обвинувачення: «вироблення і торгівля наркотиками» — було настільки неправдоподібним, що після енергійних про-

тестів міжнародної громадськості і втручання вищих посадових осіб Франції, Ж. Дерріда було звільнено, точніше, «вислано» за межі Чехословаччини.

Якщо враховувати спрямованість деконструкції на дезавування будь-якої центрованості структур, що виключає їх з вільної гри значень і смислів, тоді аж ніяк не дивно, що Дерріда незмінно підкреслює свою близькість Марксу і його революційній спадщині. Але з такою ж незмінністю він недвозначно відмовляється вважати себе марксистом, полюбуючи повторювати слова Маркса про те, що сам він не є «марксистом».

За що цінує Дерріда «дух Маркса» і що він розуміє під «відкритим марксизмом», яка доля їх спіткала у наш час і спіткає у майбутньому — Whither marxism? (Куди йде марксизм?) — ці питання, про які сьогодні не наважуються чи соромляться говорити вчорашні «тверді» марксистки, докладно та «без комплексів» обговорює — як звичайно, в подвійному реєстрі, — деконструюючий «немарксист» Жак Дерріда в книзі *Spectres de Marx* («Спектри/Привиди Маркса»), переклад якої українською мовою вперше виходить в цьому виданні.

До речі, наскільки нам відомо, цей переклад належить до числа перших україномовних видань книг Дерріда. Раніше в Україні вийшли його «Позиції» в перекладі українською А. Ситника (К., 1994)¹. Обидва видання свідчать, що українську «деррідаду», певне, можна вважати започаткованою.

Якщо не дуже побоюватися надмірності узагальнення, то філософування Ж. Дерріда можна було б уподібнити «веселій науці» сприйняття «власної» смерті. Йдеться про смерть як

¹ Доцільно зазначити, що через два роки «Позиції» видані в Україні і російською мовою в перекладі В. В. Бібіхіна (К., 1996). Крім того, російською мовою побачили світ наступні книги Ж. Дерріда: *Жак Дерріда в Москві: деконструкція путешествия*. — М., 1993; *Э. Гуссерль. Начало геометрии. Ж. Деррида*. Введение. — М., 1996; *Ж. Деррида*. Эссе об имени. — СПб., 1998; *Ж. Деррида*. Голос и феномен. — СПб., 1999; *Ж. Деррида*. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. — Минск, 1999.

таке самовиявлення всіляких «кінців без кінця»², що неминуче залучає до своєї небезпечної гри навіть і саму себе (Aufhebung смерті). Смерть перед загрозою/перспективою власної смерті залишає будь-якій «присутності» шанс посмертного життя вічна-віч із своєю неможливістю.

Дивне, постмортальне (продовження) життя-буття у формі «веселого» розставання з ним за рахунок переживання власної смерті — у такий спосіб відбувається «витікання закінченого» (М. Гайдеггер), яке за часом може точитися навіть довше, ніж звичайне («класичне») життя. Іще б пак, його ж запліднено власною неможливістю.

Смертю смерть попрати... через її «веселе» сприйняття — у варіанті Ж. Дерріда це «сальто-мортале» виглядає куди крутіше, аніж у ірландсько-валійському звичаї «wake», що був темою останнього головоломного роману Д. Джойса *Finnegan's Wake* («Поминки за Фіннеганом»).

Згідно із такою традицією, навколо відкритої труни з покійником, одягненим в найкращі убрання, збирались його родина, друзі і знайомі, які мали — буцімто під гадане чи бажане схвалення небіжчика — віддати йому тим більше шанси, чим більше і довше вони розважались, жартували, танцювали та й випивали за його здоров'я.

В цьому випадку має місце розігрування чужої смерті проти чи замість власної. Це не є тільки прощання та проводи померлого, але й спосіб відокремитись від нього, точніше, від його смерті, на продовження свого життя без нього. Проте непідмінюваність і унікальність кожного індивіду нікому не дозволяє уникнути прикрого переміщення смерті у контекст окремого одиничного життя.

² «Чому ж, здається, наступас кінець, кінця чому, здавалось би, й бути не може? Чому ж замерхтів кінець, що викликає боязку надію на кінець усім «кінцям без кінця»? Щоб обговорити це нині «питання всіх питань», треба спочатку в згаданому «без кінця» розмежувати два моменти.

По-перше, мається на увазі «без кінця» стосовно того, що не видно кінця переліченню самих «кандидатів на кінець...».

По-друге, тому всі ці кінці саме без кінця, що, як ведеться, чутки про всіх та про кожного з них, на щастя, як і, навпаки, на нещастя, загалом не підтвердилися...» (О. О. Мамалуй. Кінці без кінця, або ситуація «пост(недо)модерну» // ПостМетодика. — 1996. — №1(11). — С. 2-3).

В цьому плані деконструюючий «wake» за версією Ж. Дерріда доповнюється неабияким новим акцентом: бути не просто присутнім на власному похороні, але якимось чином ухитритися ще й самому спостерігати або доглядати за цим забавним дійством розставання саме з тобою як з самим собою.

Як і філософу, так само і філософії, доводиться, за думкою Дерріда, «бути на чолі власного похорону та поставати під час цієї процесії... Це wake, ці веселі траурні поминки на згадку філософії, це подвійний момент «висування» та «смерті» філософії, просування до смерті. Філософія — чи це ж абсолютна новина? — ось знову стає своїм власним привидінням; вона саме шугає примарою у власних місцинах...».

Спроможність дивитись смерті в обличчя і відповідати на її вимогливий виклик стверджує свободу як відповідальність. Причому відповідальність не тільки і не найперше перед собою, а саме як первісну відповідальність перед іншим, його життям і його смертю, а завдяки цьому і за цієї необхідної умови — і перед самим собою, своїм життям і своєю смертю. Це є свобода як відповідальність на межі свого і іншого життя та смерті. Бути свідком власної смерті — єдина (до того ж зовсім, між нами кажучи, неможлива) можливість продовжити своє життя на межі з радикально іншим, хоча б і з таким, як смерть. Але стосується ця «можлива неможливість» (скоріше — чортівня життя після/всупереч своєї/своїй смерті) так чи інакше всього, що має свій «кінець (без) кінця».

Звісно, весь час у нас мовиться про культурно-історичний, а не суто біолого-медичний вимір смерті-кончини. У цьому відношенні першого «смертельного» удару онтиці присутності завдає вже знак. За своєю природою він живиться немов би обмежуючим мораторієм на існування свого об'єкту.

Презентуючи і заміщуючи його собою, займаючи його місце, знак є наче відстроченою (з причини відсутності в ньому того, знаком чого він є) присутністю. Але ця гра присутності відсутності через відсутність присутності істотно стримується в класичному дискурсі. Ригідність центральної, базисної, структури повністю виключає її з сигніфікаційної гри, а це, в свою чергу, жорстко обмежує гру всіх інших похідних елементів суворими правилами і пильним суддівським наглядом «з центру».

Будь-яке «посмертне життя» (поза? ні, на своїй межі³) є наслідком, з одного боку, вичерпаності класичної форми існування на власній монооснові (Гегель сказав би: «У відповідності до свого поняття») і, з другого — виходу на граничне співіснування з незалежним і самостійним іншим. Якщо деконструкція експериментує на вимиванні всіляких ригідних структур, на звільненні від домінуючого центру, випадінні єдиного стрижня, абстрагуванні від референта, розвінчуванні ісрархій, то це означає, що вона зацікавлена вільною грою деблокованих, децентрованих, деієрархізованих смислів.

Разом з тим «відв'язаний» знак завдає онтиці присутності наступного «смертельного» удару, кажучи спортивною мовою, «на добивання», і цього разу такої сили, що він бумерангом болісно б'є і по ньому самому. Через розм'якшування і розсіювання колишніх твердих засад і доведення їх до стану «броунівського руху» або «співвідношення невизначеностей», відкладання референції має тенденцію до стирання референту і навіть повного забуття його. Так завдяки цьому знак перетворюється на свій власний слід, тобто на слід сліду і метафору чи метонімію самого себе, отже, лише на привид присутності, що наче десь забарилась чи зовсім зникла, точніше — на привид подвійної відсутності присутності. *Онтика присутності заміщується онтикою/оптикою привидності.*

³ Розрізнення «поза» («по той бік») і «на власній межі», мабуть, стоїть за словами Алена Бад'ю про те, що можливість філософії за формою «не є переступання через якийсь кінець» (*А. Бад'ю. Манифест філософії//Ex libris НГ.— Книжное обозрение.— 2000. — 10 февр.— С. 3*). Здається, це той пункт, в якому підходить Ж. Дерріда і А. Бад'ю, при всіх їх розбіжностях, сходяться. Досить порівняти наступні висловлювання. Ж. Дерріда: «І хто б не дійшов до того, щоб довести все до краю й проголосити дещо найбільш вишукане, а саме *кінець кінця* ... то й він, хоче того чи ні, приєднується до загального концерту» (Цит. за: *Б. Гройс. Да, апокаліпсис, да, сейчас//Вопросы философии.— 1993. — N 3. — С. 30*) та А. Бад'ю: «... кінець Кінця історії скроєно з тієї ж тканини, що і сам цей Кінець» (*А. Бад'ю. Манифест...*).

Наш коментар до спроби проголосити *кінець кінцеві* був таким: «Тут важливо не гарячкувати та піймати себе на тому, що саме по собі сподівання на закінчення страхіття — вже не знаєш, як і казати: чи то «страхіття кінця», чи «страхіття без кінця» — первісно скроєно за міркою все тієї ж логіки кінця, кінця котрої й прагнеш...» (*О. О. Мамалуй. Кінці без кінця... С. 3*).

Усе те, чому за порогом його класичного існування наступає «кінець без кінця» і, внаслідок чого, залишається не більше, хоч і не менше, як постіснування з його відстроченням, стримуванням, призупиненням, загаянням, відкладанням «на потім» (краще: «про запас»), пролонгацією і переадресацією у вигляді нескінченно різноманітних «слідів» і «симптомів», «хімер» і «ілюзій», «примар» і «симулякрів», «фантомів» і «привідів» — усе це й визначає безкрайне авторське поле для безустанної деконструюючої активності Ж. Дерріда.

Отже, перший привід для «привідів Дерріда» дає його власне, а не Маркса, діло-починання: «ДЕРРІ/ДА/ДІАДА» («деррі-діада» як «діада Дерріда» — творіння «свободи подвійного жесту») набуває форми «трассології» (від фр. *trace* — слід + ...логія), але, зрозуміло, не як розділу криміналістики, однак і не без притаманної їй майже детективної гостроти, а як синоніму «спектрології» (від фр. *spectre* — привид + ...логія) — знов-таки, майже — у всьому її спектральному багатстві.

Слід зауважити, що прийнятий в цьому виданні український переклад французької назви *Spectres de Marx* як «Привиди Маркса», згідно з одним із значень французького слова *spectre* — «привид», «привиддя», «примара», влучно акцентує тему привидності в марксовій спадщині і в марксистській традиції, а також в людському житті взагалі.

Але водночас, ця назва нівелює, загінює інше, не менш важливе значення, пов'язане з фігуральним за змістом і буквальним за наявною формою тлумаченням фізико-математичного терміну «spectre/спектр» чи то як сукупності усіх значень якоїсь величини або багатоколірної смуги, що утворюється при заломленні світла, або діапазону коливань, які мають різні частоти і таке інше, тобто з спектральністю як багатовимірністю, багатоаспектністю, гетерогенністю взагалі, плюс інтертекстуальністю стосовно спадщини Маркса особливо і різноманітністю привидних явищ зокрема. Виходить, «привиди» дещо затьмарюють багатозначність «спектральності».

Аналізуючи багатий зміст запропонованої книги Ж. Дерріда «Привиди Маркса» як одного з найбільш гостро епатуючих філософських шедеврів кінця ХХ сторіччя, зацікавлений читач мусить сам проводити нелегке (і не виключено, що не завжди

з достатньою ясністю можливе) розрізнення «приводів до привидів», насамперед щодо того,

які з них призводять до марксовських розвідок привидів і приводів до них, а які дійсно породжують власні марксовські привиди, багаторазово помножені на марксистські і псевдо-марксистські привиддя;

які призводять до «Привидів Маркса» Ж. Дерріда, а які породжують привиди самого Ж. Дерріда «з приводу чи без приводу» (з боку) К. Маркса;

які призводять до тоталітарних, а які вже до посттоталітарних і навіть взагалі до «загальнолюдських» привидів і фантомів, примар і оман.

Українському читачеві зустріч з «Привидами Маркса» Ж. Дерріда може здатися не тільки тяжким, але й мало чи навіть дуже *не-присмним* випробуванням.

Тяжким — тому, що взагалі деррідіанські тексти не для легкого, «диванного» читання; тяжким і малоприємним — тому що справжній філософ (згадаймо сократівський образ гедзя, який своїм нещадним жалом застерігає проти будь-якої самозаспокоєності) наважується говорити речі, які у принципі нікому (а не лише нам) не можуть бути присмними.

І, очевидно, особливо тяжким і дуже неприємним випробуванням — тому, що болоче вередять наші вітчизняні (*недо*-*посттоталітарні*, (*ще-не-до-кінця*)*пострадянські*, *пост-і-анти-недо-комуністичні*, *пост(квазі)марксистські*, *ще-недо-демократичні*, *ще-недо-пост-національні*, коротше кажучи, *пост(недо)модерні* рани-стигми, які болять і кровотохнуть тим нестерпніше, чим більше вони помічені і знівечені всілякими «*ще “до-”, “не-”, “недо-”*», а «*вже “анти-”, “пост-”* і, як завжди, криваво амбітним «*мета-”*» в їх химерних і чудернацьких констеляціях⁴.

Для однієї категорії наших читачів це знайомство нагадуватиме (чи своєчасно?) про те, чого їм би хотілося раз і назавжди

⁴ Авторський концепт «*пост(недо)модерну*» в даному контексті позначає ситуацію, в якій *постмодерн* трагічним чином стигматизується вітчизняним *недомодерном*, що, однак, силкується видати себе за *Мета-Модерн*.

позбавитися і відцуратися (чи можливо таке?). Для іншої — воно може обернутися спокусою зачепитися будь за що в «державі боргу» чи в «новому Інтернаціоналі» як за останню — в ар'єгардних ідеологічних сутичках — соломинку і потішити себе (чи не марно?) сподіванкою ще раз укріпитися в тому, що не витримало суворої перевірки часом.

Мільйони і мільйони людей, вчорашніх комуністів і не-чи анти-комуністів, а в більшості своїй, звичайно, не забарвлених ні в які свідомі політичні кольори, — кожний із власними приводами і доводами — хотіли б сьогодні назавжди забути своє/чуже (*не-до*)-і-(гіпер)комуністичне минуле як облудливе чи кошмарне видіння з його при-марами і при-манами, при-страстями і при-мхами, жахами і страхіттями, вигнати геть і дочиста витравити його з пам'яті, не залишивши від нього ніякого сліду.

Але, як авторитетно застерігає психоаналіз, здавалось би остаточно вигнане, витравлене і витіснене із свідомості має властивість не тільки тривко осідати на дні несвідомого, але й звідти самим непередбаченим, несподіваним і нерідко ганебно-скандальним виявом знову сповіщати про себе, настійливо давати про себе знати, прориватися на біле світло, повертатися до життя і навіть намагатися взяти над ним гору.

Як злочинця невідомі сили тягнуть до місця злочину, так і *пост(недо/над)людину* неухильно тягне до її витісненої і витисненої минувшини. «Спектри-привиди» Маркса/Дерріда в цьому відношенні мають принести цілюще-психоаналітичний ефект, вказавши на актуальну потребу більше не воювати на смерть, не переслідувати аж до повного знищення різноманітних привидів, а мирно співіснувати, уживатися з ними, дати вдосталь їм вигоритися і самовизначитися.

Конче парадоксальний заклик — вчитись жити... з привидами! Більш того, зрозуміти, визнати і прийняти цю настанову як імператив, щоб взагалі навчитись жити.

Але чи можливо це — «навчитись жити» та ще й наново, з привидами? Чому і навіщо для вміння жити — і не просто жити, а жити по-людськи, тобто вільно, відповідально, із сенсом і по справедливості — потрібно шляхетне спілкування з привидами і примарами? І чи є таким вже виправданим починати саме з К. Маркса, а не з когось іншого, засвоєння уроків викриття,

вигання, приборкування і, всупереч наміру, укорінювання феномену привидності?

Оскільки кожна людина живе своїм власним неповторним життям, що не можна передовірити нікому іншому, передоручити комусь більш удачливому і вправному або взяти напрокат чи віддати в заставу, остільки навчатися жити, звісно, треба їй самій і не інакше як саме із себе самої. Але безпосередньо цього і неможливо ніяк домогтися, тому що життя, поки воно є і ще до кінця не пройшло, завжди залишається попереду і аж до самої смерті (хіба тільки своєї?) остаточно не визначено.

Тому мистецтво жити передбачає момент піднесення життя над власною наявною присутністю у деяке прийдешнє над-життя, умудрене переживанням повноти життєвого шляху «від» і «до», включаючи і досвід смерті.

Через таке *qui pro quo* смерть передує і опосередковує культуру життя, претендуючи бути її законним витоком і фактором спрямовування. Етика стає необхіднішою, ніж будь-яка мудрість, коли вона перетворюється на «гетеродидактику між життям та смертю» — таке зауваження Ж. Дерріда робить на початку своєї праці.

А хто в такому разі може бути «гетеродидактом», посередником, повноважним представником, гарантом і індикатором присутності смерті в процесі життя, як і, навпаки, життя під невинним наглядом смерті і навіть після неї? Отже функцією сполучення між внутрішніми і зовнішніми межами життя і смерті, а разом з цим — співспілкування між тими, хто (поки ще) живе, і тими, хто вже не живе, ще не живе, ніколи не жив і не буде жити, — саме цю незамінну і дивовижну місію в нашій культурі беруть на себе всілякі привиди, примари, омани, фантоми і химери.

Нехай так. Проте чи варто з цього приводу тривожити привид Карла Маркса? Хіба той, хто оголосив найнепримиренішу війну всьому спотвореному світові, може дати привід навчитися у нього «жити з привидами»?

На перший погляд, ні, не може. Здавалось би, дійсно, Маркс не залишає жодного шансу вижити будь-якій ілюзорній видимості після тяжкої роботи революційного ствердження дефетицизованих і демістифікованих, прозоро ясных і чистих людських відносин, не затьмарених зневажливим приниженням, га-

небною експлуатацією, кричущою нерівністю, жахливою бідністю і безпросвітною темнотою, не перекручених корисливим інтересом, не скривавлених соціально-класовими антагонізмами і не скривджених світоглядними забобонами.

І все ж таки повчитись, безумовно, є чому. Принаймні два показових урока, подані Марксом і марксизмом, заслуговують залишитись не забутими.

Один з них є позитивно-теоретичним, другий поки (на зламі століть) виглядає скоріше негативно-практичним.

1. Досі ще не зовсім усвідомлено, що саме Маркс по суті розпочав науково-теоретичну легитимацію всієї феноменальної, «поаявно-непоаявної» за Ж. Дерріда, сфери людського життя.

Грубо механістичне трактування тези про детермінацію свідомості суспільним буттям ледве не повністю заслонило евристичний ефект від марксовського відкриття так званої **перетвореної форми** (*verwandelte Form*).

Як вважає Славою Жижек, найвизначнішою заслугою Маркса стало те, що явища, які повсякденній свідомості уявляються лише випадковим відхиленням або суб'єктивним викривленням «нормального» функціонування суспільства, він запропонував розглядати як необхідний продукт природно-історичного розвитку формаційної системи⁵.

Завдяки цьому перетворені форми — а їх перетвореність полягає в тому, що в них форма набуває самостійного значення і претендує бути своїм єдиним змістом, тобто втіленням самої себе, «тілом без тіла», «феноменальним тілом», — одержують право на законне існування, принаймні у межах даної системи. І хоча вони не мають власного субстанційного, а тільки феноменальне буття, проте це не є підставою для зведення їх лише до побічного ефекту якихось випадкових оман і самообманів нашої

⁵ Див.: Славою Жижек. Возвышенный объект идеологии. — М., 1999. — С. 134. Зауважимо, що цей аспект «уроку Маркса» Славою Жижек експлікував більш фундаментально, ніж Дерріда. Не втратила свого значення і робота М. Мамардашвили. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // М. Мамардашвили. Как я понимаю философию. — М., 1990. — С. 315—328.

свідомості, суб'єктивних аберацій розфокусованого зору, примх свавільного фантазування.

У безкінечній низці перетворених форм разом з суто економічними явищами (товарно-грошовий фетишизм, додаткова вартість, процент, криза, тощо) Маркс визнає — в якості таких же необхідних, природно-історичних, але похідних «артефактів» реального функціонування капіталістичної системи — і всілякі видимості, привидності, примарності, ірраціональності, фікції, ілюзії, фантоми.

Функціональний спосіб існування останніх виявляється зовсім не таким вже фіктивним, ілюзорним чи примарним. Вони не тільки не зайві, безпритульні надмірності, а навпаки, функціонально незамінні, хоча і незвичайні, реалії посеїбичного світу, посеїбичного, але — внаслідок конкретно-історичних підстав — перевернутого, зачарованого, ірраціонального світу.

Таким чином, перший урок Маркса з даного приводу свідчить про те, що (в визначеному сенсі) люди вже давно і таки доволі навчилися жити з привидами. Більш того, мабуть, надто звиклись з таким примарним життям, яке їм при-видиться як справжнє і в цьому світі єдине можливе.

Так до чого ж тоді ці заклики Ж. Дерріда навчитися жити з привидами? Що він має на увазі? Відповідь на це, однак, вже так би мовити від супротивного, краще пояснює другий урок Маркса.

2. Якщо К. Маркс легітимізує «привидно-феноменальний» вимір людського життя, то робить це він зовсім не для того, щоб «навчити(сь) жити з привидами». Навпроти, він захоплений революційним пафосом подолання саме спотвореності соціокультурного світу, його остаточного очищення від будь-яких суспільних «потвор» і «почвар».

Не уживатися, а до кінця позбавлятися усілякої привидності людського життя, або, кажучи словами «Критики Готської програми», «знищити це суспільне прокляття»⁶ — вирішення цієї епохальної задачі Маркс намагається обумовити радикальними

змінами первісних, корінних засад і фундаментальних причин, а не похідних і поверхових наслідків.

І Маркс був впевнений, що реалізація такої стратегії вперше уможливилася виявленням перетвореності та ірраціональності соціальних, культурних і взагалі життєвих форм як необхідно закономірного породження конкретно-історичного суспільства, перш за все і в кінцевому рахунку його базисних, виробничо-економічних відносин.

Звідси більш ніж загальновідомий і бездоганно логічний висновок: лише безстрашне і безкомпромісне усунення існуючого суспільства в цілому, разом з його базисом і всією надбудовою відкриває шлях до позбавлення від привидності, примарності і спотвореності життя взагалі. Набагато більший, ніж лише загальновідомий умовивід, бо з ним пов'язана півторасторічна практика небувалого за своїм невтримним ентузіазмом, всесвітнім розмахом, героїчно і фарсово трагічною ходою, до відчаю суперечливими наслідками революційно-визвольного руху.

На тлі гучної та бентежачої поразки, до якої реалізація комуністичного проекту йшла через згубні техніко-економічні і екологічні провали та жадливі тоталітарні патології, судження Дерріда про його (проекту) абсолютну унікальність, сингулярність сьогодні звучать як визивно несвоєчасні. Проте, чи не є це як раз ті «несвоєчасні думки», які може дозволити собі єдино тверезий серед поголовно п'яних? Кожному тут треба визначитись самому.

Що до Дерріда, то він безпрецедентність цієї події «в історії людства, в усій історії світа та землі, в усьому тому, що можна назвати історією взагалі» вбачає у вперше встановленому нерозривному зв'язку між загальною теорією і інтернаціональною практикою, між філософсько-науковим дискурсом, що «претендує розірвати з міфом, релігією, націоналістичною “містикою” і «світовими формами суспільної організації».

Подобається це комусь чи викликає огиду, але є фактом, що до практики революційно-комуністичної дії «ще жоден організований політичний рух в історії людства не поставав як геополітична течія...». Тому заради вшанування та увічнювання тих, хто назавжди залишився по різні сторони всесвітньої барикади і своїм життям/смертю волає до її рятівничого демонтажу,

⁶ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. — К., 1963. — Т. 19. — С. 17.

і навіть попри все того важкого травматизму, який постійно ниючою раною зарубцював непомірну ціну комуністичного досвіду в людській пам'яті, необхідно рахуватись з тим, що «ця єдина спроба все ж мала місце» і «закарбувала урочисто-вступну та єдину в історії відмітину».

І якщо це так, то «хочемо ми цього чи ні, яким би не було наше усвідомлення її значення, ми не можемо,— наполягає Жак Дерріда,— не бути її нащадками», бо вона відкрила «простір, в якому ми тепер живемо і який сьогодні сягає своїх меж, меж землі та меж політики».

При всій революційності, в тому числі в науці та по відношенню до науки, Маркс як людина свого часу залишався прихильником класичного взірця наукового пізнання.

Ця обставина, звичайно, не могла не позначитися і на його розумінні «привидних» феноменів. Відкривши перетвореність соціальних форм, він вписав їх функціональне буття у предметний спосіб існування суцього. І це стало вирішальним фактором науково-теоретичної легітимації всієї феноменальної, в тому числі і «привидної» сфери.

Проте підведення під останню реально існуючих базисних структур і конкретно-історичне виведення її з них містило у собі вельми підступне обмежування. Всілякі «примари», «потвори» і «привиди» одержували формальну «прописку» у світі предметно суцього, але їх глибинна вкоріненість у світі неосяжного науковим розумом «ні-що» цим ніскільки не зачіпалась. Тому лише за задумом і тільки на перший погляд, примарність людського існування могла б наближуватися у такий спосіб до свого неминучого кінця.

Насправді ж, як це не дивно, їй ще більше «роз'язувались руки». Минуцість земних, соціально-економічних і ціннісно-культурних передумов спотвореності і завороженості людського життя виявилась, принаймні, відкладеною на невизначений термін, якщо не взагалі сумнівною або і зовсім неможливою.

Те «ні-що», яке незмінно уникає предметно-наукового зору і будь-якої маркованості; та апофатична прірва, яка своєю бездонною таємничістю навіює тривогу, жах, відчай і водночас віру, надію, любов; той хаос, який при належному відношенні постає повним можливостей хаосмосом; та фундаментальна не(д)о-

сяжність, яка є гарантом істинності буття, не обмеженого і не переобтяженого «людським, занадто людським»,— все це, якщо всерйоз «вчитися жити з привидами», потребує філософської реабілітації і осмислення.

І тут вже не обійтись без залучення М. Гайдеггера до продовження уроків К. Маркса. Але — може це вже зрозуміло? — таке залучення потрібне зовсім не для заперечення, викриття, подолання чи повчання одного іншим. Адже саме в зв'язку з ставленням до Маркса і Ніцше сказано: «Усяке спростовування в полі сутнісної думки — глупство. Сперечання між мислителями — «любляче сперечання» самої суті діла»⁷.

Як відомо, Гайдеггер допускає можливість «продуктивного діалогу з марксизмом», вважаючи, що «марксистський погляд на історію перевершує інші історичні теорії», оскільки Маркс, «осмислюючи відчуження, проникає в сутнісний вимір історії»⁸.

Подібний додатковий урок Гайдеггера виходить з перегляду західноєвропейської метафізичної установки щодо безбуттєвості не(д)осяжного «ні-що». Відмова «ніщо» в бутті є забуттям істини (буття), під-міна буття суцим, тобто під-буття-міна-суцього, взаємовідчуження істини і буття, онтології та онтики. Ось саме в цій покинутості суцього істиною і буттям метафізично укорінені бездомність, безпритульність, безбуттєвість новоєвропейської людини, її ефемерність, привидність, спектральність.

Повертаючи «ні-що» буттєвості та істинності, Гайдеггер разом з тим поглиблює у меонічну безкінечність і «...сліді ... слідів...» всієї «при-вид-ності» нашого світу. Тому під тим, що здавалось би після і завдяки Марксу, підводило базисну твердиню і конкретно-історичну детермінованість всієї пере- і спотвореної сфери життя-до-смерті, знову розверзлась темна безодня невизначеності. Кінець передісторії як історії спотворення історії спектральністю, як фінальний кінець передісторичної реінкарнації духу опинився... без кінця саме наприкінці свого

⁷ М. Хайдеггер. Время и бытие.— М., 1993.— С. 205.

⁸ Там само. — С. 207.

повного і остаточного втілення. Всесвітньо-історичний рух до безпривидності і безпримарності світу обернувся лише приводом до небувалої реанімації та ініціації нових привидів і примар вселенського масштабу.

Напевно, спільний урок Маркса-Гайдеггера в інтерпретації Деррідата істотно додає ясності у розуміння події, можливо, найбільш травматизуючої в усій людській історії — комуністичного тоталітаризму. Йдеться про безпрецедентну історичну травму не тільки — хоча і перш за все — через приголомшливі гекатомби та пароксизми смерті, але й через спустошуюче розчарування і небачену фрустрацію на ґрунті незбагненого розриву між величчю цілей, що, безумовно, почерпнуті з «царства честі»⁹, і занадто дорогою, кривою ціною — до того ж нікчемно використаних — результатів.

Отже, гайдеггерівський «буттєво-історичний» погляд на комунізм як досвід науково-технічно-індустріального улаштування суспільного життя пов'язує його зі здійсненим Марксом перевертанням метафізики в формі гегелівської діалектики, після чого — також внаслідок «паралельної» акції Ніцше по перевертання метафізики в формі платонізму — філософія досягає крайньої межі свого розвитку¹⁰.

В перекладі з мови Гайдеггера це означає констатацію остаточного відчуження сущого від буття — саме остаточного, оскільки йдеться про відчуження від буття сущого в цілому як повністю «олюдненого» світу. Як про це говориться в «Німецькій ідеології», комуністи мали намір взяти під свій суспільний контроль геть усі умови вільного розвитку індивідів аж до фіхтевського «поштовху» із зовні, тобто, включаючи і будь-який вплив зовнішнього світу¹¹.

Однак спроба тотального подолання універсального відчуження призвела до граничного поглиблення метафізичного відчуження від буття та його істини. Намагання раз і назавжди покласти

⁹ Див.: А. Камю. Бунтующий человек. — М., 1990. — С. 346.

¹⁰ Див.: М. Хайдеггер. Время и бытие. — С. 205, 207. А також: А. Шмидт. Господство субъекта. О хайдеггерской интерпретации Маркса//Западная философия: итоги тысячелетия. — Екатеринбург; Бишкек, 1997.

¹¹ Див.: К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. — Т. 3. — С. 70—71, 241—242, 269.

край спектральності феноменального світу ознаменувалось суцільною спектралізацією людського життя.

Тут ми змушені залишити М. Гайдеггера і передчасно припинити його участь у «здвосному» уроці разом з К. Марксом. На жаль, доведеться опустити й аналіз зв'язку його тоталітарно-нацистського гріхопадіння з реабілітацією «ніщо» і намаганнями стати «медіумом», що віщає людям істину буття¹².

Вже більше століття померлий Маркс будоражить уми живих, сповіщаючи про себе через нагальність, неодмінність, неминучість своїх приписів: як в тому разі, коли вони виправдовують себе безпосередньо і позитивно, так і в тому, коли вони приковують до себе увагу опосередковано і негативним чином, внаслідок неможливості їх втілення та й неможливості погодитися з цією неможливістю. В цьому нас разом з Марксом відвідує істина Кузанця¹³, яка, за словами С. Л. Франка, виражає мудрість усіх істинних філософів¹⁴: *atingitur inatingibile inatingibilter* — *не(д)осяжне (д)осягається через не(д)осягнення*.

Вчитися жити з привидами, якщо сподіваємось кінець кінцем (навчитися) жити — принаймні, цей (не)простий висновок слід винести з великострадного та багатозначущого уроку з приводу самої рішучої і непримиренної війни з привидами, яка точилась і ще продовжує точитися навколо «привиду комунізму».

Карл Маркс — безстрашний революційний борець з привидами — проголошує необхідність першочергового перетворення комунізму із привида, що неприкаяно «бродив» в соціокультурному просторі тогочасної Європи, у наявну і живу, матеріалізовану реальність.

Ось він — парадокс «заперечення заперечення»: усунення («перше заперечення») спектральної феноменальності людського світу очікується через «скидання» («заперечення заперечення»)

¹² Див. про це: Ф. Лаку-Лабарт. Трансценденция кончается в политике//Социо-логос постмодернизма. — М., 1996; Ю. Хабермас. Хайдеггер: творчество и мировоззрение//Историко-философский ежегодник'89. — М., 1989; Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991.

¹³ Див.: Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. — М., 1975. — Т. 1. — С. 472.

¹⁴ Див.: С. Л. Франк. Сочинения. — М., 1990. — С. 559.

ня») привидно-примарної форми комунізму і ствердження його всезагальної істинності. Але на протипагу непозбутному жаху перед *фантомарністю* тлінного життя, що є граничним екзистенційно-онтологічним витокком комуністичного уповання, стара Європа виплеснула власну ре-акцію панічного жаху перед загрозою — і вже далеко не фантомною — комуністичної революції.

Жах на жах ... і в результаті — безжальна війна «між сполученими та в той же час тероризованими фантомом таборами, фантомом іншого і своїм власним фантомом як фантомом іншого. Священий Альянс тероризований фантомом комунізму і розв'язує проти нього війну, яка й досі тягнеться, але війну проти табору, який і сам по собі організований терором фантому, того, що протистоїть йому, та того, що він носить у собі».

Мабуть, тільки той, хто здатний перейнятися розумінням, що генезис тоталітаризму постає з надзвичайно складного перехрестя «взаємних реакцій на страх фантому, який комунізм навів ще з минулого століття, на терор, який він вселяв у своїх ворогів та який повернувся проти нього і який він відчув на собі самому, щоб прискорити жажливу реалізацію, магічну здійснюваність, анімістичне втілення емансипуючої есхатології...», — тільки той і здатний зажадати, ні, не тільки зажадати, а й насправді бути на рівні «справедливості без помсти», без підрахунку образ, горя, страждань і сльоз, навіть, як це не важко, без взаємного пред'явлення скорботних мартирологів.

Жодна «калькуляція» витрат і витрат, поразок і перемог, падінь і триумфів, жодний «кошторис» домагань і досягнень, провин і виправдань, відповідальності і обов'язку не можуть дати беззаперечної переваги, тому що жодному масовому політичному рухові, а не тільки фашизму і нацизму, «ні лібералізму, економічному і політичному, ні різним течіям у марксизмі не вдалося вийти з двох останніх кривавих сторічч, уникнувши обвинувачень у злочинах проти людства»¹⁵.

¹⁵ Ж.-Ф. Лиотар. Заметка о смыслах «пост»// Иностранная литература.— 1994.— N 1.— С. 57.

Ні, ще й досі люди не навчилися, не вміють і особливо не виявляють бажання вчитись вмінню «жити з привидами». І немає ніякої надії, що вони цьому можуть навчитись безпосередньо у Маркса. Скоріше за все, Маркс тричі б перевернувся у своїй труні, якщо б дізнався, що його вважають вчителем сумісного життя з привидами.

Чому дійсно намагається навчити(сь) Маркс, так це вмінню змінювати життя таким чином, щоб жити без будь-яких антагонізмів, що взаємовідчужують людину від людини, чоловіка від жінки, покоління від покоління, клас від класу, націю від нації, місто від села, центр від периферії, небо від землі, свідомість від буття, теорію від практики, ідеал від дійсного руху, культуру від цивілізації, прекрасне від життя, багатство від праці, індивідуальне від соціального, минуле та майбутнє від сучасного, всілякі привидності і примарності від реальної дійсності.

А для цього немає іншого шляху, ніж насамперед подолати протилежність праці і капіталу, тобто праці і теж праці, живої і актуальної праці та праці минулої і мертвої, привласненої і капіталізованої, а разом з цим покласти край і іншій протилежності — між формами життєвого часу і, відповідно, діяльності: між часом необхідним і часом вільним, тобто між необхідною діяльністю по відтворенню засобів існування і вільною творчою самодіяльністю по продукуванню своєї власної особистості.

Тільки визволення від цього фундаментального антагонізму звільнить і від усіх інших, похідних, спотворюючих і фантомізуючих людське життя суперечностей та протистоянь.

Однак таке революційне навчання очікуванню прийдешнього життя без антагонізмів (і їх привидів) спалахнуло небувалою за своєю неосяжністю і тривалістю пожежею глобальної ворожечі, ненависті, насильства, терору — півторавіковою непримиренною боротьбою «за» і «проти» примари світлого комуністичного майбуття.

І що ж, хіба жажливі наслідки цієї згубної війни без кінця і без правил змогли переконати людей або хоча б для початку володарів їх дум у рятівній необхідності навчитись, нарешті, жити з привидами?

На превеликий жаль, ні і ще раз ні. Бо, як влучно зауважив Дерріда, хай і з іншого приводу, «ми все ще на цвинтарі, гробо-

копачі тяжко працюють!». Адже як тільки (недо)розвинутий соціалізм надірвав сили, а може, й спробував першим порозумнішати і по суті добровільно здав позиції примарі чи, скоріше, омані ринкового капіталізму та ліберально-демократичних цінностей, так тут же негайно і без зайвих вагань виказала себе спокуса раз і до кінця покінчити з привидом комунізму, поховати його назавжди і безповоротно, тобто вирішити таким чином повністю і остаточно болюче і вкрай небезпечне питання «Хто кого (закопає)?».

З розвалом тоталітарно-(фантомно)-комуністичних суспільств багато кому щиро здавалося, що вже можна зітхнути з полегшенням: привид комунізму, мовляв, віддав богові душу і наказав довго жити. Але це була досить заклопотана прекраснодушність: турбувала можливість раптового повернення занадто неспокійного привида.

Не дивно, що звично вдалися до заклинання: «Давайте вчинимо так, щоб він вже ніколи більше не повернувся, надалі не втілювався і не перевтілювався, бо він вже насправді помер». Як бачимо, перед нами той випадок, коли констатування наявності смерті бажають зробити перформативним актом приведення до смерті, умертвління.

Проте цього здалося замало. Для гарантування міцності і ефективності такого цілеспрямованого екзорцизму (вигнання духів через їх заклинання) необхідно відправити у небуття слідом за комунізмом і його головного натхненника — марксизм на чолі з К. Марксом і всією його спадщиною.

Нагальність такої рішучої акції збільшується від того, що, як відомо, марксизм має дивну звичку до небаченого модифікування, до такої незручної метаморфози, яку «занепокоєні експерти антикомунізму не натреновані розпізнавати». Тому стосовно справи та ідеї Маркса в якості домінуючого намагаються ствердити дискурс, що «часто набуває маніакальної, нестримно-радісної та чаклунської форми, яку Фройд приписував так званій тріумфуючій фазі в скорботному труді».

Подібне магичне чаклування повторює і повторює ритуальне «заклинання» проти марксизму, його «закляття» до зникнення: «Маркс мертвий, марксизм мертвий, комунізм мертвий, вони таки мертві зі своїми надіями, своїм дискурсом, своїми теоріями

та практиками». І завершальний приспів реінкарнаційної ворожби: «Труп гниє в надійному місці, хай він більше не воскресне! Хай живе капіталізм, хай живе ринок, хай процвітає економічний та політичний лібералізм!».

Зрештою Дерріда попереджає, що за цим новим, але й таким знайомим, таким же твердим і непримиримим, як і старий, догматизмом стоїть настирливе домагання стабілізувати крихку гегемонію нового «світового порядку» через неспростовне (нотаріально завірене й задокументоване?) засвідчення дійсної смерті суперника. А це, між іншим, значить: трагічні уроки (минулої?) всеохоплюючої війни не на життя, а на смерть навколо привиду комунізму так і залишилися не опанованими, що, зрозуміло, загрожують їй поновленням, але вже у нечуваній досі формі.

Ні, не хочуть, аж ніяк не хочуть второпати, що війна з приводу привиду лише вкрай фантомізує обидві воюючі сторони, війна на смерть демонізує живих; що привид тим більше оволодіває тим, хто і чим більше оволодіватиме ним; що привид ніколи до кінця не вмирає, а завжди залишається саме тим, що має без кінця приходити та повертатися, втілюватися та й перевтілюватися; що комунізм з самого початку був, залишався і залишиться примарним, тобто він ніколи не «був», ніде не «є» і ніяк не «буде», а завжди тільки «має наступити», «має бути і не бути», «має приходити, уходити і повертатися», «має втілюватися і перевтілюватися», «має народжуватися, вмирати і відроджуватися», бо він є не стан, а процес, «абсолютний рух становлення»¹⁶.

Незважаючи на загрозу чергового витку всесвітньої ворожнечі, найцікавіше, та ще й не без відтінку кумедності, полягає в тому, що це нове-старе догматичне зазіхання на гегемонічність дискурсу є вельми красномовним лише з приводу привиду комунізму, але зовсім відмовляється усвідомлювати чи має схильність замовчувати «симетричну» примарність ліберально- або соціал-демократичного капіталізму.

А втім навчитись жити і мирно спілкуватися з привидами — необхідність цього передбачає визнання і легалізацію остерігаючої функції перетворених форм і всієї феноменально-спектраль-

¹⁶ Див.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения.— Т. 46, ч. 1. — С. 476.

ної сфери. Саме їх існування попереджає про марність безкрайніх надій та небезпечність максималістських спроб матеріально-практичного втілення у живе життя будь-яких дистильовано чистих сутностей самих по собі, нагадує про зафіксовану історію недосягненість високих цілей жодного з великих рухів і починань, засвідчує необхідність взаємопосередковування і взаємомежування ідеальних форм в їх регулюючій і корегуючій людську життєдіяльність місії.

Може, тут доцільно перефразувати відому думку М. Гайдеггера про те, що нерозпізнавання метафізикою самої себе є прикметою її завершення¹⁷.

В цьому дусі можна сказати: нездатність до розпізнавання сучасними суспільними формоутвореннями самих себе у своїх власних перетворювально-привидних опосередкуваннях — через розмитість їх контурів, дифузність і дифундированість/дефундированість — є прикметою вичерпаності їх енергії до «ідеально чистого» буття і історичної назрілості взаєморефлектуючої доповнюваності їх спільного способу існування.

Ідеал ліберальної демократії, як і ідеал комунізму, як той, так само і інший, залишаються примарними, якщо вимірювати їх реальність відносно сутності кожного з них критерієм цілковитої повноти їх дійсно ідентичної наявності.

Не тільки молоді, лише розпочинаючі демократії, але й усі, не виключаючи й найстаріші, найстабільніші західні демократії, апріорно, так би мовити, вже за визначенням реально функціонують в *діастемі*¹⁸, з одного боку, ідеального ядра свого концепту, і з другого — відхилення від нього, його неадекватності, роз'єднаності, розходження і навіть поразки, тобто саме того, що дозволяє констатувати: «*The time is out of joint*»¹⁹.

¹⁷ Див.: М. Хайдеггер. Время и бытие. — М., 1993. — С. 138.

¹⁸ В грецькому слові διαστημα Ж. Дерріда, мабуть, обіграє такі значення: 1) відстань; 2) строк, термін, час (тобто перше та друге значення в єдності можуть бути прочитані як «проміжок», «інтервал», що в даному разі стає основним значенням); 3) космічний простір, простір; 4) зв'язок між суб'єктом та предикатом.

¹⁹ Див. варіанти перекладу на французьку шекспірівського «Гамлету», що наведені Ж. Дерріда: «Час зірвався з завіс (чи із петель)», «Час є розладнаний», «Світ цей навиворіт (чи напереверт)», «Епоха ця обеззечена», а також класичний переклад українською Є. Гребінки: «Звинувся час».

Діастемна (інтервальна, проміжна) форма існування як комунізму, так і демократії, виводить їх за межі ідеї регулювання в її класичному, кантівському розумінні, щонайменше у тій мірі, доки їх недосяжність буде ще зберігати темпоральну форму «*майбутнього теперішнього*, майбутню модальність *живого теперішнього*». Ось чому, за Дерріда, доречніше говорити не про майбутню демократію чи, певна річ, не про майбутній комунізм, а про демократію, що настає, чи про комунізм, що настає.

Але і взагалі в цьому ж діастемному вимірі — між тим, що в якості імперативу немов би залишається у заставі для свого вже функціонуючого і, водночас, завжди лише наступаючого здійснювання (попри непереборну неможливість коли-небудь презентуватися у повній наявності), та безліччю визначень і необхідних, але й за необхідністю ж неадекватних, недовершених форм своєї конкретно-історичної присутності, — саме в цьому інтервалі знаходяться ніші для, принаймні, трьох дуже важливих речей.

По-перше, як вже можна здогадатися, цей проміжок, це «пусте місце» («ні-що») «поза опозицією між наявністю та ненааявністю, дійсністю та недійсністю» і є саме місце віртуальної спектральності, «можливості привиду, привиду як можливості». Мабуть, тут виокремлюється простір-просвіт як для будь-якої можливості адресування, звертання, окликання, гукання, узнавання, тобто усього того, що стоїть за визначенням (терміном) Л. Альтюссера *interpellation* (запит, кликання), так і для звернення, апеляції до привидів.

По-друге, в діастемному «хаосмосі» набуває спроможності темпоральна процесуальність, історична подієвість і, врешті-решт, саме жива історія. Процес здійснювання кожної історичної події або кожного історичного руху змушений продиратися через непролазні хащі відхилень і нездійсненностей, що обумовлює трагічний обертон історичної драми.

По-третє, в історичній діастемі уможливилось очікування майбутнього, очікування як таке, без наперед заданого очікувального горизонту, якась абсолютна гостинність, ладна до погоджувального «так» прибулому або «приходь» заздалегідь непередбаченому настанню, деяка нестримна відкритість прий-

дешньому. Цей мотив опрацьовується Жаком Дерріда у концепті «месіанічності без месіанізму і Месії».

Безумовно, нове месіанічне обітовання Жака Дерріда заслуговує на спеціальне обговорення, яке перевершусь можливості даної передмови. Проте наступне судження під кінець, здається, не буде зайвим.

Сам Дерріда не тільки не приховує, але всіляко підкреслює гранично абстрактний, беззмістовний, невизначений характер згаданого концепту. По суті він (концепт) покликаний зафіксувати всезагальну найпростішу структуру всякого людського досвіду як первородну умову існування, що не піддається деконструкції (*l'indeconstructibilite, l'indeconstructible*), залишається непохитною відносно будь-якої деконструкції.

Ця формальна месіанічна структура людської відкритості, гостинності, обітовання є універсальним лоном для зустрічі-діалогу релігії та атеїзму, демократії та комунізму безвідносно до їх змістовної специфікації. З нею Дерріда пов'язує нове розуміння просвітництва, нову історичність, нове революційне зобов'язання, нову відданість майбутньому та його нове відповідальне чатування.

Саме цим непіддатним деконструкції новим месіанічним обітованням корегується й нова ідея справедливості без помсти, справедливості, що виходить з феномену дара. В той же час саме цей концепт нової месіанічності є найбільш адекватним духові відкритості емансипуючого марксизму, вказуючи шлях його радикалізації.

Ось про що пропонує задуматися Ж. Дерріда, запитуючи себе і читача: «Whither marxism?», «Куди йде марксизм?», що, як він вважає, «може значити також, куди вести марксизм: куди його вести, інтерпретуючи його як такий, що не може проходити без трансформацій, а не куди він може завести таким, яким він є, або таким, яким він буде».

Отже, питання «Whither marxism?», «Куди йде марксизм?», замість іншої постановки: «Чи марксизм не зникає назавжди (whither)?», завдяки Ж. Дерріда, знову на порядку денному. Але куди веде марксизм... Жак(а) Дерріда? — питання залиша(є/ю)ться відкритим(и).

ПРИВИДИ МАРКСА

За основу цього твору взято виступ, що був виголошений на двох засіданнях, 22 та 23 квітня 1993 року, в Каліфорнійському університеті (Ріверсайд). Цим виступом відкривався міжнародний колоквиум, організований Берндом Магнусом та Стефеном Каленбергом, з грайливою та неоднозначною назвою «*Whither marxism?*» — «Куди йде марксизм?», під якою, звичайно, треба було розуміти: «чи марксизм не зникає назавжди (*whither?*)?»

Розширений та уточнений, цей текст, проте, зберіг свою структуру аргументації, ритм та форму, властиву усному виступу. Звичайно, він був доповнений зауваженнями та нотатками. В квадратних дужках можна знайти деякі нові варіанти розвитку думки.

Одне ім'я замість іншого, частина замість цілого: завжди можна буде розглядати історичне насилля апартеїду як метонімію. В минулому, як і тепер. Різними шляхами (конденсація, зміщення, вираз чи репрезентація) завжди можливо буде через його сингулярність розшифрувати багато інших проявів насильства у світі. Водночас частина, причина, наслідок, симптом, приклад,— те, що проходить там, виражає те, що має місце тут, завжди тут, де б ви не були і що б ви не розглядали, воно найближче до вас. Віднині це нескінченна відповідальність, заборонений відпочинок для всіх форм доброї волі.

Та ніколи не слід було б говорити про вбивство людини як просто фігуру, навіть зразкову фігуру в логіці емблеми, в риторичі знамені чи мучеництва. Життя людини, настільки ж унікальне, як і її смерть, завжди буде чимось більшим, ніж парадигма, і чимось іншим, ніж просто символ. І саме це їй треба було б завжди іменувати власним ім'ям.

Та все ж таки. Все ж таки, тримаючи це в пам'яті та вдаючись до певного загального імені, яке вже не буде першим-ліпшим загальним ім'ям, нагадую, що це один комуніст як такий, один комуніст як комуніст, якому один польський емігрант та його співучасники, усі — вбивці Кріса Хані, заподіяли смерть кілька днів тому, 10 квітня. Убивці самі заявили, що вони напали на нього, бо він — комуніст. Отже, вони намагалися зірвати переговори та саботували встановлення демократії. Цей народний герой опору проти апартеїду, здається, відразу видався небезпечним та таким, якого не можна толерувати, у той самий момент, коли вирішив повністю посвятити себе комуністичній партії, що перебувала в меншості та переживала період суперечностей, він відмовився від високих посад в АНК, хоч міг відігравати значну роль в офіційній політиці, а може і в уряді, в країні, що звільняється від апартеїду.

Дозвольте мені шанувати пам'ять Кріса Хані та присвятити йому цей виступ.

Пролог

Будь-хто, ви або я, виходить і каже: «Я нарешті бажав би навчитися жити».

Нарешті, але чому?

Навчитися жити. Дивне гасло. Хто навчив би? Чому саме? Навчити жити, але кого? Чи коли-небудь ми це зможемо? Чи зуміємо ми коли-небудь жити і, насамперед, що значить «навчитися жити»? І чому «нарешті»?

Гасло окремо, без контексту,— але ж контекст, завжди, залишається відкритим, а отже, вразливим і недостатнім,— воно поза висловлюванням формує якусь малозрозумілу синтагму. Втім, до якої міри його ідіома піддається перекладу?

Та разом з тим — чи тим не менш, це основоположний зворот. Адже з вуст метра цей фрагмент гасла завжди буде виражати щось насильницьке. Він вібрує, як стріла під час асиметричного та невідворотного стреміння, він найчастіше йде від батька до сина, від учителя до учня, від поневолювача до поневоленого («я тебе зараз навчу жити»). Та все ж у цьому стремінні присутнє вагання: між стремінням як *досвідом* (вчитися жити, чи це вже не буде отим досвідом?), стремінням як *виучкою* та стремінням як *наукою*.

Та чи навчитися жити, навчитися цьому *із себе самого*, самому по собі, навчитися *самому* жити («я бажав би нарешті навчитися жити»), чи не є це, для того, хто живе, неможливістю? Чи вже не сама логіка забороняє це? Жити, за визначенням, не можна навчитися. Не з самого себе, не із життя життям. Лише з іншого та через смерть. У будь-якому випадку з іншого на межі життя. На внутрішній межі чи на межі зовнішній, це гетеродидактика між життям та смертю.

І все ж немає нічого необхіднішого, ніж ця мудрість. Це сама етика: навчитися жити — самому, із себе самого. Життя не вмє жити інакше. Та й чи робиш коли-небудь щось інше, ніж навчаєшся жити, сам, із себе самого? Дивне зобов'язання для того, хто живе і вважає себе живим, з того часу, як оте, водночас неможливе і необхідне: «Я бажав би навчитися жити». Воно має сенс і може бути *справедливим*, тільки для з'ясування питань зі смертю. Моею так само, як смертю іншого. Отже, ось воно, між життям та смертю, те місце сентенційного повеління, що завжди призначає говорити, як праведник.

Те, що приходить потім, то як нічна спроба польоту — у незвіданість того, що залишилося подолати,— отже, проста спроба, аби аналізувати з якимось наслідком такої пролог: «Я бажав би навчитися жити. Нарешті». Нарешті що. Це його,— навчитися жити, лише між життям та смертю. А не в *одних* окремих житті чи смерті. Те, що проходить між ними двома і між всіма «двома», що забажають цього, як між життям та смертю, це може бути лише *підтримуване* якимось фантомом. Отже, слід навчити привидів. Навіть і особливо якщо воно не є, оте — спектральне. Навіть і особливо якщо воно — ні субстанція, ні сутність, ні буття, *ніколи не присутнє як таке*. Час «навчатися жити», час без присутнього опікуна, знову повернувся б до цього, нас туди веде пролог: навчитися жити *разом із* привидами, в бесіді, в компанії чи товаристві, в спілкуванні без спілкування привидів. Жити по-іншому, і краще. Ні, не краще — *справедливіше*. Але *разом із* ними. Не *бути-разом із* іншим, не *socius* без оцього *разом із*, яке робить *бути-разом* взагалі більш загадковим, ніж будь-коли. І оце «бути-разом» із привидами було б також, не лише, а також, *політикою* пам'яті, спадкоємності та покоління.

Якщо я готуюсь довго говорити про привиди, про спадкоємність, про покоління привидів, інакше кажучи — про деяких *інших*, які тут не присутні, яких немає ні живих тепер, ні біля нас, ні в нас, ані поза нами, то це — в ім'я *справедливості*. Про справедливість там, де її ще немає, не там ще, там де її вже немає, там, де вона вже не *присутня*, та там, де її ніколи не буде, коли вона не більш ніж закон, зведений до права. Треба говорити *про* привид, дивитися у привид та *разом із* ним, з того часу, відколи жодна етика, жодна політика, революцій-

на чи ні, не буде видаватися можливою і мислимою, і *справедливою*, бо не визнає у своєму принципі повагу до тих, що вже не є, або отих, яких ще немає *тут, живих присутньо*, які вже і мертві, або які ще й не народилися. Жодна справедливість — не будемо казати «жоден закон», і знов ми не говоримо тут про право¹ — не видається можливою чи мислимою без принципу певної *відповідальності*, поза будь-яким *присутнім живим*, у тому, що роз'єднує присутнє живе, перед привидами тих, що ще не народилися або вже мертві, є жертвами воєн чи ні, політичного насилля або чогось іншого, націоналістичних, расистських, колоніальних, сектантських гноблень чи чогось іншого, утисків капіталістичного імперіалізму чи інших форм тоталітаризму. Без оцієї *не-осучасненості в собі присутнього живого*, без того, що таємно його знесправедливує, без оцієї відповідальності та цієї поваги до справедливості по відношенню до тих, *кого тут немає*, до тих, кого вже немає або ще немає *серед присутніх та живих*, — який був би сенс ставити питання «де?», «де завтра?» («*whither?*»).

Питання це *надходить*, якщо воно надходить, воно запитує про те, що прийде в *прийдешньому*. Звернене до *прийдешнього*, рухаючись до нього, воно звідти також і *приходить*, воно *походить із* *прийдешнього*. Отже, воно має перевищувати будь-яку присутність, як присутність стосовно себе, в собі. Щонайменше воно може зробити можливою цю присутність лише з часу руху якогось розмикання, розриву або диспропорції: в неадекватності до себе. Отож, якщо це питання, як тільки воно доходить до нас, то воно може, напевно, прийти лише з майбутнього (*whither?* куди ми підемо завтра? куди йде, наприклад, марксизм? куди ми з ним підемо?), — це те, що *знаходиться попереду*, воно має йому передувати, як його поча-

¹ Про відмінність між справедливістю та правом, про дивну асиметрію, яка впливає на розрізнення та спів-імплікацію цих двох концептів, про певні наслідки, що з цього випливають («непіддатність деконструкції», «недеконструюємість» «справедливості» — та можна їй надати і інших назв), то дозволяйте мені відіслати до роботи «Force of Law, “The Mystical Foundation of Authority”». — «Сила закону, “Містичні засади влади”» (в книзі: *Deconstruction and the Possibility of Justice. — Деконструкція та можливість влади*, New York, London, 1992). Німецькою: *Gesetzeskraft, «Der mystische Grund der Autorität*. Suhrkamp, 1991.

ток: *перед* ним. Навіть якщо майбутнє є його походженням, воно повинно, як будь-яке походження, бути абсолютно та беззаперечно пройденим. «Досвід» минулого, так само як і *прийдешнього*, одне й інше абсолютно абсолютні, поза будь-якою модифікацією якоїсь наявності. Можливість питання, якщо вона можлива і якщо ми маємо сприймати її серйозно, питання, яке, можливо, вже більше не питання, і яку ми назвемо тут *справедливістю*, повинна сягнути поза *теперішнім* життям, життям як *моє* життя або *наше* життя. *Взагалі*. Бо завтра це вже буде одне й те саме «моє життя», чи «наше життя», або життя інших, так само, як це було вчора, для інших інших. *Отже, поза живим наявним взагалі*.

Бути справедливим: поза живим наявним взагалі — і в своїй простоті відносно негативного. Спектральний момент, момент, який більше не належить часові, якщо розуміти під цією назвою низку модалізованих наявностей *теперішнього* (наявне минуле, наявне теперішнє: «тепер», наявне майбутнє). Ми ставимо питання цій миті, ми запитуємо себе про цю мить, яка не є лагідною до часу, щонайменше до того, що ми так називаємо. Скороминуча і невчасна, поява привида не належить цьому часу, вона не дає часу, тільки не: «*Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost*» (*Hamlet*).

Це схоже на аксіому, точніше, на аксіому відносно самої *аксіоматичності*, а саме деякої очевидності, що вважається невідомою у питанні того, що має ціну, цінність, якість (*axia*). Та навіть, і особливо, відносно гідності (*наприклад*, відносно людини як *прикладу* завершені та розумної істоти), щодо цієї безумовної гідності (*Würdigkeit*), яку Кант справедливо підносив якраз понад будь-якою економікою, понад будь-якою порівняльною чи порівнянною цінністю, понад будь-якою ринковою ціною (*Marktpreis*). Ця аксіома може шокувати. І зауваження не примушує чекати себе: відносно кого врешті-решт, коли-небудь вводиться, можна сказати, обов'язок справедливості, і чи буде це понад правом чи нормою, відносно кого та відносно чого, якщо не заради життя однієї живої істоти? Чи була коли-небудь справедливість, заангажованість справедливості чи відповідальність взагалі, яка мала б відповідати за себе (за себе живе) перед чимось іншим, в останній інстанції, перед життям однієї живої істоти, яку розуміють як

природне життя або життя духу? Напевне. Зауваження здається неспростовним. Але неспростовність допускає сама собою, що ця справедливість підносить життя над життям присутності або над наявною сутністю, над емпіричною чи онтологічною наявністю: не до того щоб померти, а щоб *пере-жити*, а саме, щоб визначити отой слід, життя і смерть якого самі були б лише слідами і слідами слідів, виживання, можливість якого передує розриву та розладу ідентичності собі сучасному живому, як будь-якій ефективності. Існує, таким чином, присутність *духу*. Духи. А з ними *слід* рахуватися. Не можна не бути повинними, не повинні не мати змоги зважати на них, яких більше, ніж один: то *більше, ніж один*.

Розділ I

Приниси Маркса

Чільний надпис

«*The time is out of joint*»
(Hamlet)

«*Час зірвався із завіс*»^{*}
(Гамлет)

Hamlet [...]. Swear
Ghost [*Beneath*]. Swear [*They swear*]
Hamlet. Best, rest, perturbed Spirit! So Gentlemen,
With all my loue I doe commend me to you;
And what so poore a man as *Hamlet* is,
Doe t'expresse his loue and friending to you,
God willing shall not lacke: Let us goe in together,
And still your fingers on your lippes I pray,
The time is out of joint: Oh cursed spight,
That ever I was borne to set it right.
Nay, come let's goe together. [*Exeunt*]

(Act I, sc. V)

Гамлет [...] Покляніться
Привид [з-під сцени] Покляніться!

Клянуться.

Гамлет: Вгамуйсь, бентежний духу! Що ж, панове,
Тепер з любов'ю покладусь на вас.
І все те, чим такий бідак, як Гамлет,
Любов і дружбу виказати зможе,
Дасть бог, не забариться. Йдімо разом.
Я вас усіх прошу — ні пари з уст.
Звихнувся час... О доле зла моя!
Чому його направить мушу я?
Ходімо ж разом.

Виходять.*

Переклад українською Л. Гребінки

* «*Час зірвався з завіс*» у французькому перекладі Іва Бонфруа — Folio, 1957; Gallimard, 1992. Про можливі варіанти перекладу цього виразу див. далі.

* *Гамлет, принц датський* // У. Шекспір. Твори. — К., 1986. — Т. 5. — с. 32.

А тепер, привиди Маркса. (Але *tenep* поза кон'юнктурою. Це тепер роз'єднане або розладнане, «*out of joint*», тепер вирване, недоречне завжди ризикує нічого не отримати в упевненому злитті будь-якого контексту, межі якого ще можуть бути визначеними.)

Привиди Маркса. А чому ця множина? Що їх, більше одного? *Більше одного* — це може означати натовп, якщо не маси, орду або збіговисько, або ще якусь популяцію привидів разом із або без народу, якусь спільноту із або без верховоди — але також *менше, ніж один* — простої та чистої дисперсії. Без будь-якого можливого збирання. І потім, якщо привид завжди оживляється духом, можна себе запитати, хто насмілиться говорити про дух Маркса, а тим більше про дух марксизму. І не лише для того, щоб сьогодні передректи їм майбутнє, а щоб тим самим навіть закликати до їх багатоманітності або, що ще важливіше, до їх гетерогенності.

Більше року тому я вирішив вибрати для назви «привиди» і застосувати це як тему виступу на відкритті конференції. «Привиди Маркса», загальне ім'я та власна назва були вже надруковані, вони вже значилися на афішах конференції, коли зовсім недавно я перечитав «*Маніфест комуністичної партії*». Визнаю із соромом: я цього не робив уже десятки років — і це мене зрадило в деяких речах. Я знав, що там зачайлась примара, із самого початку, тільки-но відкривається завіса. Отже, відразу ж я відкрив для себе те, що, звичайно, мало бентежити мою пам'ять: *перший іменник «Маніфесту»*, і на цей раз в однині, це — «привид»: «Привид блукає Європою — привид комунізму».

Пролог або *incipit* (вступне слово): цей перший іменник відкриває, таким чином, першу сцену першого акту:

«*Ein Gespenst geht um in Europa — das Gespenst des Kommunismus*». Як в п'єсі *Гамлет* про принца однієї держави, де все зогнило зверху до низу, все починається з появи привида. Точніше, із *очікування* цієї появи. Передчуття це одночасно нетерпляче, тривожне та зачароване: воно, ця річ (*this thing*), врешті-решт з'являється. Скоро з'явиться фантом. Він не змусить чекати. Ніби він затримується. Та ще точніше, все відкривається в передчутті *по-вернення*, але повернення привида, як поява вперше в *n'eci* (*pour la première fois*). Дух батька з'являється і скоро промовить: *I am thy Father's Spirit* (1 акт, сцена 5), але тут, на початку п'єси він з'являється, так би мовити, вперше. Це прем'єра, перший раз на сцені.

[Перше зауваження: бродіння це історичне, то напевно, але воно не *дається*, воно ніколи спокійно не дається, в ланцюзі сучасності, день за днем, згідно з порядком, встановленим календарем. Невтримне, воно не приходить, не виникає одного дня, в Європі, так, нібито вона в певний момент своєї історії раптово була захоплена якоюсь недугою, дозволила *поселитися* в собі, інакше кажучи, у *настирливому переслідуванні* якимось мандрівним чужоземцем. Не так, щоб цей чужоземець майже перестав бути таким через те, що давно вже звикся з європейською домівкою. Але зсередини це не виникало, до нього не було нічого всередині. Фантомність могла вештатися, як рух цієї історії. Ця невідступність, ідея бродіння відзначала б саме існування Європи. Вона відкрила б простір та становлення до себе того, що називається, принаймні з Середньовіччя: Європа. Досвід привида, ось як разом з Енгельсом, Марксом буде осмислюватися, описуватися та діагностуватися певна драматургія сучасної Європи, а саме та, що займається великими уніфікаторськими проектами. Слід було б сказати, що привид репрезентував це або здійснював режисуру. В тіні синовньої пам'яті Шекспір часто буде інспірувати цю марксистську театралізованість. Пізніше, вже ближче до нас, але згідно з все тією ж генеалогією, в нічному шумі її спадкоємної послідовності, в глухому передзвоні привидів, скутих з іншими привидами, іншим послідовником міг би бути Валері. *Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valéry* (et quelques autres) — *Шекспір, який породив Маркса, який породив Валері* (та деяких інших).

Але що ж продукується між цими генераціями? Пропущення слова, дивний ляпсус. *Da*, потім *fort, exit* Маркс. В роботі «Криза духу» (1919 р.) («Ми, цивілізації, ми знаємо тепер, що ми смертні...» і т. п.) ім'я Маркса з'являється один лише раз. Він вписується, ось ім'я черепа, що опиняється в руках Гамлета:

«Тепер, на величезній терасі Ельсінора, що пролягла від Базеля до Кельна, яка простяглася до пісків Ньюпорта, до боліт Сомми, до крейдяних відкладень Шампані, до гранітів Ельзасу — європейський Гамлет вдивляється в тисячі привидів. Але ж він інтелектуальний Гамлет. Він роздумує над життям та смертю істин. Йому слугують привидіннями — всі предмети наших протиріч; йому соромно за всі пишні назви нашої слави (...). Якщо він і тримає череп, то це знаменитий череп.— *Whose was it?*— Колись цей був *Леонардо*. (...) А оцей, це *Лейбніц*, який мріяв про всесвітній мир. А цей, це *Кант*, який породив *Гегеля*, який породив *Маркса*, який породив... Гамлет навіть добре не знає, що робити з усіма цими черепами. Але якщо він їх відкине!.. Чи не перестане він бути самим собою?»²

² Paul Valéry, *La Crise de l'esprit — Криза духу*, Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957, t. 1, p. 993. Чи слід тут нагадати, що на Заході, біля мису європейського півострова, королівство Данія ледь не стало, якщо точно, то разом із Англією, останньою державою опору отій маастріхтській Європі? Ні, цей вкінець на королівській голові скоріше звернувся б до інших місць. Насамперед, це місця з'єднання між цими пропозиціями та пропозиціями в роботі *L'Autre Cap — Інший курс* (Minit, 1991), яка аналізувала також тлумачення слова *capital* («вождь» та «голова»), а саме у Валері, щоб в подальшому ввести питання про Європу як питання духу, — інакше кажучи, питання привиду. І ми не можемо не нагадати також, що вирази зі словом голова, — *der Kopf* та *das Haupt*, появлюються, регулярно, в багатьох працях Маркса, і поміж найбільш сприятливих для фантома. В дуже загальному вигляді та більш імпліцитно дана робота продовжує попередні розпуки: навколо скорботного труда, що може бути розширене на будь-яку роботу взагалі (а саме в праці *Glas — Поминальний дзвін* (Galilée, 1974, Préface), відносно проблематичної межі між інкорпорацією та інтроєкцією, про ефективну, але обмежену доречність цієї концептуальної опозиції, так само, як тієї, що розділяє крах та успіх в скорботному труді, патологію та нормальність скорботи, (з цього питання див. *Le Verber de l'Homme aux Loups — Словник людини для вовків*, de N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976, а саме починаючи зі стор. 26 і далі; *Schibboleth pour Paul Celan — Випробування для Поля Селана*, Galilée, 1986, *Feu la Cendre — Вогонь поніа*, Des Femmes, 1987,

Пізніше, в роботі *Політика духу — La Politique de l'esprit* (р. 1031), Валері дає визначення людини та політики. Людина: «спроба створити те, що я посмію назвати *дух духу*» (р. 1025). Що ж до політики — завжди вона «імплікує певну ідею людини» (р. 1029). При цьому Валері цитує себе самого. Він приводить сторінку про «європейського Гамлета», яку ми тільки-но згадували. Дивно, але з упевненою та нестримною неухажністю лунатика він пропускає всього лиш *одну* фразу, *єдину*, навіть не відмічаючи пропуск багатьма крапками: фраза, що називає Маркса, в самому черепі Канта (А цей, це *Кант*, який породив *Гегеля*, який породив...). Чому цей пропуск єдиний? Ім'я Маркса зникло. Куди воно перейшло? *Exeunt Ghost and Marx*, зауважив би Шекспір. Ім'я зниклого мало з'явитися в іншому місці.

В тому, що він говорить, так само як і в тому, що він забуває сказати про черепа та про генерації духів, Валері нам нагадує щонайменше про *три речі*. Ці три речі якраз стосуються тієї *речі*, що ми називаємо духом. Як тільки перестають відрізняти дух від привида, він набуває тілесності, втілюється, як дух, у привида. Або скоріше, сам Маркс уточнює це, ми ще до цього повернемося, привид є парадоксальною втіленістю, творіння-плоть, певна форма феномену та плотська форма духу. Скоріше він стає якоюсь «річчю», яку й назвати важко: ні душа, ні тіло, та все ж і те, і інше. Адже тіло та феноменальність, ось що надає духові його спектральної наявності, але зникає відразу ж із появою, із самим приходом або поверненням привида. Є щось від зниклого в самій появі, так само, як від виникнення зниклого. Дух, привид, це не одне й те ж саме, нам слід тонко уточнити цю різницю, бо відносно того, що

De l'esprit, Heidegger et la Question — Дух, Гаїддетер та Питання, Galilée, 1987, *Mémoires — pour Paul de Man — Мемуари — для Поля де Мана*, Galilée, 1988; про виживання «вижити», що не зводиться ні до «жити», ні до «померти» див. *Parages — Деяк поблизу*, Galilée, 1986; про економіку боргу та дару див. *Donner le temps*, Galilée, 1992 — *Дати час*. Що ж до логіки спектральності, невіддільної від ідеї про ідею (ідеалізації ідеальності як ефекту повторюваності), невіддільної від самого мотиву, не будемо говорити більше «ідеї» деконструкції, то вона весь час в розробці, частіше всього подана експліцитно, в усіх роботах, опублікованих за останні 20 років, та особливо в роботі *De l'esprit — Про дух*. Слово «привид» там теж було першим іменником («Я буду говорити про привид...»).

в них спільного, невідомо, що *це є*, що ж тут наявного. *Оте* щось таке, про яке якраз і не знають, і невідомо навіть чи воно насправді *є*, чи воно існує, чи воно відповідає якійсь назві і чи співвідноситься з якоюсь сутністю. Про це не *знають*, не через невігластво, а через те, що воно не-об'єкт, це присутнє не присутнє, це єство чогось відсутнього або зниклого, більше не підлягає знанню. Щонайменше тому, що вважається відомим під іменем знання. Невідомо чи це живе, чи мертво. Ось тут — чи там, онде, невимовна, або майже невимовна річ або майже: щось таке між чимось та кимось, якимось або будь-яке, щось, оце щось таке, «*this thing*», та разом із тим оця річ, а не інша, це те, що вдивляється в нас, робить виклик семантиці, так само як і онтології, психоаналізу, так само як і філософії («Марцелл: *What, ha's this thing appear'd againe tonight?* Бернардо: *I haue seene nothing*). Ця Річ ще невидима, в ній немає нічого видимого («*I have seene nothing*») в ту мить, коли про неї говорять, щоб запитати, чи вона з'явилася. Вона ще не є чимось видимим, коли про неї говорять. Вона ще не є чимось видимим, коли про неї говорить Марцелл, але її вже бачили двічі. Й це для того, щоб співставити слово та бачення, покликали скептика Гораціо. Він буде виконувати місію третейського судді та свідка (*terstis*): «...*if againe this Apparition come, He may approoue our eyes and speake to it*): «Якщо цей привид повернеться, Він зможе ствердити бачене нами навч та поговорити з ним» (I акт, сцена I).

Ця Річ, яка не є річчю, це невидима між своїми появами Річ, її не можна бачити втіленою в плоті навіть коли вона з'являється. І ця Річ разом із тим чагує і спостерігає за нами, не видаючи при цьому себе. Спектральна, примарна асиметрія тут уриває будь-яку спекулярність, можливість бути видимим. Вона десинхронізує, вона кличе нас до ахронії. Назвемо це *ефектом забрала* (*effet de visière*): ми не бачимо того, хто за нами спостерігає. І хоча король у своїй фантомній появі схожий на себе, «як ти сам на себе схожий» («*As thou art to thy selfe*»), говорить Гораціо, це не заважає йому бачити і залишатися самому невидимим: його поява все ж іще невидима під його латами («*Such was the very Armour he had on...*»). Це *ефект забрала*, безсумнівно, ми ще пізніше про нього поговоримо більше, безпосередньо та саме під цим іменем, але віднині

він уже передбачається усім, про що йтиме мова стосовно привида взагалі, як у Маркса, так і в інших місцях. Як це буде уточнено пізніше виходячи з *Німецької ідеології* та міркувань щодо Штірнера, те, що відрізняє привида або примару від *духа*, навіть *духа* у значенні фантому взагалі, це надприродна та парадоксальна феноменальність, поза будь-яким сумнівом, скороминуча та невловима видимість невидимого або якась невидимість видимого X, ота *невідчутна чуттєвість*, про яку говориться в *Kapitali*, ми до цього ще повернемося, коли мова йтиме про мінову вартість: це також, безсумнівно, відчутна невідчутність чистого тіла без плоті, та завжди *когось* як *когось іншого*. І *когось* іншого, якого не *поспішають* визначити як «я», суб'єкт, особу, свідомість, дух і таке інше. Цього вже також достатньо для відрізнання привида не тільки від ікони або ідола, але так само й від образу образу, від платонівського *phantasma* як простого *симулякру* чогось взагалі, до чого він разом із тим дуже близький і з чим він поділяє, на інший погляд, не одну рису. Та це ще не все, та й не найбільш непереборне. Інше зауваження: отой *хтось інший* примарний *нас розглядає*, ми відчуваємо себе під його розгляданням, поза будь-якою синхронією, навіть до і поза будь-яким поглядом з нашого боку, згідно з передуванням (яке може бути закладене в порядку генерації, більш ніж однієї генерації) та абсолютною асиметрією, згідно з абсолютною не підлягаючою опануванню диспропорцією. Закон тут створює анахронія. Начебто ми почуваємося під спостереженням погляду, з яким завжди неможливо зустрітися. Ось у чому *ефект забрала*, від якого ми наслідуюмо закон. Оскільки ми не бачимо того, хто бачить нас, і хто визначає закон, хто скасовує припис, припис, до речі, суперечливий, адже нам не видно, хто визначає «вирок» (*swear*), ми його не можемо впевнено ідентифікувати, ми віддані його голосу. Тому, хто каже: «Я привид твого батька» («*I am thy Father's Spirit*»), можна вірити лише на слово. В головному сліпе підкорення його таємниці, таємниці його походження, ось перше підпорядкування припису. Воно буде визначати і всі інші. А мова завжди може йти ще про *когось*. Хтось інший завжди може брехати, він може обертатися на фантом, якийсь інший фантом може видавати себе за саме цього. Все це ще можливо. Пізніше ми ще будемо говорити

про спільноту або про спілкування привидів між собою, оскільки завжди їх буде більше, ніж один. Збройний обладунок, цей «костюм», на якому жодна театральна постановка не зможе зекономити, ми бачимо як він покриває, в очах Гамлета, від голови до п'ят уявне тіло його батька. Невідомо, чи є він, чи ні частиною з'яви привида. Бо ця зброя є строго *проблематичною* (*problema* це також і щит), бо забороняє перцепції прийняти рішення щодо ідентичності того, що так міцно зачинене у своєму панцирі. Обладунок може бути лише корпусом реального *артефакту*, чимось на кшталт технічного протезу, чужим тілом для тіла привида, якого закриває, приховує та захищає, маскуючи, прикриваючи таким чином аж до його тотожності. Панцир не дозволяє побачити нічого від привида, але на рівні голови і *під забралом* він дозволяє бачити і говорити так званому «батькові». Для цього пророблені, і добре приладнані, щілини, які дозволяють йому бачити, залишаючись невидимим, але його добре чути, коли він говорить. *Шолом* (*helm* — каска), як оте забрало, не тільки забезпечує захист: над ним ще бачиться гребінець з відзнакою, який показує владне положення особи, так само, як герб, що вказує на її шляхетність.

Аби ефект шолома був можливим, *достатньо* забрала, та ще щоб воно було у грі. Навіть якщо його підняти, *насправді* те, що воно є, вже означає, що хтось під панциром може спостерігати зі сховища, залишаючись невидимим та невпізнаним. Навіть коли воно підняте, забрало залишається, зберігаючи сталу силу та структуру, міцне та стійке, надійне як панцир, панцир, що захищає з голови до ніг, панцир, частиною якого воно є і до якого прикріплене. Ось що відрізняє забрало від маски, з якою воно все ж поділяє спільну незрівняну владу, а може вищу ознаку влади: владу спостерігати і залишатись прихованим. Ефект шолома не зникає, коли забрало підняте. В такому разі його сила, а значить, його можливість, лише нагадує про себе більш напружено драматично. Коли Гораціо сповіщає Гамлета про те, що з'явилася постать схожа на його батька та «при всій зброї з голови до ніг» (*Arm'd at all points exactly, Cap a Pe*), син занепокоївся і почав розпитувати. Спершу він зацікавився зброєю, як саме «з голови до п'ят». («Hamlet: *Arm'd, say you? Both: Arm'd, my Lord. Hamlet: From top to toe? Both: My Lord, from head to foot*»). Потім вже Гамлет з'являється по-

переду всіх з обличчям й особливо поглядом, прихованим під забралом. Ніби він очікував, що під обладунком, який покриває його з голови до ніг, привид не зможе показати ні свого обличчя, ні свого погляду, ні, отже, хто він є («Hamlet: *Then saw you not his face?* Так, отже, ви не побачили його обличчя? Horatio: *O yes, my Lord, he wore his Beauer up.* О так, пане, його забрало було підняте», акт I, сцена II).

Отже, *три речі* застосовуються, у розчленуванні, при аналізі однієї *речі*, дух або привид — або ж король, бо король займає тут це місце, місце батька, посідає його, намагається зайняти чи узурпує, і це поза тим, що повторюється римунання (наприклад: «*The Play's the thing, / Wherein Ile catch the Conscience of the King*»). Король — це річ, Річ — король, та сама, коли він відокремлюється від свого тіла, яке, втім, його не покидає (контракт сецесії, відділення — необхідний пакт, щоб мати *більше, ніж одне* тіло, щоб таким чином володарювати і, насамперед, успадковувати королівську благодать, чи через злочин, чи через вибори: тіло — чи останки — з Королем, при Королі, але Король не з тілом. (Король — річ: «*The body is with the King, but the King is not with body. The King is a thing*»).

Якими ж є оті *три речі цієї речі*?

1. Насамперед скорбота. Про неї ми тільки й будемо говорити. Завжди виникає бажання онтологізувати останки, надати їм наявності, перш за все *ідентифікувати* прах та *локалізувати* мертвих (будь-яка онтологізація, семантизація — філософська, герменевтична чи психоаналітична — опиняється захопленою цією скорботною роботою, але вже постаючи як така, вона все ще не осмислюється; це в отому поза-чимось ми ставимо питання привида, питання привидові, чи то йдеться про Гамлета чи про Маркса). Треба знати. *Слід це знати*. Отже, знати — це знати *хто та де*, знати достеменно, чиє це тіло та де воно має бути — бо воно повинно залишатися на своєму місці. В надійній схованці. Гамлет не просто запитує, кому міг би належати такий череп («*Whose was it?*», Валері цитує це запитання). Він вимагає знання про те, кому належить ця могила («*Whose grave's this, sir?*»). Нічого не може бути гіршим для скорботного труда, ніж вагання та сумнів: *потрібно знати* кого та де поховано — і *треба знати* (впевнитися), що в тому, що від нього залишилося, *тут щось є*. І щоб воно тут лишалося і хай більше не рухається!

2. Потім, не можна говорити про покоління черепів чи привидів (*Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx*), як тільки за умови мови — та голосу, в усякому разі того, що *позначає* ім'я або його замінює (Hamlet: «*That Scull had a long in it, and could sing once*»).

3. Нарешті (*Marx qui genuit Valéry...*), річ *працює*, вона трансформує або трансформується, складається чи розкладається: дух, «дух духу» є *робота*. Але що таке робота? В чому її концепт, якщо вона допускає дух духу? Валері підкреслює це: «Я тут розумію під «Духом» певну *силу трансформації* [...] дух [...] *працює*».

Отже, «*Whither marxism?*» — «Куди йде марксизм?». Ось питання, яке поставила перед нами назва нашого колоквиуму. А чому воно вказало нам на Гамлета, на Данію, на Англію? Чому воно нам підказало *ніти за* фантомом? Куди? Що значить йти за фантомом? А якщо ролі зміняться і він піде за нами, а може навіть почне нас переслідувати, так само, як ми його? А там вже те, що здається попереду, прийде, повертається завчасу: з минулого, з-позаду. «*Something is rotten in the state of Danemark*», проголошує Марцелл в той час, коли Гамлет якраз готується *переслідувати* привида («*I'll follow thee*», I акт, сцена IV), «*Whither*», він його скоро запитас, його також: «*Where wilt thou lead me? speak; I'll go no further. Ghost: Mark me [...] I am thy Fathers Spirit*».

Повторення *та* перший раз, мабуть, оце питання до події, як питання до фантома: *що таке* фантом? що таке *дійсність* або *присутність* привида, інакше кажучи того, що має залишатися таким же недійсним, віртуальним, нетривким, як симулякр? Чи існує *тут*, між самою річчю та її симулякром, протиставлення, яке утримується? Повторення *та* перший раз, але також повторення *та* останній раз, бо сингулярність кожного *першого разу* робить з нього *останній раз*. Кожного разу та ж сама подія першого разу є й останнім разом. Зовсім іншим. Мізансценою для завершення історії. Назвемо це *hantologie* —

¹ Paul Valéry, *Lettre sur la société des esprits*. — *Лист про суцільство духів*, О. С., р. 1139.

антологією. Ця логіка переслідування буде не просто ширшою та могутнішою, ніж онтологія або осмислення буття (від «*to be*», якщо припустити, що воно походило б від «бути» у виразі «*to be or not to be*», і немає нічого менш певного). Вона містила б у собі, але як обмежені місця або особливі наслідки, навіть есхатологію та телеологію. Вона б їх *розуміла*, але ж незрозумілим чином. Як можна насправді *зрозуміти* дискурс кінця або дискурс про кінець? Хіба може коли-небудь бути зрозумілим кінець кінця? А протиставлення між *to be* та *not to be*? Гамлет вже починав через очікуване повернення мертвого короля. Після кінця історії приходить дух *повертаючись*, *водночас* фігурує мертвий, що повертається, та привид, очікуване повернення якого повторюється, знову і знову.

О, ця любов Маркса до Шекспіра! Вона добре відома. Кріс Хані теж поділяв цю пристрасть. Я тільки-но дізнався про це, і мені ця думка подобається. Навіть якщо Маркс і цитує частіше *Тімона Афінського*, та з самого початку *Маніфесту*, здається, згадує та викликає перший прихід мовчазного привида, появу духу, який не відповідає, на цій терасі Ельсінора, якою була тоді стара Європа. Бо якщо вже ця перша театральна поява позначала повторення, вона втягує політичну владу в складки цієї ітеративності, повторюваності («*In the same figure, like the King that's dead*», говорить Бернардо, як тільки-но він упізнав «Річ», у своєму невинному бажанні ідентифікувати). Відтоді, як це можна було б назвати іншим часом або іншою сценою, відколи почалася п'єса, свідки історії побоюються й очікують повернення, потім, *again and again*, ходіння туди-сюди (Marcellus: «*What! ha's this thing appear'd againe tonight?*») Потім: «*Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost*»). Питання повторювання: привид — це завжди те, що повертається. Неможливо контролювати це ходіння туди-сюди, бо він і *починає з того, що повертається*. Подумаємо також про Макбета, та пригадаємо привид Цезаря. Після того як він випустив дух, він повертається. І Брут йому теж каже «*again*», — «*Well; then I shall see thee again?* Ghost, — *Ay, at Philippi*» (IV акт, сцена III).

* Від французького *hanter* — вистежувати, переслідувати, у даному випадку — бути переслідуваним привидами (прим. перекладача).

Отже, виникає бажання дихати. Або зітхнути: зразу ж після видиху, тому що він іде від духу. Тобто те, що видається майже неможливим, це завжди говорити *про* привида, говорити *із* привидом, говорити *йому*, й, особливо, *примусити*, або *дозволити говорити* привидові. І справа видається ще важчою для читача, вченого, експерта, викладача, перекладача,— коротше — для того, кого Марцелл називає *scholar*. Може, для глядача взагалі. Бо насправді, останній, кому може з'явитися привид, до кого він може звернутися або на кого може звернути увагу,— це глядач як такий. У театрі чи в школі. Для цього існують суттєві причини. Теоретики чи свідки — глядачі, спостерігачі, вчені та інтелектуали — вони, *scholars*, вважають, що достатньо дивитися. Отже, вони вже не завжди в найкомпетентнішій позиції, щоб вчинити належне, говорити з привидом: оце, мабуть, і є незабутній урок марксизму, з-поміж стількох інших. Більше немає та ніколи й не було *scholar*, спроможного говорити про все, звертаючись до будь-кого, та особливо до фантому. Ніколи і не було *scholar*, що як такий міг би мати справу з фантомом. Традиційний *scholar* не вірить у привидів — ні в усе те, що можна було б назвати віртуальним простором спектральності. Ніколи не було *scholar*, що в якості такого не вірив би в різючу відмінність між реальним та нереальним, дійсним та недійсним, живим та неживим, буттям та небуттям (*to be or not to be*, згідно з прийнятим прочитанням), в опозицію між тим, що наявне та чого немає, наприклад, у формі об'єктності. Поза цією опозицією для *scholar* існує лише наукова гіпотеза: театральна, літературна та спекулятивна умовність. Якщо посилалися лише на цю традиційну фігуру *scholar*, то тут треба було б остерігатися того, що можна визначити як ілюзію, містифікацію або комплекс Марцелла. А він, мабуть, і не був у ситуації, коли можна зрозуміти, як це класичний *scholar* не може говорити з привидом. Він не знав, що таке сингулярність позиції, не будемо вже й говорити про позицію класу, як раніше робили, але про сингулярність місця мовлення, місця досліду та місця зв'язку, філіації, лише тих місць та зв'язків, з яких можна звернутися до привида: «*Thou art a Scholler; speake to it Horatio*», наївно говорить він, так, наче приймає участь у конференції. Він нагадує про це отому *scholar*, вченому або освіченому інтелектуалу, людині культури як якомусь

глядачеві, що вміє встановити необхідну відстань або знайти потрібні в такому випадку слова, аби спостерігати, більше того, щоб звернутися до привида, інакше кажучи, щоб також змогти говорити мовою королів та мертвих. Адже Бернардо якраз зумів розпізнати фігуру мертвого короля, він вважає, що ідентифікував його, через схожість: («*Barnardo: In the same figure, like the King that's dead. Marcellus: Thou art a Scholler, speake to it Horatio*»). Він не лише просить його поговорити з привидом, але й покликати його, звернутися до нього, розпитати його, а саме — поставити питання стосовно Речі, якою він тепер є: «*Question it Horatio*». І Гораціо поспішає поговорити з Річчю, він повторює йому двічі, водночас наказуючи та благаючи. Він наказує, одночасно закликаючи. («*By heaven I Charge thee speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake!*») І, дійсно, це «*I Charge thee*» часто перекладають як «я тебе закликаю», що вказує нам на той шлях, де пересіклися розпорядження та заклинання. Заклинаючи його говорити, Гораціо бажає привести до тьми, стабілізувати, *зунунити* привида в його розмові: («*For which, thay say, you Spirits oft walke in death) Speake of it. Stay, and speake. Stop it Marcellus*»).

Навпаки, Марцелл можливо прискорював появу іншого *scholar* одного дня чи однієї ночі, кілька сторіч по тому, час тут вже не такий важливий. І той вже, мабуть, зможе осмислити, поза опозицією між наявністю та ненаявністю, дійсністю та недійсністю, життям та нежиттям, можливість привида, привида як можливість. Краще (чи гірше), він зможе звертатися до привидів. Він знатиме, що подібне звертання вже не тільки можливе, але що воно в усі часи визначало, як таке, звертання взагалі. Ось, в такому разі хтось достатньо безумний, щоб сподіватися *випустити із ув'язнення (déverrouïler)* можливість такого звертання.

Отже, з мого боку було помилкою видаляти з пам'яті те, що найбільш демонстративно маніфестувалося в *Маніфесті*. Насамперед, це той привид, перший батьківський персонаж, настільки могутній, наскільки й нереальний, галюцинація чи симулякр, і віртуально більш ефективний, ніж те, що спокійно називають живою присутністю. Перечитавши *Маніфест* та кілька інших великих робіт Маркса, я сказав собі, що знаю мало текстів у філософській традиції, а може їх більше і немає ін-

ших, уроки яких здаються більш невідкладними *сьогодні*, навіть якщо враховувати, що самі Маркс та Енгельс говорили (як, наприклад, у *Передмові* Енгельса до перевидання 1888 року) про можливе власне «старіння» та неусувну внутрішньо присутню історичність їхніх робіт. Який ще мислитель коли-небудь застерігав із цього приводу та ще так експліцитно? Хто ще коли-небудь закликав до майбутньої *трансформації* своїх власних тез? Не лише заради можливого поступального збагачення пізнання, яке не може нічого змінити в порядку системи, але з метою враховувати, враховувати по-іншому, наслідки розриву та реструктуризації? І сприймати заздальгідь, поза будь-яким можливим програмуванням, непередбачуваність нових знань, нових технік, нових політичних даностей? Жоден традиційний текст не здається настільки прозорливим стосовно сучасної мондіалізації політики, стосовно невпинного розвитку техніки та засобів масової інформації в руслі найбільш мислячої думки — і це поза вивченням роботи залізниць та тодішніх газет, можливості яких були проаналізовані в незрівнянній манері *Маніфестом*. Мало також текстів, що з такою ясністю висвітлювали б питання юридичних наук, міжнародного права та націоналізму.

Не читати та не перечитувати і не обговорювати Маркса завжди буде помилкою. Звичайно ж і деяких інших — і поза шкільним «читанням» та «обговоренням». Це буде що на раз все більшою помилкою, ухиленням від теоретичної, філософської та політичної відповідальності. Відтоді як догматична машина та «марксистський» ідеологічний апарат (держави, партії, гуртки, профспілки та інші осередки доктринальної творчості) знаходяться на шляху зникнення, для нас більше не існує виправдання, а існує всього лише алібі, щоб відвернути від себе цю відповідальність. Без цього не буде майбутнього. Не буде без Маркса, не буде прийдешнього без Маркса. Без пам'яті та без спадщини Маркса: в усякому разі певного Маркса, його генія, щонайменше одного з його духів. Бо це буде нашою гіпотезою або, скоріше, нашим наперед установленим уявленням: *їх існує більше, ніж один, їх повинно бути більше, ніж один.*

Втім, із-поміж усіх спокус, яким я сьогодні змушений чинити опір, залишається ще спокуса пам'яті: розповісти чим була для мене та для тих з мого покоління, хто все своє життя

поділяли досвід марксизму, майже батьківська фігура Маркса. Диспут в нас самих з іншими спорідненими зв'язками, перечитування текстів та інтерпретування подій світу, в якому марксистська спадщина була — і ще й досі залишається, а значить і залишиться — абсолютною і наскрізь визначальною. Не треба бути комуністом або марксистом, щоб дійти такого очевидного висновку. Всі ми живемо у світі, дехто скаже — в культурному просторі, — який зберігає, видимо чи ні, на невизначеній глибині, ознаку цієї спадщини.

Серед рис, що характеризують певний досвід, притаманний моєму поколінню, тобто досвід щонайменше сорока років життя, який ще не закінчився, я виділю спочатку один бентежний парадокс. Мова йде про оте занепокоєння відносно «*déjà vu*» і навіть про певне «завжди *déjà vu*». Це нездужання сприйняття, викривлення галюцинації та часу, я нагадую про нього в зв'язку з темою, заради якої ми сьогодні зібралися: «*whither marxism?*» Для багатьох із нас це питання має наш вік. А саме для тих, це стосується також і мене, хто, звичайно, протиставляв себе «марксистові» та «комунізові» (Радянський Союз, Інтернаціонал комуністичних партій та все те, що з цим було пов'язано, іншими словами — стільки різних речей...), але щонайменше вважав, що не слід цього робити виходячи з консервативних чи реакційних поглядів, ні навіть з поміркованих чи республіканських правих позицій. Для багатьох з нас певний (я кажу саме *певний*) кінець марксистського комунізму не співвідноситься з недавнім розпадом СРСР та всього, що з цим пов'язано у світі. Все це почалося — все це навіть вже було «*déjà vu*», поза будь-яким сумнівом, на початку 1950 років. Відтоді це питання, яке збрало нас сьогодні (*whither marxism?*), звучить старим нагадуванням. Воно вже було, але зовсім по-іншому, тим питанням, що поставало перед багатьма молодими людьми, якими ми були на той час. Це ж саме питання вже *звучало*. Те ж саме, напевно, але по-іншому. І різниця в цьому звучанні, ось що стає відзвуком сьогодні ввечері. Це все ще вечір, й досі наступає ніч вздовж «укріплень», на *battlements* старої Європи, що воює. З іншим і з самою собою.

Чому? Це було вже питанням як *фінальне* питання. Багато сучасних молодих людей (на зразок «читачів-споживачів Фукуями» або на зразок самого «Фукуями») безсумнівно вже

про це не знають: есхатологічні теми «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини», «останньої людини» і таке інше були нашим насущним хлібом у 1950 роки, 40 років тому. Ми, звичайно, смакували, саме природно, цим апокаліптичним хлібом, як звично проймалися і «апокаліптичним тоном в філософії», як я його назвав після 1980 року.

Якою ж була його консистенція? Який у нього був смак? З одного боку, прочитання та аналіз тих, кого можна назвати *класиками кінця*. Вони формували канон сучасного апокаліпсису (кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії, Гегель, Маркс, Ніцше, Гайдеггер, з їх кожев'янською припискою до заповіту та приписками до заповіту самого Кожева). Це було, з *іншого боку*, і *невід'ємно*, те, що ми знали або, що певні з нас, і вже давно, більше не відділяли від тоталітарного терору в усіх східних країнах, від усіх соціо-економічних злигоднів в радянської бюрократії, від сталінського минулого та від неосталінізму (в загальному вигляді, від московських процесів до репресій в Угорщині, щоб обмежитися цими мінімальними ознаками). Безсумнівно, саме це утворювало елемент, в якому набуло розвитку те, що називають деконструкцією — і можна зрозуміти щось у цьому моменті деконструкції, особливо у Франції, лише враховуючи цю історичну плутанину. Віднині, для тих, з ким я поділяв цей дивний час, цей подвійний та унікальний досвід (водночас філософський та політичний), для нас, насмілюсь так сказати, медіа-парад сучасних дискурсів про кінець історії та останню людину найчастіше видається нудним анахронізмом. Щонайменше до певного ступеню, що нам слід буде уточнити трохи пізніше. Щось із цієї нудоти, втім, проступає на тілі найбільш *феноменальної* сьогоднішньої культури: те, що найчастіше можна почути, прочитати та побачити, що найбільш *медіатизується* в засобах масової інформації в західних столицях. Що ж до тих, хто віддається цьому з найжвавішим молодечим запалом, вони видаються запізними постатями, нагадуючи зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після останнього поїзду — їм видається, що вони ще запізнюються на кінець історії.

Як же можна запізнитися на кінець історії? Питання актуальності. Воно серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається та за-

слуговує імені *подія*, після історії; та ще запитати себе, чи кінець історії не є просто кінцем *певного* концепту історії. Оце, мабуть, і буде тим питанням, яке слід поставити перед тими, хто не задовольняється тим, що запізнюється на апокаліпсис та на останній потяг кінця, якщо так можна сказати, та вони навіть і не захекались, зате в них вистачає духу випнути вперед груди в повному усвідомленні капіталізму, лібералізму та досягнень парламентської демократії — ми маємо на увазі не парламентаризм та політичне представництво *взагалі*, але *наявні* форми, іншими словами насправді — це *минулі* форми виборчого механізму та парламентського апарату.

Нам скоро доведеться ускладнити цю схему. Ми висунемо інше прочитання пропагандистського анахронізму та чесної свідомості. Та щоб зробити більш відчутним бентежне враження від «*déjà-vu*», яке може примусити випустити з рук усю літературу про кінець історії та інші подібні передбачення, я назову лише один нарис (серед безлічі подібних), що побачив світ в 1959 році, автор якого опублікував *також* оповідання, назване *вже* в 1957 році *Остання людина*. Отже, вже майже 35 років тому Моріс Бланшо присвячує півдюжині книг 50-х років статтю «Кінець філософії»⁴. Усі вони, і лише у Франції, є свідченнями давніх марксистів та комуністів. Пізніше М. Бланшо напише «Про наближення комунізму» та «Три слова Маркса»⁵.

[Мені спочатку хотілося процитувати тут, щоб бути впевненим у точності, всі три чудові сторінки, які було названо «Три слова Маркса». З блискучою стриманістю незрівнянного згустку промовності, водночас стримано і палко, їх висловлювання менше схожі на повну відповідь на питання, яке не має виміру в порівнянні з тим, на яке нам потрібно відповідати сьогодні, нащадкам *більше, ніж одного* слова, так як отого припису (*injunction*), що сам по собі *роз'єднаний* (*disjointe*).

Розглянемо для початку радикальну та необхідну *гетерогенність* спадщини, відмінність без опозиції, яка має її мар-

⁴ Maurice Blanchot, «*La fin de la philosophie*», La Nouvelle Revue française, 1.08.1959, n° 80.

⁵ Maurice Blanchot, *L'Amitié*. — Дружба, Gallimard, 1971, p.109—117.

кувати, «невідповідність» та квазі-суміжність без діалектики (сама множина того, що ми пізніше назвемо *духами* Маркса). Ніколи спадщина не згуртовується, вона ніколи не може бути одна в собі. Її презумпційна єдність, якщо вона існує, може полягати лише в *приписі знов стверджувати, обираючи*. Треба означає: *треба* фільтрувати, просіювати, критикувати, слід вибрати серед багатьох можливостей, що наповнюють один і той самий припис. І містяться вони в ньому суперечливим чином навколо однієї тасмниці. Якби була дана природно, прозоро, одногласно можливість читання якогось спадку, якби воно не вимагало інтерпретації і водночас не кидало їй виклик, передача у спадщину була б неможлива. Це має під собою причину — природну чи генетичну. Завжди успадковують тасмницю — яка говорить: «прочитай-но мене, а чи будеш ти коли-небудь на це спроможний?». Критичний вибір зумовлений усім ствердженням спадщини, це так, як наче сама пам'ять, умова завершеності. Нескінченне не може бути успадковане, воно не полишається в спадщину. Сам припис (вибирай та вирішуй в межах того, що ти одержуєш, говорить він завжди) може бути єдиним, лише коли він розподіляється, розривається, диференціюється сам собою, промовляючи багато раз — і багатьма голосами. Наприклад:

«У Маркса, і завжди виходячи з Маркса, ми бачимо, як набирають сили та форми три типи слів, і всі три є необхідні, але розділені і більше ніж протиставлені: начебто суміжні, нашаровані. Розрізненість, яка утримує їх разом, вказує на плюралітет вимог, відносно яких, *з часів Маркса*, кожному, коли він говорить, пише, все ж вистачає почуття підпорядкованості, *якщо тільки не відчувається нестачі в усьому*» (р. 115, виділено мною).

«Якщо тільки не відчувається нестачі в усьому». Що це означає? І «з часів Маркса»?

Відчувати нестачу в усьому, що правда то правда, це завжди залишатиметься можливим. Ніщо ніколи не зможе дати нам упевненості проти цієї небезпеки, ще менше — проти цього відчуття. А оте «з часів Маркса» продовжує вказувати нам на місце *визначеності*, починаючи звідки ми *заангажовані*. Але існує заангажованість чи визначеність, розпорядження

чи обіцянка, та якщо цей заклик, що бере початок у слові, яке лунає перед нами, то «з часів» вказує на місце та час, які безсумнівно передують нам, але для того, щоб бути *перед нами*, так само як до нас. Від часу прийдешнього, а отже, з часу минулого як абсолютного прийдешнього, з часу не-знання та не-збуття якоїсь події, від того, що лишилося бути «*to be*»: робити та вирішувати (що спочатку безсумнівно означає «*to be or not to be*» Гамлета — та і будь-якого нащадка, який, скажімо, приходить до привида, щоб дати клятву). Якщо оте «з часів Маркса» називає при-йдешнє так, як якесь минуле, минуле власного імені, то власне цього власного імені завжди залишатиметься для прийдешнього. І тасмним. Йому залишиться прийти не як тепер (приходить) майбутнє того, що «тепер утримує разом» «розрізненість» (і Бланшо говорить про неможливість отієї «розрізненості», яка сама «тепер утримує разом»; залишається осмислити, яким чином розрізненість могла б ще сама утримувати разом, і якщо можна коли-небудь говорити про *саму розрізненість*, її саму, самість без властивості). Те, що виголошується «з часів Маркса», може лише пообіцяти або нагадати про утримання разом, в слові, яке розрізняє, різне (*différent*) не того, що стверджує, але різне саме *щоб* стверджувати, щоб стверджувати *справедливо саме те*, щоб змогти (змогти без змоги) стверджувати прихід події, саме її при-йдешнє.

Бланшо тут не вказує на Шекспіра, та я не можу чути, усвідомлювати «з часів Маркса», з часів Маркса, не усвідомлюючи, як Маркс, «із часів Шекспіра». Утримувати разом те, що не втримується разом, і сама розрізненість, все та ж розрізненість не може осмислюватися, і ми ще до цього будемо повертатися без упину як до спектральності привида, в час розірваної сучасності, на з'єднанні радикально роз'єданого часу, без впевненого злиття. Не такий час, у якого з'єднання заперечені, розбиті, невлаштовані, дисфункціональні, розладнані, згідно *роз-* (*dys-*) негативної опозиції та діалектичної роз'єднаності, але час без *впевненого* з'єднання та *визначального* злиття. Все, що сказано тут відносно часу, стосується, через слідування або заразом, так само і історії, якщо навіть вона може полягати в виправленні, в своїх кон'юнктурних ефектах, такий він — світ, тимчасове розладнання: «*The time is out of joint*»,

час *неузгоджений*, розладнаний, розлагоджений, спотворений, час розтягнений, протягнений та витягнений, *піввечений*, водночас скалічений та божевільний. Час зірвався зі своїх завіс, він зміщений, він поза самим собою, він безладний. Говорить Гамлет. Який таким чином відкрив одну з пробоїн, часто-густо поетичних та мислячих амбразур, з яких Шекспір спостерігав за англійською мовою та водночас позначив його тіло одним безпрецедентним ударом кількох стріл. Таким чином, коли Гамлет називає так розладнання часу, а також історії та світу, розладнання плинного часу, розлагодження *нашого* часу, кожен раз нашого? Та й як перекласти «*The time is out of joint*»? Вражаюча різноманітність розсіює в сторіччях переклад шедевр, витвору генія, *речі духу*, яка якраз є *проявом генія*. Лукаво чи ні, геній *оперус*, він чинить опір і кидає виклик за прикладом спектральної речі. Цією річчю стає витвір натхнення, Річчю, якій *геніально* вдається влаштуватися без власне влаштовування, або ж *стати духом*, як отой невловимий привид, та пам'ять, та переклад. Шедевр і рухається, за визначенням, завжди на зразок привида. В багатьох версіях цього фрагменту Річ незримо ширяє повсюди, вона *спричиняє*, вона заповнює собою, не залишаючись недвижно, ніколи не замикаючись в межах, «*The time is out of joint*». Численні, в множині, слова перекладу організуються, вони не розсіюються будь-як. Вони також і дезорганізуються саме внаслідок спектральності, із причини Причини, що зветься оригінал, що за зразком усіх привидів розсилає вимоги більш ніж суперечливі, розрізнені у собі. Здається, що вони тут розподіляються навколо кількох великих можливостей. Це типи. В «*The time is out of joint*», *Time* інколи сам час, часовість (*temporalité*) часу, а інколи те, що часовість робить можливим (час як *історія*, плинність часу, пережитий нами час, теперішні дні, епоха), інколи ж, як слідство, *світ*, що живе, наш сьогоднішній світ, наше сьогодні, теперішнє: там, де все добре (*whither*), і там, де не все добре, де гнилизна (*whither*), там, де гаразд або не зовсім, там, де все гаразд, та не так добре як має бути, зважаючи на нинішній перебіг подій. *Time*: це час, але також — історія, і світ.

«*The time is out of joint*»: самі переклади знаходяться в цьому «*out of joint*». Якими б вони не були правильними та вірними, яке б *право* за ними не визнавали, всі вони розладжені,

як і неточні у відхиленні, під яке вони підпадають: звичайно ж, всередині них самих, адже смисли їх залишаються обов'язково невизначено вільними, далі в їх взаємних відносинах, а отже, в багатоманітності їх змісту, нарешті або ж насамперед, в їх невинуватій неадекватності для іншої мови та в геніальному ході події, що є законом ситуації, в усіх віртуальностях оригіналу. І досканалість перекладу тут ні до чого. Гірше того, і в цьому вся драма, переклад може лише закріпити та підтвердити неприступність іншої мови. Кілька прикладів французьких перекладів з-посеред найвизначніших, найбездоганніших та найцікавіших:

1. «*Le temps est hors de ses gonds*»⁶ — «Час зірвався з завіс». Цей переклад Іва Бонфуа видається найбільш точним. Йому, здається, вдалось зберегти відкритою та завислою, як в *epokhè* саме цього часу, найбільшу економну потенціальність формули. Більш технічна ніж органічна, етична чи політична (що залишається відривом) фігура завіси, петлі видається найбільшчою до домінантного використання та до різноманітних вживань перекладеної ідіоми.

2. «*Le temps est détraqué*»⁷ — «Час розладнаний». Дещо ризикований переклад: певне вживання вислову примушує думати про теперішній час (*weather*).

3. «*Le monde est à l'envers*»⁸ — «Світ цей навиворіт». Оце «à l'envers» дуже близьке до «de travers», яке видається більш наближеним до оригіналу.

4. «*Cette époque est déshonorée*»⁹ — «Епоха ця обезчещена». Хоч яким дивним це може видатися на перший погляд прочитання А. Жіда, воно разом з тим узгоджується з традицією ідіоми, яка, від Мора до Теннісона, надає більш явного *етичного* та *політичного* значення цьому виразу. «*Out of joint*» могло б кваліфікувати моральний занепад та корупцію міста, аморальність та збочення в звичаях. Легко перейти від неправильного до неправедного. В цьому наша проблема: як виправда-

⁶ *Hamlet*, tr. Yves Bonnefoy, 1957, Folio, Gallimard, 1992; *Гамлет* в перекладі Іва Бонфуа, 1957 р., вид. Фоліо, Галімар, 1992 р.

⁷ *Hamlet*. — *Гамлет*, tr. Jean Malaplate, Corti, 1991.

⁸ *Hamlet*. — *Гамлет*, tr. Jules Derocquigni, Les Belles Lettres, 1989.

⁹ *Hamlet*. — *Гамлет*, tr. André Gide, Gallimard, 1959.

ти цей перехід від неправильності (скоріше техніко-онтологічного значення, що нагадує про наявність) до несправедливості, яка вже не може нести онтологічності? А якщо неправильність, навпаки є умовою справедливості? Або якщо цей подвійний реєстр вміщує в собі, згущує саме свою загадку, насправді, і потенціалізує свою над-могутність в тому, що наповнює небаченою силою слова Гамлета: «*The time is out of joint*»? Та не будемо дивуватися, що *Oxford English Dictionary* наводить цю фразу Гамлета як приклад етично-політичної інфлексії. Скористаємося з цього чудового прикладу, щоб згадати про необхідність того, про що говорив Остін: жоден словник ніколи не може дати визначення, він лише дає приклади. Перверсія того, що добре, не йде, не узгоджується («*out of joint*»), або узгоджується *напереверт* (*напереверт*, отже, скоріше *навиворіт*), ми легко бачимо, як воно протиставляється як перекирвленість, зламаність, помилковість або відхилення прямолінійності, правильного напрямку того, що просувається прямо, усвідомлення того, що спрямовує або обґрунтовує право — і веде прямо, без відхилень, до місця призначення, etc¹⁰. Між іншим Гамлет чітко протиставляє буття «*out of joint*» відносно часу своєю *буттю-праву*, у вірному праві або правильній дорозі того, що йде правильно. Він навіть кляне долю, що примусила його народитися, щоб виправляти час, який іде навкосяк. Він кляне долю, яка його, Гамлета, саме й призначила впроваджувати справедливість, поставити речі в правильному порядку, поставити історію, світ, епоху, час на *місце*, на рівну дорогу, для того, щоб згідно правилу його вірного функціонування, час ішов прямісінько — та за правилом. Це жалібно прокляття вже само здається заторкнуте перекирвленням чи помилкою, яку воно видає. За парадоксом, який постає та дає собі волю, Гамлет не так кляне зіпсованість часу. Він насамперед і найперше кляне отой несправедливий наслідок безладу, йдеться про долю, яка його вибрала, його, Гамлета, аби встановити на свої завіси час, що зірвався — та поставити його правильно, вста-

¹⁰ Тут я маю відіслати читача до більш систематичного розгляду цих питань права та збочення, а саме до робіт *Du droit à la philosophie*. — Від *права до філософії*, Galilée, 1990, pp. 80 et passim. (особливо в розділі про Канта), а також *Passions*, Galilée, 1993, pp. 33 et suiv.

новити його згідно з правом. Він кляне своє призначення: здійснити справедливість *с-ходу*, *де-місії* часу. Він засуджує долю, яка веде його здійснювати осуд помилки, помилки часу та часів, виправляючи *адресу*: роблячи із правоти та права (*to set it right*) рух *корекції*, виправлення, віднови, помсти, реваншу, покарання. Він проклинає це лихо, але безпідставно, бо це лихо — це не що інше як він сам, Гамлет. Гамлет є «*out of joint*», бо кляне своє власне призначення, покарання, яке полягає в тому, щоб карати, чинити помсту та встановлювати справедливість і право в формі репресій; і що він кляне в своєму призначенні, так це спокута самої ж спокути; насамперед тому, що вона йому *вроджена*, надана йому *через* народження, так само, як *із* народження. Отже, призначена (тим), що сталося до нього. Як Іов (3, 1), він кляне день, коли побачив світ: «*The time is out of joint: O cursed spite. That ever I was born to set it right*». («*To set it right*» перекладається як «знову поєднати», «rejoiner» (Бонфуа), «впорядкуватися», «rentrer dans l'ordre» (Жід), «встановити прямо», «remettre droit» (Дерокіні), «поставити на місце» «remettre en place» (Малаплат).) Фатальний удар, *трагічна* помилка, які були нанесені *при* самому його народженні, гіпотеза нестерпного збочення в самому порядку його призначення, це мета створення *бути* ним, Гамлетом, і *бути народженням* для права, з *огляду на* право, закликаючи його, таким чином, установити час на правильний шлях, чинити право, встановлювати справедливість та виправляти історію, *помилку* історії. Немає трагедії, немає й сутності трагічного, якщо тільки не за умови оцієї первісності, точніше цієї до-первісної і власне спектральної попередності злочину. Злочин іншого, лиходійство, подія і реальність якого, так само, як й істина, ніколи не можуть *постати* такими, як є, а лише можуть дозволити допускати, відтворювати, фантазувати. Проте продовжують нести відповідальність від самого народження, може хоча б заради того, щоб виправити зло в ту саму мить, коли ніхто не може зізнатися, хіба коли сповідаються *сповідаючи іншого* так, неначе це одне й те ж. Гамлет кляне свою долю, яка призначила йому бути людиною права, насправді, як він кляв би саме право, яке створило б його поборником справедливості, тим, хто може з'являтися, як і право, лише після злочину, або просто *ніс-ля*: іншими словами — в необхідно другій генерації, первісно спізнілій і в наслідок цього призначеній *успадковувати*. Ніко-

ли не отримують спадщини без обговорень із приви́дом і, відтоді, *більше, ніж із одним* приви́дом. Із помилкою, але також приписом *більше, ніж один*. Ось вона — первородна хіба, рана народження, від якої він потерпає, бездонна рана, неоправна трагедія, невизначене, нескінченне прокляття, яке позначило історію права або історію як право: хай час *out of joint*, ось хто тоді також визначається самим народженням, що прирікає когось бути людиною права лише за умови бути, за спадком тим, хто виправляє неправоту, інакше кажучи, тим, хто накладає покуту, карає, вбиває. Прокляття, мабуть, було вписане саме в право. У його вбивче праджерело.

Якщо право тісно пов'язане з помстою, як на це схоже скаржиться Гамлет — перед Ніцше, перед Гайдеггером, перед Беньяміном, — то чи можна не зітхати по справедливості, яку одного дня, одного дня, що не може належати історії, одного майже месіанського дня, буде звільнене від фатальності помсти? Більше, ніж звільнене: безкінечно чуже, гетерогенне в своєму джерелі? І день цей, чи дійсно він перед нами, гряде, чи він старіше самої пам'яті? Якщо важко, насправді ж неможливо, *сьогодні*, вирішити між цими двома гіпотезами, то це саме тому, що «*The time is out of joint*»: такою може бути первородна зіпсованість дня, що сьогодні або, так само, таким може бути прокляття борця за справедливість, того дня, коли я побачив порушену багатовалентність (вона сама «*out of joint*») цих інтерпретацій? Чи можливо віднайти для цього правило співжиття всередині отого ядра, припускаючи, що воно завжди буде скоріше заповнене привидами, ніж в ньому оселиться смисл оригіналу? Ось він — геніальний хід, ознака глибокого розуму, підпис Речі «Шекспір»: давати дозвіл на будь-який із перекладів, робити їх можливими та зрозумілими, ніколи не знижуючись до них. Їх поєднання привело б до того, що в логічній категорії честі гідність, поважність, шанобливість, чин або ім'я, законність положення, відношення поваги взагалі, саме *справжнє* відношення, якщо не справедливість, завжди при цьому розуміється як поєднання, підганяння до самого себе, взаємовідповід-

¹¹ Про те як ці якості в свою чергу зосереджуються в значеннях *титулу* див. в розділі «Уточнення до титулу» в книзі *Parages*. — *Деся поблизу*, Galilée, 1986.

ність, відповідальність¹¹. Але коли підганяння взагалі, коли зчеплення отого «з'єднання» треба розуміти насамперед як узгодження деталей, правильність або правдивість часу, буття-з-собою або узгодження *оцього* часу, що робиться, коли *сам час* стає «*out of joint*», роз-узгодженим, неуточненим, дисгармонічним, розладнаним, неузгодженим або невірним? *Анахронічним*?

Чого тільки може не статися в цій анахронії! Може бути «*The time*», сам час, точно, завжди як «наш час», епоха або світ поміж нас, наші кожен день, день на сьогодні, сучасне як наше сучасне. Особливо коли поміж нами «не все ладиться», якраз: коли «все погано», коли це не годиться, коли коїться лихо. Але з іншим, чи не потрібна ота неузгодженість, оте розлагодження, коли «все погано», для того, щоб виявило себе добро, або щонайменше справедливість? Неузгодженість, чи вона не сама можливість іншого? Як відрізнити між двома розлагодженнями, між неузгодженістю несправедливого та неузгодженістю, яка відкриває безкінечну асиметрію відношення до іншого, іншими словами — надає місце справедливості? Та не для викалькульованої та дистрибуційної справедливості. Не для права, не для обрахунку відшкодування, економіки помсти чи покарання (бо якщо Гамлет — це трагедія помсти та покарання в трикутнику або в колі Едіпа, який міг би зробити ще один крок у відштовхуванні (Фройд, Джонс та інші), слід ще подумати про можливість одного кроку поза відштовхуванням; існує один крок поза економікою відштовхування, закон якої змушує його *виходити із самого себе* протягом якоїсь історії, будь то театральна чи політична історія між *Царем Едіпом* та *Гамлетом*). Не заради вирахованої рівності, а отже, не заради обраховування чи симетризуючого та синхронного інкримінування суб'єктів та об'єктів, не заради того, щоб *вчинити справедливість*, що обмежилась би санкціями, відтворенням та *впровадженням права*, але заради справедливості як невимірності дару та сингулярності загально-економічної екс-позиції по відношенню до іншого. «Стосунки з іншим, — іншими словами, — справедливість», — пише Е. Левінас¹². Знає він про це чи ні, та Гамлет висловлюється в руслі цього питання — вик-

¹² Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*. — *Цілісність та нескінченність*, M. Nijhoff, 1961, p. 62.

лик дару, відокремленості, здійснення події, занадто уважно-го чи занадто вимушеного ставлення до іншого — коли він виголошує: «*The time is out of joint*». І питання це не вирізняється з усіх тих, що Гамлет визнає такими, це і відносно Речі-привида і Короля (*Thing, King*), і відносно події, і буття-сучасності і того, що *є чи немає, to be or not to be*, що слід *вчинити*, що означає також *думати*, примусити зробити чи дозволити зробити, вчинити чи дати статися, чи може заподіяти, будь то навіть смерть. Яким же чином піклування про оте, *що має бути*, перетинається, хай навіть щоб перевищити її, з логікою помсти та права?

Траекторія необхідна без курсу і без впевненості. Траекторія *спрямовування*, в якій тремтить, дрижить, зорієнтовується і в той же час дезорієнтується питання, звернене до нас під ім'ям або в ім'я *справедливості*, напевне, переклад проблематичний для *Dikè*. Одне з найделікатніших місць, але, напевне, не єдине, для цієї дивної топології, сьогодні це вже, можливо, могло бути *Der Spruch des Anaximander*. Гайдеггер інтерпретує тут *Dikè* як з'єднання, приєднання, приладнання, сполучення узгодження або гармонії *Fug, Fuge, (Die Fuge ist der Fug)*. Оскільки його мислять, виходячи із буття як наявності (*als Anwesen gedacht*), *Dikè* гармонічно сполучає, в певному значенні, з'єднання та узгодження. *Adikia*, навпаки: те, що одночасно є роз'єднанням, вилученням, зламаним і поза правом, в повинності несправедливості, читай: в безглузді¹³.

До речі, відзначимо, що *mit Fug und Recht* має пересічне значення «досить правильно» або «дуже справедливо», «вірнo», *versus* — «помилково». Німецький варіант отого «*out of joint*», в значенні «розладнаний, розлагоджений, спотворений, розтягнений, протягнений та витягнений, понівечений, скалічений», це — «*aus den Fugen*», «*aus den Fugen gehen*». Таким чином, коли Гайдеггер наполягає на необхідності усвідомлювати *Dikè* поза цим, попереду або на відстані від юридично-моральних

визначень справедливості, він відшуковує у своїй мові із «*aus den Fugen*» чисельні віртуальності, згруповані та підвишені на зразок «*The time is out of joint*»: щось у теперішньому не ладиться, воно не проходить, як це *повинно йти*. Отже: «Слово *a-dikia* виголошує спочатку, що *dikè* тут не присутнє (*wegbleibt*). Взяли за звичку перекладати *dikè* значенням «право» (*Recht*). В перекладах висловів (*des Spruches*) [Анаксимандра] перекладають навіть словом «покарання». Коли ж ми відхилимо наші юридично-моральні уявлення (*juristisch-moralischen Vorstellungen*), якщо нам утримувагися за те, що станеться зі словом, тоді *adikia* заявить, що там, де вона господарює, щось коїться не так, як це має бути (*dass es, wo sie waltet, nicht mit rechten Dingen zugeht*). Це означає: щось зіскочило зі своїх завіс, розладилося (*etwas ist aus den Fugen*). Та все ж, про що йде мова? Про сучасне, в його перехідному перебуванні (*Vom je-weilig Anwesenden*)»¹⁴. Тут слід зробити зауваження, відносно опублікованого перекладу «*je-weilig*» («у його перехідному перебуванні»), який медитативне письмо Гайдеггера проводить, поза будь-яким сумнівом, через визначення теперішнього (*Anwesend*) як *je-weilig* (з моменту, з епохи, кожного разу, і таке інше), потім через цю необхідну атрибуцію, як ото *Weile* (момент, прохідний момент, проміжок часу) або *weilen* (залишатися, перебувати). Та ще важливішою здається тут інтерпретація *Weilen*: один лише пасаж, очевидно, а отже, один момент через перехідне визначення, але перехід походить, якщо можна так сказати, із прийдешнього. Він походить від того, що за своєю сутністю, ще не приходило, і про нього ще менше можна сказати, що воно прийшло, а отже,— йому ще лишається прийти. Пасаж цього часу теперішнього приходить із прийдешнього, щоб іти до минулого, в напрямку «йти до» від «йти геть» (*Das Weilen ist der Übergang aus Künft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige, s. 323*). «Але тоді,— продовжує Гайдеггер,— де ж, в наявному стані, знаходяться оті зв'язування? Де він є, хоча би один зв'язок (*nur eine Fuge*)? Яким чином наявне (*das Anwesende*) може бути без зв'язку, *adikon*, інакше кажучи, розв'язаним (*aus der Fuge*)»? Адже можна перекласти Гайдеггера, читача Ана-

¹³ «*Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der jugend-fugende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*», Martin Heidegger, «*Der Spruch des Anaximander*», Klostermann, 1950, p. 329, французький переклад В. Брокмейсера, Gallimard, 1962 р., с. 291: «*Dikè, усвідомлено виходячи з буття як присутності, є поєднуючим та погоджувальним узгодженням. Adikia, роз'єднання, розлагодження*».

¹⁴ О. С., р. 326 — 327.

ксімандра, на мову Гамлета: як же це можливо, що тепер існує, коли теперішнє, а отже, час, може бути *out of joint*? Продовження інтерпретації не може тут бути відтвореним. Хоча воно може й заслугове на тривалі та детальні дослідження. Звернемо увагу лише на гіпотезу прочитання та принцип ставити питання. Чи може свідчити *Spruch* Анаксімандра, що при наявності наявного тепер, до *eon* від отих *eonta* належить *adikia*, роз'єднання, що перекладається найчастіше, як це зробив в цьому разі Ніцше, через несправедливість (*Ungerechtigkeit*)? То чи можна з цього приходити до висновку про певний «песимізм» чи «нігілізм» у грецькому досвіді буття? Гайдеггер має відносно цього сумніви. Нігілістичному песимізму, так само, як і оптимізму, він протиставляє «слід» «трагічного», першооснови трагічного (ми ніколи не буваємо достатньо віддаленими від Едіпа та Гамлета), яка не дозволяє пояснити себе в «естетичній» чи «психологічній» манері¹⁵, що для Гайдеггера означає також і в психоаналітичній. Поза естетико-психоаналітичним, цей слід трагічного закликає нас мислити, виходячи з інтерпретації суті наявного, *didonai diken [...] tes adikias* (с. 330). Яким же він є, цей дар *Dikē*? Чим є ця справедливість поза правом? Чи приходить вона лише для того, щоб компенсувати несправедливість, відшкодувати заподіяне, установити право або чинити правосуддя? Чи вона приходить, щоб лише висловити справедливість або ж, навпаки, дарувати *поза* обов'язком, боргом, злочином чи помилкою? Чи вона приходить лише для того, щоб усунути несправедливість (*adikia*), або точніше переробити *як це має бути* роз'єднання теперішнього часу (*to set it right*, як казав Гамлет)?

Роз'єднання в самій теперішності теперішнього, цей тип не-сучасності теперішнього часу стосовно самого себе (ця недоречність або радикальна анахронія, виходячи з яких ми тут спробуємо *осмислити фантом*), висловлювання Анаксімандра, згідно Гайдеггера, його «виголошує і не виголошує»¹⁶.

А. Це висловлювання виголошує певно «без натяку» (*eindeutig*), що теперішнє, (*das Anwesende*) як таке, що існує тепер, знаходиться в *adikia*, інакше кажучи, перекладає Гайдег-

¹⁵ О. С., р. 330.

¹⁶ «*Er sagt es und sagt es nicht*», О. С., р. 328.

гер (с. 327), порушене, не на своїх завісах (*aus der Fuge: out of joint*, якщо хочете). Теперішнє — це те, що проходить зараз, теперішнє проходить, воно перебуває в перехідному проході (*Weile*), в русі вперед-назад, *між* тим, що рухається *вперед*, і тим, що йде *назад*, посередині між тим, що відходить, та тим, що приходить, на зчленінні того, що зникає, та того, що постає. Ця між-подвійність взаємно зчленовує подвійне зчленування (*die Fuge*), за яким ці два рухи пов'язані (*gefügt*) між собою. Присутність (*Anwesen*) є внутрішньо зв'язаною (*verfügt*), врівноваженою, розташованою в двох напрямках відсутності, в зчленуванні того, чого вже немає, та того, що ще не настало. З'єднувати та поєднувати. Ця думка поєднання є також і думкою припису.

Б. Та разом із тим, заявляючи про це «без натяків», *Spruch* говорить також про іншу річ — або говорить про це лише за умови. Він назвав би роз'єднання (*adikia*) або «несправедливість» теперішнього лише для того, щоб сказати, що треба *didonai diken*. (Обов'язок або борг отого *потрібно* може й занадто, навіть якщо Ніцше все ж перекладає: *Sie müssen Busse zahlen*, вони мають закінчитися.) Звичайно ж, йдеться у будь-якому разі про те, щоб дати. Дарувати *Dikē*. Не *вчинити справедливості*, повернути її взамін, згідно покарання, оплати чи покути, як це частіше всього перекладають (Ніцше та Дільс). Спочатку це йде від дару без повернення, без розрахунку, без обрахунків. Гайдеггер віднімає таким чином цей дар від усього горизонту повинності, боргу, права і навіть, можливо, від обов'язку. Йому хотілося б відірвати його особливо від отого досвіду помсти, ідея якої, — говорить він — лишається «дорогою для тих, для кого лише Відмщений (*das Gerächte*) є Праведником (*das Gerechte*)». (Слід відзначити, до речі, що це не могло ніяк дискваліфікувати, як у цьому, так і в іншому випадку, прочитання — психоаналітичне чи ні — логіки помсти, як, наприклад, у *Гамлеті*, і повсюди, де воно залишається настільки в силі. Разом із тим, не позбавляючи його аспекту доречності, це інше прочитання саме й висуває економічне обмеження, можна сказати, кругову фатальність, саму межу, яка уможливує доречність або справедливість подібної інтерпретації; ця остання межа насправді не дозволяє зрозуміти саме те, чому вона воліє надати сенсу: трагедія, а саме, сум-

нів щодо здійснення помсти, не-природність або не-автоматичність розрахунків: невроз, якщо хочете.) Питання справедливості, те, що завжди виводить поза правом, більше не відокремлюється, як у своїй необхідності, так і в своїх апоріях, від питання дару. Цей дар без боргу та без почуття провини. Гайдеггер ставить питання про його парадокс у процесі руху, про який я вже раніше згадував¹⁷. Отже, він дійсно запитує себе, нібито йдучи по сліду отого Плотіна, якого він тут, та і майже ніде, не називає: чи можливо дати те, чим не володієш? «Що тут означає давати? Яким чином те, що тут перебуває тимчасово, те що розвивається в роз'ємності, може дати поєднуючи? (*Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können?*) Може воно дати те, чого в нього немає? (*Kann es geben, was es nicht hat?*)¹⁸» А коли воно дає, то чи не покидає воно якраз оте з'єднання?» Відповідь Гайдеггера: надати його, те, що полягає лише в наявності (*Anwesen*), це не значить лише покинути (*weggeben*), але, більш глибоко до витоків, це надати, інакше кажучи *zugeben*, яке найчастіше означає додавання, може навіть, надмір, в усякому разі те, що пропонують на *додаток*, надлишок до товару, поза тим, що сторгувалися, не замість того, і так часто говорять і про музичний чи поетичний твір. Цей запропонований додаток іде доповненням, але без додаткової оплати, хоч він і необхідно надмірний із погляду залишення чи відчуження, що може відділяти від того, що можна мати. Принесення дару полягає в тому, щоб облишити: полишити для іншого те, що належить тільки тобі (*Solches Geben lässt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet. Ibid.*) Отже, уточнює тоді Гайдеггер, те що повертається *власне* (*eignet*) до теперішнього, хай навіть до чийогось присутнього, до присутнього як іншого, це приєднання до його перебування, до його часу, його моменту (*die Fuge seiner Weile*). Те, чого один не має, те, що один не може покинути, але це те, що один надає іншому, зверхусього, поверх усього товару, після сторгування, як подяка,

комерція та товар, це полишити для іншого цю угоду із самим собою, яка *власлива* для нього (*ihm eignet*) і надає ілюзії його присутності. Якщо від цього слова, «справедливість», зробити ще такий переклад *Dikè*, і якщо, як це робить Гайдеггер, усвідомлюють *Dikè* виходячи із буття як присутності, було б утверджено, що «справедливість» є, насамперед, і нарешті, і особливо *власне*, приєднанням до угоди: приєднання, власне для іншого, дане тим, хто його не має. Несправедливість була б роз'єднанням або розриванням (процитуємо ще: «*Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der jugend-fügende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*»).

Тут може виникнути наше питання. Чи ж Гайдеггер, як це він чинить завжди, не стане асиметризувати на *користь* того, що він насправді інтерпретує як можливість самої *корисності*, зробленої послуги, а саме угоди, яка збирає чи об'єднує, гармонізуючи (*Versammlung, Fug*), хай і в самоті розрізненостей чи розбіжностей, та й ще до син-тезу системи? Як тільки сила та необхідність визнані осмислювати справедливість виходячи з дару, інакше кажучи, поза правом, поза розрахунком та комерцією, а відтак, необхідність (*без сили*, саме якраз, без необхідності, може бути, і без закону) обдумувати дане іншому як дар того, чим не володієш і що віднині, парадоксально, може лише *повернутися до* іншого, чи не існує тут ризик вписати весь цей рух справедливості під знаком присутності, хай це буде і присутність у значенні *Anwesen*, події, як того, що приходить до наявності, буття як приєднаної до самої себе присутності, чогось власного як присутності? Як присутність одержаного теперішнього, звичайно ж, але привласнене як те ж саме, і таким чином зібране разом? Поза правом, і навіть поверх юридичності, поза мораллю, і навіть поза моралізаторством, справедливість як відношення до іншого, чи не несе вона в собі навпаки непереборний надмір роз'єднання або анахронії, деякого *Un-Fug*, деякого розламування «*out of joint*» в бутті і в самому часі, роз'єднання яке, містячи ризик зла, експропріації та несправедливості (*adikia*), проти яких немає вирахованого забезпечення, само могло б *здійснювати справедливість* або *чинити справедливість* іншому як інше? *Здійснення*, яке не вичерпається в своїй дії, та *вчинення*, яке безповоротне для поновлення? Щоб виголосити це досить швидко та щоб

¹⁷ Див.: *Donner le temps. — Дати час. О. С.*, р. 12 та р. 201—202, а також *Sauf le nom. — Окрім імені*, р. 83, 112.

¹⁸ *О. С.*, р. 329.

формалізувати доведене до крайності: тут, в такій інтерпретації *Un-Fug* (виходячи чи ні з концепту буття як наявності та власності власного), мало б відігравати роль відношення деконструкції до можливості справедливості, співвідношення деконструкції (настільки, наскільки вона виходить із непорушної можливості *Un-Fug* та анахронічного роз'єднання, та настільки вона черпає самі свої сили та припис свого знов підтвердженого ствердження) й того, що має (без боргу та без обов'язку) піддатися сингулярності іншого, його абсолютних *попередності* чи *попередженості*, гетерогенності отого *поперед* — яке, напевне, означає те, що приходить до мене, до всього присутнього, отже, перед усім минулим присутнім, але також того, що, в тій же манері, приходить із прийдешнього або як прийдешнє: як сам прихід події. Необхідне роз'єднання, де-тоталізуюча умова справедливості, це саме тут її вияв у теперішньому — і відразу ж це й сама умова теперішнього та наявності теперішнього. Тут завжди виявляла себе деконструкція як думка дару та недеконструюємої справедливості, недеконструюєма умова будь-якої деконструкції, це вже напевно, але ж умова того, що вона сама є в *деконструкції* і залишається, і має залишатися, — це важливий припис, у роз'єднанні отого *Un-Fug*. За браком чого вона занурена в добру усвідомленість здійсненого обов'язку, вона губить свій шанс прийдешнього, обіцянки чи виклику, а також і бажання (іншими словами свою «власну» можливість), отого пустельного месіанізму (поза змістом та наявністю ідентифікуючого месії), а також цієї *бездонної* пустелі, «пустелі в пустелі», про яку ми поговоримо пізніше, пустелі, що вказує на іншу, глибинну та *хаотичну* пустелю, якщо хаос розуміється насамперед як безмежність, невимірність, диспропорційність у зіянні роззявленої пащі — у чеканні або закликів того, що ми тут, не знаючи, називаємо месіанським: прихід іншого, абсолютна та неочікувана сингулярність прибулого як *усоблення справедливості*. Ми вважаємо, що це месіанство залишається *непорушним* знаком — який не можна і не треба зтерти — від спадщини Маркса, і, безсумнівно, *отримати його в спадщину*, як досвід спадщини взагалі. За браком чого були б спричинені подієвість події, сингулярність та викривлення іншого.

За браком чого справедливість ризикує знову зменшитися до правил, норм чи морально-юридичних уявлень у неминучому тоталізаційному горизонті (рух адекватного поновлення, спокути чи заволодіння). Ризик цей, Гайдеггер його обходить, незважаючи на безліч необхідних застережливих дій, тільки-но він відновлює свою ходу, як це він завжди робить у зібранні і завжди в тому ж (*Versammlung, Fuge, legein* і таке інше) на роз'єднанні, що імплікує моє звертання до іншого, на перемиканні, що вимагає поваги, яка вимагає її в свою чергу, на різниці, єдине якої, розсіяне в безлічі окалин змішаних з попелом, ніколи не буде забезпеченим в Одному. Що, втім, ніколи не уникає здійснення, але здійснюється лише в колії того, що *сталося б інакше*, а отже, приходить також як привид, в тому, що не здійснюється. Гамлет не зміг заспокоїтися на «щасливому кінці»: в усякому разі на сцені та в історії. Бути *out of joint*, хай це і буття або теперішній час, це може робити зло та робити зло, поза будь-яким сумнівом це сама можливість зла. Але без відкриття цієї можливості, не залишається, можливо, поза добром та злом нічого, окрім необхідності найгіршого. Необхідність, яка не може бути (навіть) фатальністю.

Припис та заприсягнута віра: те, що ми шукатимемо тут для осмислення. А слід буде спробувати зрозуміти разом, з'єднати, якщо хочемо, дві ознаки в одну, подвійну ознаку. Гамлет виголошує «*The time*» «*out of joint*» саме в момент присяги, *припису*, якому слід присягтися, *зaprисягтися* в той момент, коли привид, а це завжди змовник, тільки-но наказав, ще раз, знизу, із-під землі чи з-під сцени (*beneath*): «Клянїться», «*swear*» (I акт, V сцена). І присягнуті присягаються разом («*They swear*»).

Ми весь час читаємо, певним чином, «Три слова Маркса». Не будемо про них забувати. Бланшо нагадує нам, що таким чином вони б нам нагадували та просили, перш за все, мислити «утримувати разом» від мішанини. Не підтримувати вкупі мішанину, розрізненість, але поспішати туди, де сама мішанина *підтримує вкупі*, не раничи роз'єднання, розбіжжя або різницю, не стираючи гетерогенність іншого. Нас просили (можливо, повеліли) нам прибути, *нам*, до прийдешнього,

приєднатися до цього *ми*, там, де мішанина приходить *приседнатися* дивною, ані без концепта, ані без впевненості детермінації, не знаючи, без чи перед синтетичним єднанням поєднання чи роз'єднання. Альянс отого *приседнатися* без поєднання, без організації, без партії, без нації, без держави, без власності («комунізм», який ми пізніше поїменуємо новим Інтернаціоналом).

Є ще питання, яке й *досі ще не* поставлене. Питання як таке. Воно може бути, скоріше, прихованою *філософською відповіддю*, скажемо ще точніше, *онтологічною*, самого Маркса. Воно відповідає на те, що ми тут називасмо — Бланшо цього не робить — дух або привид. Приховане питання, скажемо ми, на певний час і в певній мірі, напевне. Та всі ці слова зраджують: може вже мова зовсім і не йде про питання і ми скоріше націлюємося на іншу структуру «презентації», в порусі думки чи письма, ні, не міра певного часу. Річ сталася, вона повинна статися там, де Бланшо говорить про «відсутність питання», заповнення, яке може статися від пустоти, пере-повнення робиться для того, щоб уникнути вакууму:

«Даючи відповідь — відчуження, передування потреби, історія як процес матеріальної практики, тотальна людина,— вона втім залишає невизначеними чи невирішеними питання, на які вона відповідає: згідно тому, як сьогоднішній чи вчорашній читач по-різному формулює те, що, за його думкою, повинно зайняти місце в подібній відсутності питання — заповнюючи таким чином вакуум, який скоріше мав би бути, і завжди більше спустошеним,— цей вираз Маркса інтерпретується коли як гуманізм, вважайте — історизм, коли ж як атеїзм, антигуманізм, вважайте — нігілізм» (М. Бланшо, *Дружба*, с. 115 — 116).

Давайте перекладемо на мову Бланшо ризиковну тут гіпотезу: відкрита через підпис Маркса як питання, але також як обіцянка або заклик, спектральність, «логіку» якої ми будемо аналізувати, може бути покрита («заповнюючи вакуум», як говорить Бланшо, там, де вакуум «мав би скоріше бути і завжди бути більш спустошеним») *онтологічною* відповіддю Маркса. Відповідь самого Маркса, для якого фантом не може бути нічим, просто нічим (не-суттєвість, не-дієвість, не-життя) або

нічим уявного, якщо навіть це ніщо набуває втіленості, певної втіленості, про яку ми поговоримо пізніше. Та відповідь також отих «марксистських» послідовників повсюди, де вони із цього витягли практично, конкретно, у жахливо ефективній манері, масивній та безпосередній, політичні наслідки (ціною мільйонів і мільйонів додаткових фантомів, які не перестануть протестувати всередині нас; у Маркса були свої, у нас — свої, та в пам'яті усіх цих меж уже немає: по своїй природі вони переступають стіни, оті привиди, вдень і вночі, вони обдурюють свідомість і, перестрибуючи, долають генерації).

Отож, немає сенсу уточнювати це тут, та ще менше — наполягати на цьому дуже настійно: немає ніякого смаку до цього вакууму або до деконструкції, хто б не доводив право цієї необхідності «спустошувати» все більше і більше та деконструювати філософічні відповіді, які полягають в тому, щоб «тоталізувати», заповнити простір питання або не визнавати такої можливості, уникати того, що могло б дозволити все це роздиратися. Навпаки, йдеться тут про етичний та політичний імператив, про заклик настільки ж безумовний, як заклик думки, від якої він завжди невіддільний. Йдеться про сам припис — якщо такий існує.

Що також звучить в «трьох словах Маркса», так це «заклик» або політичне розпорядження, зобов'язання або обіцянка (клятва, якщо хочете: «поклоніться!», «swear!»), цей первородний дух змагання, що не схиляється перед наперед існуючими умовностями, як це чинять усі аналізовані теоретиками *speech acts* перформативи, але сила *розриву* яких породжує інституцію або конституцію, а може й сам закон, іншими словами, також і сенс, що з'являється, який повинен, який, здається, має гарантувати при поверненні. *Насилля* закону ще до закону і до сенсу, насилля, яке перериває час, зламає його, зрушує, переміщує з його природного місцеперебування: «*out of joint*». Це тут відрізняння (*différance*), якщо воно залишається непорушною, непорушно привласненою просторовою розбивкою будь-якої обіцянки та при-йдешнім, яке наступить, щоб його відкрити, не просто означає, як про це часто думали, та ще й так наївно, по-іншому, запізнення, проміжок часу, *пост-пост* (*postponement*). До невторимного відрізняння вривається тут-тепер. Без затримки, без терміну, але й без присутності, це по-

спішність абсолютної сингулярності, сингулярної, бо такої, що різниться, якраз, і завжди інша, необхідно пов'язуючись до форми цієї миттєвості, в *неминучості і в терміновості*: навіть якщо воно сягає того, що залишилося для настання, існує застава (обіцянка, обов'язок, припис та відповідь на нього і таке інше). Тепер тут ця застава віддається, навіть до того, мабуть, що її підтвердить рішення. Вона відповідає, таким чином, на вимогу справедливості. Бо за визначенням, вона не-терпляча, незлагідна та безумовна.

Ніякого відрізняння без викривлення, спотворення, ніякого викривлення без сингулярності, не існує сингулярності без тут-тепер.

(Чому наполягати на неминучості, на терміновості та приписі, на всьому, що в них не чекається? Щоб спробувати відняти те, що ми зараз виголосимо, від того, що ризикує, ми маємо більше, ніж одну ознаку, щоб досягти витвору, інакше кажучи, припису Маркса сьогодні. Те, що ризикує статися, це те, що намагаються розіграти Маркса проти марксизму, з метою нейтралізувати або приглушити, в усякому разі, політичний імператив у спокійній інтерпретації класифікованого твору. Відчувається, що прийшла мода чи кокетство відносно цього в культурі, а саме — в університетах. Чого ж тут слід остерегатися? Чого слід побоюватися в тому, що може стати операцією амортизування? Цей недавній стереотип мабуть спрямований, хочуть цього чи ні, на деполітизацію в глибину *марксистської першооснови*, намагатися з усіх сил, показуючи обличчя терпимості, щоб нейтралізувати потенційну силу, спочатку подразнюючи *корпус (corpus)*, примушуючи змовкнути заколот (згодні на *повернення*, лише б не було *повстання*, яке спочатку викличе бродіння, незадоволення, бунт, революційний порив). Мабуть, згодні на *повернення* Маркса чи *повернення* до Маркса, за умови замовчування того, що може підштовхнути не лише розшифрувати, але й учинити дію або провести розшифрування (інтерпретацію) трансформації, яка «змінює світ». В ім'я старого концепту прочитання подібна нейтралізація в дії буде намагатися запобігти загрози: тепер, коли Маркс мертвий, та особливо, коли марксизм видається в повному роз-

кладі, так, здається, говорять деякі, тепер можна зайнятися Марксом і не бути ніким потурбованим — ні марксистами, ні, а чому б і ні, самим Марксом, іншими словами, привидом, що продовжує говорити. Тепер можна про нього поговорити відверто, об'єктивно, сторонньо: за академічними правилами, в університетах, в бібліотеках, на конференціях! Тепер це можливо робити систематично, дотримуючись норм герменевтичного, філологічного, філософського по трактування. Якщо прислухатися, то можна вже почути, як бурмочуть: Маркс, бачите, все ж таки був філософом, як і будь-хто інший, і тепер, коли стільки марксистів примовкло, навіть можна сказати, *великим філософом*, гідним бути згаданим в навчальних програмах, де його довго замовчували. Він не належить комуністам, ані марксистам, ані партіям, він має фігурувати в нашому великому каноні західної політичної філософії. Повернемося до Маркса, прочитаємо його нарешті як великого філософа. Це вже чули і це ще почуємо.

Та мені хотілося спробувати зовсім інше, в той час, коли я звертаюся або повертаюся до Маркса. Це до цього «зовсім інше», мені доведеться повертатися, і це не просто за браком місця та часу, більше наполягати на тому, що сьогодні є визначальним, не чекаючи, що треба зробити, аби уникнути нейтралізуючої анестезії нового теоретизму, та щоб перешкодити перевазі філософсько-філологічного повернення до Маркса. Треба уточнити, навіть наполягти: вчинити так, щоб воно не *переважало*, але й не позбутися його зовсім, бо воно також залишається необхідним. Це мене й підштовхує зараз, тут, дозволити цей політичний жест, який я й зробив на відкритті конференції, і таким чином дозволити на рівні програми та схематичних вказівок роботу філософського інтерпретування, та й усю цю «*scholarship*», — вченість, якої це «визначення позиції» сьогодні ще вимагає.)

Але оце тут-тепер, воно не замикається ні в негайність, ні в заново придбану ідентичність присутнього, ні ще менше в ідентичність присутності відносно себе. Якщо «заклику», «насилля», «розрив», «неминучість» та «терміновість» в наступному параграфі є словами Бланшо, вимога, яку він виголошує «завжди

присутньою», імпліцитно, так нам видається, вона має бути порушеною тим же розривом або тим же зміщенням, тим же «коротким замиканням». Вона не може бути завжди присутньою, вона *може бути*, лише, *якщо це існує*, вона лише може бути можливою, вона навіть повинна залишатися в цьому *може бути*, щоб залишитися вимогою. За браком чого вона знову стане наявністю, інакше кажучи, субстанцією, існуванням, суттєвістю, *перманентністю*, зовсім не вимогою або *надмірною* терміновістю, про яку так вірно говорить Бланшо. «Перманентна революція» розуміє під цим розрив із тим, що пов'язує перманентність із субстанційною наявністю, і в загальному плані — з будь-якою онтологією:

«Другий вислів (Маркса) політичний: він короткий та прямий, більше ніж короткий і більше ніж прямий, бо він призводить до короткого замикання будь-якого виразу. Він вже не несе смислу, а заклик, насилля, рішення порвати. Він не виголошує нічого, про що слід би власне говорити, він є нагальністю того, що виголошує, пов'язаний із нетерплячою і завжди надзвичайною вимогливістю, бо надлишок — його єдиний вимір: таким чином закликаючи до боротьби і навіть (що ми поспішаємо забути) виводячи «революційний терор» у значення постулату, рекомендуючи «перманентну революцію» і завжди визначаючи революцію не як необхідність на якийсь час, а як *неминучість*, бо це характерна риса революції не пропонувати термін, якщо вона відкриває та перетинає час, даючи собі жити як завжди присутня настійна необхідність».

Бланшо нарешті називає необхідне *роз'єднання* мов Маркса, їх не-сучасність по відношенню до самих себе. Те, що вони *самороз'єднуються*, і насамперед усередині самого Маркса, це не слід ні заперечувати, ні применшувати, ні навіть жалкувати за ним. Те, до чого необхідно безупинно повертатися, як тут, так і в інших місцях, як відносно цього, так і інших текстів (і ми зберігаємо стосовно цінності цього тексту безмежну відданість), це непохитна гетерогенність, до певної міри внутрішня неможливість перекладу. Та вона зовсім не свідчить про слабкість чи теоретичну недостатність. Недолік системи полягає не в цьому і не є помилкою. Навпаки гетерогенність від-

криває, вона дозволяє відкрити через вривання того, що випліскується, приходять або залишає прийти — сингулярно іншого. Не було б ні припису, ні обіцянки без цього роз'єднання. Бланшо на цьому наполягав тоді (між 1968 та 1971 роками), щоб застерегти — ні, не проти знання, — а проти наукоподібної ідеології, яка часто в ім'я Науки, чи Теорії як Науки, намагалася уніфікувати або очистити «хороший» текст Маркса. Коли Бланшо, здається, знаходить тут точки стикання з певними альтюссерівськими мотивами, то він уже попереджає про те ризику, який, на його думку, вже був їм притаманний:

«Третій вислів, це непряма мова (а отже, найдовший) із наукового дискурсу. У цій іпостасі, Маркс вшановується і визнається іншими представниками науки. Отже, він людина науки, відповідає вимогам наукової етики, підпорядковується будь-якій критичній ревізії. [...] Разом із тим, *Капітал* постає, в основному, як підривний твір. Він в цьому лише трохи пом'якшений, тому що здається веде, шляхами наукової об'єктивності, до висновку необхідності революції, яка через це містить у себе, не дуже відверто формулюючи манеру теоретичного мислення, яка перевертає саму ідею науки. Насправді, ні наука, ні мислення не виходять недоторканими із робіт Маркса, і це в найбільш гострому прояві, оскільки наука в нього визначається як радикальна трансформація самої себе, теорія мутації, що постійно задіяна в практиці, так само як у цій практиці, мутація завжди теоретична» (*ibid*).

Це інше, якщо я можу так його назвати, *мислення знання*, не виключає науки. Але воно собою перевертає та переповнює отриману ідею. Бланшо визнає у цьому «приклад Маркса». Чому приклад? запитаємо ми, навіть ще не знаючи чому «приклад Маркса». Перед тим, як ще цитувати, давайте наголосимо на цьому пункті. Приклад завжди висвітлює значення далі поза самим собою: таким чином він відкриває обрії заповіту. Приклад, це завжди для інших, і поза самим собою. Іноді, а може й завжди, є той, хто наводить приклад не є нарівні з наведеним прикладом, навіть якщо він робить все наперед, щоб його наслідувати, «навчити жити», сказали б ми, недоверше-

ний приклад наведеного ним прикладу. Отже так, ніби він дає, даючи те, чого він не має, і навіть те, чим він не є. З цього витікає, що таким чином від'єднаний приклад достатньо виділяється із самого себе або від того, хто його навів, щоб більше не бути або ще не бути прикладом для самого себе. Нам не треба домагатися у Маркса дозволу бути його спадкоємцями, бо він був мертвий для цього вже до того, як просто помер: щоб отримати в спадщину оце або оте, скоріше це ніж те, що приходить нам разом із ним самим, через нього якщо не від нього. І нам не слід собі уявляти, ніби Маркс був згоден із самим собою. («Що напевне, так це те, що я не марксист», — так нібито він сказав Енгельсові. То чи треба ж іще брати у нього дозвіл, щоб сказати нам це ще раз?) Адже Бланшо без роздуму допускає, що Маркс *погано переживав* це роз'єднання приписів у самому собі, що вони були не здатні до *перекладу* одні в інших. Як сприйняти, як осмислити вираз, як його отримати в спадщину, коли він вже й не піддається *перекладові* з самого себе в себе самого? Це може видатися неможливим. Та це, мабуть, і неможливо, слід визнати. Але через те що на цьому, мабуть, зосереджується дивний привід цієї конференції, присвяченої привидам Маркса, як приречений злом, викривленням його аксіоми, то хай вже мені буде дозволено обернути заперечення. *Абсолютно* — гарантована можливість перекладу, задана гомогенність та систематична когерентність — ось що напевне робить можливим (звичайно ж, *апріорно*, а не дійсно можливим) припис, спадкоємство та прийдешнє, одним словом, *неможливими*. *Потрібне* роз'єднання, переривання, гетерогенність, якщо щонайменше *потрібно*, якщо *потрібно* дати можливість якому б не було «*потрібно*», хай навіть і поза обов'язком¹⁹.

Тут ще раз, як і в інших місцях, скрізь, де він іде від деконструкції, мова може йти про те, щоб пов'язати *ствердження* (а саме політичне), якщо воно має місце, із досвідом неможливого, який може бути лише радикальним досвідом отого *може-бути*.

¹⁹ Цей пункт докладно розглянуто в книзі *Passions*. — *Пристрасні*, Galilée, 1993.

Отже, знову Бланшо; і в цьому такому потужному еліпсі, у цій майже мовчазній декларації, я беру на себе сміливість підкреслити кілька слів там, де Бланшо це робить, але лише багатозначно, для *чисельних* та *водночас*, іншими словами, для знаку суперечності без суперечності, від не діалектичною (або «майже») відрізнення яке перетинає та обробляє весь припис:

«Не будемо тут занадто розвивати ці зауваження. Приклад Маркса допомагає нам зрозуміти, що написане слово, вираз безупинного *заперечення*, повинен постійно розвиватися та *розриватися* в *чисельних* формах. Комуністичне висловлювання завжди *водночас* мовчазне та бурхливе, політичне та вчене, пряме, непряме, тотальне та фрагментарне, довге і *майже* миттєве. Маркс не може спокійно вживатися із цим *мовним плюралітетом*, який завжди зіштовхується та *роз'єднується* в собі. Навіть якщо ці мови, здається, сходяться до одного завершення, вони не можуть бути *перекладені одна одною*, і їх *гетерогенність*, відхилення чи відстань, які їх віддаляють від центру, роблять їх не *сучасними* і такими, що, провокуючи ефект невідступного розривання, вони примушують тих, хто мають підтримувати прочитання (практику), підпорядкуватися безупинній перестановці.

Слово «наука» знову стає ключовим словом. Визнаємо це. Але згадаймо також те, що коли і є науки взагалі, та ще немає науки, бо науковість науки завжди залишається під впливом ідеології, ідеології, яку жодна окрема наука, хай це навіть і гуманітарна, не зможе сьогодні обмежити, а з іншого боку — згадаємо, що жоден письменник, хай він і марксист, не може взятися за письмо, як за науку [...].»

Отже, вже пройшло більше тридцяти років від тієї пори, як Бланшо написав «Кінець філософії». Уже на той час, а це було в 1959 році, пролунала траурна нота, заупокійна, привидна — а значить, здатна воскреснути. Знову повстати. Це йде від філософського «духу»: сам його процес полягає в тому, щоб іти видимо на чолі, попереду в момент його «зникнення» та його «віддавання землі», очолювати власний похорон та *поставати* під час цієї процесії, щонайменше покладати надію випрямитися ще, щоб утриматися та постояти («воскресіння»),

«воздвиження» («екзальтація»)). Це *wake*, ці веселі траурні поминки на згадку філософії, це подвійний момент «висування» та «смерті філософії», просування до смерті. Філософія — чи це ж абсолютна новина? — знову стає своїм власним приви́дом; вона сама шугає примарою у власних місцях, де має знаходитися. І філософія, звичайно, це завжди більше, ніж філософія:

«Це поширюване просування філософії, яке стало всемогутністю нашого світу та течією нашої долі, може лише співпадати із зникненням, щонайменше оголошуючи початок покладення в землю. Отже, ця *смерть філософії* може припасти на наш філософський час. Вона датується не 1917 роком, ні навіть 1857, роком, коли Маркс, начебто карколомним викрутасом ярмаркового здоров'я, здійснив поворот всієї системи. Впродовж півтора століть під його іменем, так само, як під іменами Гегеля, Ніцше, Гайдеггера, сама філософія стверджує або установлює свій власний кінець, який вона розуміє як завершення абсолютного знання, своє теоретичне самознищення пов'язане з практичною реалізацією, нігілістичний рух, в якому зникають в глибині цінності, нарешті через завершення ж метафізики, передвісника іншої можливості, яка ще не має наймення. Ось ті сутінки, які віднині супроводжують кожного мислителя, дивний *поховальний* момент, який філософська думка вшановує, втім, у часто радісній *екзальтації*, проводячи своє повільне *погребання*, під час якого він звичайно ж розраховує, в тій чи іншій манері, отримати своє *воскресіння*. І, звичайно ж, таке *очікування*, криза та свято негативності, експеримент, доведений до свого завершення в надії дізнатися, хто чинить опір, не лише торкається філософії [...]» (с. 292 — 293, виділено мною).

Неминучість та бажання воскресіння. Від-родження або ж привиддя? Із приходом ночі вже невідомо чи неминучість означає, що очікуване вже повернулося. Чи воно вже не виголосилося? Разом із тим, виголоситися — хіба це вже не бути тут якимось чином? *Нам невідомо*, чи очікування готує появу при-йдешнього, чи ж воно нагадає повторення того ж, тієї ж речі як примари («*What! ha's this thing appear'd againe tonight?*»). Незнання це не буде лакуною. Жоден прогрес знань не може

закрити отвір, який не повинен давати бачити щось із знанням. Ні, отже, із невігластва. Отвір цей має зберегти оту гетерогенність як єдиний шанс утвердженого або, скоріше, перетвердженого прийдешнього. Він є саме прийдешнє, він від нього веде. Прийдешнє — це його пам'ять. У досвіді завершення, в його настійному, миттєвому, завжди неминуче есхатологічному прирешті, в конечності конечного, таким чином, сьогодні може заявити про себе прийдешнє того, що приходить. Більше, ніж будь-коли, адже при-йдешнє може заявити про себе як таке і в своїй незаплямованості, лише виходячи із *минулого закінчення*: понад, *якщо це можливо*, останнім краєм. Якщо це можливо, *якщо воно існує*, прийдешнє, яким чином залишити підвішеним таке питання або позбавитися такої стриманості, не *підсумовуючи наперед*, не зменшуючи заздалегідь і прийдешнє, і його можливість? Не тоталізуючи заздалегідь? Тут нам слід розрізнити між есхатологією та телеологією, навіть якщо застава подібного розрізнення загрожує безупинно зникати в найтендітнішій або найневагомішій неспроможності — і в певній мірі завжди і необхідно не буде застрахована від цієї небезпеки. Чи немає в цьому месіанського завершення, *eskhaton*, завершальна подія якого (раптовий розрив, небачене переривання, несвоєчасність безмежної несподіванки, гетерогенність без завершення) може захлиснути у *будь-яку мить*, кінецьну межу, отой *physis*, як робота, виробництво та *telos* усієї історії?

Питання тут звичайно ж буде «*whither?*» Не тільки, звідки приходить *ghost*, але, насамперед, чи він повернеться? Чи в цей час це вже не здійснюється і куди він спрямовується? І що ж з прийдешнім? Прийдешнє може бути лише для примар. Як і минуле.

Пропонуючи назву книги «*Привиди Маркса*», я мислив спочатку про всі форми настирливого переслідування, яке, так мені видається, упорядковує навіть те, що *домінує* над сьогоднішнім дискурсом. У той час, коли новий світовий непорядок, безлад намагається встановити свій нео-капіталізм та свій нео-лібералізм, жодне зречення не дає змоги позбутися усіх привидів Маркса. Гегемонія завжди впроваджує репресивні заходи, а отже, утвердження примарності. Примарність у по-

еднанні з духовним утиском є невід'ємною частиною структури будь-якої гегемонії²⁰. Та з самого початку я не мав на увазі Вступ до *Маніфесту*. Маркс-Енгельс у ньому в 1847—48 роках вже згадували про привид, а саме про «привид комунізму» (*das Gespenst des Kommunismus*), але в явно іншому значенні. Страхітливий привид для усіх сил старої Європи (*alle Mächte des alten Europa*), та все ж привид комунізму, що мав *priviti* на той час. Комунізму, звичайно ж, уже означеного іменем (і це задовго до Ліги Справедливості чи Ліги Комуністів), та якому ще належало з'явитися самому після того, як він був названий. Вже обіцяний, але всього лиш обіцяний, наречений. Та від цього привид ще погрозливіший, скаже дехто. Так, але за умови, що ніколи не зможуть відрізнити між тим, що привид має прийти чи повернутися. Не забуваймо, що для 1848 року Перший Інтернаціонал залишався ще майже таємним. Привид тут був присутнім (отже, що означає *тут-буття* привида? яким є спосіб присутності привида? це єдине питання, яке ми б хотіли тут поставити). Але того, що саме було привидом комунізму (*das Gespenst des Kommunismus*), його ще тут не було, за визначенням. Його остерігалися як комунізму, що мав наступити. Він вже був наречений, під цим найменням, і вже досить давно, та його ще *тут не* було. Це ще всього лиш мара, здавалося, говорили тоді, щоб заспокоїти себе, усі оті прибічники старої Європи: тільки б він в майбутньому не став справжньою реальністю, дійсно присутньою, наявною, не таємною. Питання, що вже поставало перед старою Європою, це вже було питанням прийдешнього «*whither?*», «*whither communism?*», якщо не «*whither marxism?*». Чи то йшла тоді мова про майбутнє комунізму чи про комунізм в майбутньому, це тривожне питання стосувалося не лише того, щоб узнати, як, у майбутньому, комунізм зможе вплинути на європейську історію, але також, і це більш приглушено вже, чи буде ще у Європи майбутнє та й просто історія. Бо в 1848 році по Європі вже пролунав Гегелівський дискурс про кінець історії в абсолютному знанні, і він звучав одночасно з іншими погребними дзвонами. Що ж до комунізму, то він відрізнявся від інших робочих рухів в основному своїм *інтернаціональним* характером. До цього ще жоден організований політичний рух в історії людства не поставав як *гео-політика*, і він відкрив, таким чином,

простір, в якому ми тепер живемо і який сьогодні сягає своїх меж, меж землі та меж політики.

Представники усіх цих сил та влад (*alle Mächte*), а значить, держав, воліли *впевнитися*. Вони хотіли бути певними. Отже, вони були впевнені, бо між «бути впевненим» та «хотіти бути впевненим» різниці немає. Впевнені та переконані, що між привидом та дійсно наявною присутністю, між духом та *Wirklichkeit* забезпечено кордон. Він *мав бути* забезпеченим. Він *мав би бути* забезпеченим. Ні, він *повинен би бути*. Впевненість у цій переконаності, вони, втім, її поділяли *із самим Марксом* (ми ще повернемося до цієї історії: Маркс, звичайно, вважав, зі свого боку, із іншого боку, що межа між привидом та дійсністю має бути подолана, як сама утопія, через *реалізацію*, інакше кажучи, через революцію; та він не переставав вірити, *він також*, намагався вірити в існування цієї межі, як реального кордону та концептуальної різниці. Він також? Ні, хтось усередині нього. Хто? «Марксист», який успадковує те, що довго буде домінуючим під назвою «марксизм». І що та саме було під впливом привида того, що намагалося припинити дію за давністю терміну).

Сьогодні, коли пройшло півтора сторіччя, повсюди у світі багато хто здається стурбованим привидом комунізму та в той же час, упевнені, що мова йде лише про видиво без плоті, без дійсної присутності, без наявності, та на цей раз про привид нібито з минулого. Це всього лиш привиддя, чути сьогодні звідусіль, ілюзія, фантазм або фантом («*Horatio saies, "tis but our Fantasie", And will not let beleeve take hold of him*»). Зітхання полегшення, хоча ще заклопотане: давайте вчинимо так, щоб він у прийдешньому більше не повертався! Насправді — привид, це прийдешнє, він завжди може прийти, він з'являється як таке, що може вернутися або по-вернутися: як говорили в часи великих держав старої Європи минулого сторіччя,— треба, щоб в майбутньому він не втілювався. Ні на людях, ні потайки. Сьогодні ж можна почути звідусіль — треба, щоб він в майбутньому не пере-втілювався: не можна дозволити, щоб він по-вернувся, адже він пройшов.

²⁰ За більш детальною розробкою нового розгляду концепту *гегемонії* в «де-конструктивному» стилі відсилаю до робіт Ернесто Лакло (Ernesto Laclau).

Якою ж є насправді різниця від одного до іншого сторіччя? Чи є це відміною між світом, що минув, — коли привид являв собою загрозу прийдешнього — та теперішнім світом, сьогоднішнім, коли привид може являти загрозу, яку дехто волів би вважати минулою і поверненню якої знову, знову в майбутньому, слід було б запобігти?

Чому в обох випадках привид розглядається як загроза? Яким є час та якою є історія привида? Чи існує для привида тепер? Чи впорядковує він свої мандрування туди-сюди згідно з лінійною поступовістю того, що перед, та того, що після, між тепер-минулим, тепер-теперішнім та тепер-майбутнім, між «реальним часом» та «відкладеним часом»?

Якщо існує щось подібне до ефекту привида, то існують і причини сумніватися в цьому заспокійливому порядку аспектів теперішнього, й особливо в існуванні межі між теперішнім, наявною присутністю або теперішнім тепер та усім, що може йому протистояти: відсутність, не-наявність, недійсність, неприсутність, віртуальність і навіть взагалі симулякр і таке інше. Насамперед, виникає сумнів щодо сучасності теперішнього до самого себе. До того, як дізнатися, чи можна вдаватися до різниці між привидом минулого та привидом майбутнього, між минулим тепер та тепер майбутнім. Можливо, слід запитати себе, чи *ефект привида не* полягає в тому, щоб розвіяти це протиставлення, можна сказати, що діалектичність між дійсним тепер та його іншим. Може, слід запитати себе, чи це протиставлення, хай і діалектичне, не було завжди замкненим полем та загальною аксіоматикою для антагонізму між марксизмом та когортою або союзом його супротивників.

Вибачте мені за це досить абстрактне формулювання з самого початку.

В середині минулого сторіччя, проти привида, щоб прогнати зло, був створений союз. Маркс не називав цю коаліцію Священним Союзом — вираз, який він обіграє в інших місцях. У *Маніфесті* союз стурбованих змовників об'єднував, більш чи менш таємно, дворянство та церковників — у старому замку Європи, заради невірогідної виправи проти того, що буде лякати вночі його господарів. У сутінках, перед або після ночі зі страховиддями, перед нібито наступаючим кінцем історії, це «священне полювання з псами проти привида»: «Усі

сили старої Європи об'єдналися (*verbündet*) для священного цькування цього привида (*zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst*)».

Отже, було можливим таємно об'єднатися в союз проти привида. Якби Маркс писав свій *Маніфест* моєю мовою і якби йому в цьому допомагали, як про це ще може мріяти француз, я впевнений, що він спробував би обіграти слово «conjunction» — змова, закляття, настійна вимога. Потім він зміг би діагностувати цю змову (*conjunction*) сьогодні, цього разу не тільки для старої Європи, але й для нової Європи, для Нового Світу, яким він уже дуже цікавився півтора сторіччя тому, і повсюди у світі, в новому світовому порядку, де й зараз запроваджується гегемонія цього нового світу, я хочу сказати — Сполучених Штатів, гегемонія більш-менш критична, більш чи менш добре забезпечена, ніж будь-коли.

Слово «conjunction» дає змогу примусити опрацювати значення і породжувати, без можливого осуду, завжди мандрівну додаткову вартість. З самого початку воно охоплює два порядки семантичної цінності. Що ж воно означає, це слово?

Французький іменник «conjunction» вбирає в себе та зчленовує всередині значення двох англійських слів — а також, двох німецьких.

«Conjunction», з *одного боку*, означає «conjunction» (як і його англійський омограф), слово, що вже само по собі позначає водночас дві речі.

А. З *одного боку*, «змова» (*conspiracy*, німецькою *Verschwörung*) тих, хто урочисто беруть на себе зобов'язання, іноді таємно, при цьому скріплюють разом свою обіцянку клятвою (*oath*, *Schwur*) боротися проти якоїсь верховної влади. Це саме до такої змови закликає Гамлет, згадуючи про Видіння «*Vision*», яке незадовго до того з'явилося, та «*honest Ghost*», коли він вимагає у Горацію та Марцелла поклястися («*swear 't*», «*Consent to swear*»). Поклястися своєю шпагою («*upon my sword*»), але поклястися чи взяти зобов'язання *відносно самої примарної появи*, та обіцяти зберігати таємницю щодо відвідання добро-го фантому, який з-під сцени клянеться разом із Гамлетом, вимагаючи того ж самого від змовників: (*Ghost cries under the Stage: Swear*). Це примара, яка закликає до змови, щоб *примусити мовчати примару* та пообіцяти збереження таємниці

відносно того, хто вимагає такої змови: не повинні знати, звідки приходить припис, змова, обіцянка таємниці. Син та «добропорядний привид» батька, нібито добропорядний фантом, дух батька, клянуться, щоб викликати подібну подію.

Б. З *іншого боку*, «conjugation» означає магичне закляття, спрямоване на те, щоб *викликати*, голосом примусити з'явитися, *викликати* чаклунство або дух. Взагалі закляття це виклик, який голосом примушує появитися, а отже, за визначенням примушує з'явитися те, чого в момент виклику *немає тут*. Голос цей не описує, те, що він промовляє, нічого не констатує, слово його спонукає до появи. Це вживання ми зустрічаємо також в устах Поета на початку п'єси *Тімон Афіньський*. Після того, як він запитав: «Ну що, як світ?» («*How goes the world?*»), а Художник відповів йому: «Живе й старіє» («*It wears, sir, as it grows*»), Поет викрикнув: «Ба, це річ відома. А от новішого чогось — немає? Такого, щоб і людська поголоска не встигла підхопить? Але дивіться». Із різних дверей входять ювелір, купець та інші комерсанти. «Що те багатство діє! Скільки людей бере в полон (*conjur'd to attend!*)! Купець мені відомий»:

*«Ay that's well known;
But what particular rarity? what strange,
Which manifold record not matches? See,
Magic of bounty! all these spirits thy power
Hath conjur'd to attend. I know the merchant».*

Маркс не раз згадує *Тімона Афіньського*, так само, як *Венеційського купця*, а саме в *Німецькій ідеології*. На сторінках розділів «Лейпцигський собор — Святий Макс» він теж подає, ми ще уточнимо, короткий красномовний трактат або безкінечну театралізацію фантомів. Текст, відомий під назвою «Комуністичний висновок²¹», в цьому нагадує *Тімона Афіньського*. Та ж сама цитата з'явиться в першому варіанті роботи *До критики політичної економії*. Тут ідеться про спектралізуючу деінкарнацію. Поява тіла без тіла грошей: не неживого тіла або тру-

²¹К. Маркс і Ф. Енгельс. *Німецька ідеологія* // *Твори*, т. 3, Держполітвидав УРСР, 1959.

па, а прояву життя поза особистим життям та без індивідуальних особливостей. Не без ідентифікованої особистості (фантом це вже «хтось», це не просто симулякр взагалі, є щось подібне до тіла, та без певних особливостей, без права «реальної» чи «особистої» власності). Слід аналізувати власне власності, а також, яким чином загальна *власність (Eigentum)* грошей нейтралізує, розвітлює, позбавляє будь-яку власність своєї власної відмінності (*Eigentüm-lichkeit*). Це фантоманізація власного, багато сторіч тому геній Шекспіра вже її розгадав, та й оповів краще, ніж будь-хто. *Винахідливість (ingenium)* його батьківської геніальності служить зразком, запорукою та утвердженням у полеміці, іншими словами, в сучасній війні — а саме відносно грошового марення, вартості, грошей та їх монетарного значення, золота:

«Як мало спільного мають гроші, ця найзагальніша форма власності (*die allgemeinste Form des Eigentums*), з особистою своєрідністю (*mit der persönlichen Eigentümlichkeit*), наскільки вони навіть прямо протилежні їй, — це вже Шекспір знав краще від наших теоретизуючих дрібних буржуа (*unser theoretisierender Kleinbürger*) [...]».

Цитування дозволить також з'явитися цьому додатковому, та, насправді, дуже необхідному надбанню, теологізуюче фетишизування, те саме, яке завжди буде нестримно зв'язувати ідеологію з релігією (ідола з фетишем) як своєю головною фігурою, свого роду «видимим богом», до якого спрямовується обожнення, молитва, благання (*Thou visible god*). Релігія ніколи не була для Маркса однією ідеологією з-поміж інших, ми ще до цього повернемося. Те, що геній великого поета — та дух великого старця — виголосили у пророчому прозорінні, відразу спрямовуючись швидше і далі, здається, так говорить Маркс, а не наші люб'язні буржуазні побратими в економічній теорії, це бого-втілення золота, одночасно фантома та ідола, подразливого божка. Після того як була відзначена гетерогенність між властивістю грошей та особистою власністю (в них «так мало спільного» між собою), Маркс доповнює, мені здається зовсім не малозначущим уточненням, що насправді вони не просто різні, але й проти-стоячі (*ent-gegensetzt*). І це то-

ді, коли, виділяючи з цілісного тексту згідно вибору, який ще слід було б ближче проаналізувати, він виринає довгий фрагмент цієї чудової сцени з *Тімона Афінського* (IV акт, сцена III). Марксові подобаються слова цього прокляття. Ніколи не варто замовчувати прокляття праведника. Ніколи не слід його примушувати мовчати в найбільш аналітичному тексті Маркса. Прокляття не розводить теоретичну балаканину, воно не задовольняється тим, що називає речі своїми іменами, воно гучно виголошує істину, воно віщує, провокує. Це не що інше, як заклинання, його наймення на це вказує. Це заклинання клеймить, воно сипле прокльонами. Ці слова прокляття, Маркс їх із радістю робить своїми, і ознаки цього не можуть ошукати. Проголошуючи свою ненависть до роду людського («*I am Misanthropos, and hate mankind*») із гнівом єврейського пророка, а іноді навіть словами Єзекіїля, Тімон проклинає корупцію, виголошує анафему, безчестить проституцію: проституцію перед золотом — і проституцію самого золота. Та він не поспішає, разом з тим, аналізувати спотворювальну алхімію, він піддає осудові нівечення понять цінностей, фальсифікацію, особливо кривоприсягу, яка при цьому набуває узаконення. Можна собі уявити нетерпляче терпіння Маркса (більше, ніж Енгельса), в той час, коли його перо виводить довго, німецькою мовою, виголошення пророчого прокляття:

Тут золота доволі є для того,
Щоб чорне все зробити найбільшим,
Усе гідке — прекрасним, гріх тяжкий —
Святою правдою, низьке — високим,
Страхополоха — лицарем одважним,
Усе старе — і молодим і свіжим!
Плутяга цей блискучий буде...
Людей перед проказою ниць повергати...
... Вдові підтоптаній
Дасть женихів; неначе день майовий,
Прикрасить жертву болячок гидких,
Таку страшну, що навіть і шпиталь
Її від стін своїх геть проганяє!..
... Ти, видимий нам бог (*Thou visible god*),
Що речі неспоріднені зближаєш

І змушуєш одну до одної горнутись..!
Sichtbare Gottheit,
Die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst
Zum Kusz sie zwingst!

З-посеред усіх рис цього величезного прокляття прокляття, Маркс повинен був би, з міркувань економії довгого цитування, витерти ті, що для нас тут найважливіші, наприклад, апорії та *double bind*, які виносять акт прокльонів та закліть до самої історії продажності. В той час, коли він олюднеє золотом, із заступом в руках, цей гробокопач-пророк, який може бути всім, окрім гуманіста, не задовольняється нагадуванням про поривання з клятвами, про народження та смерть релігій («*This yellow slave / Will knit and break religion; bless the accurs'd*»). — «Цей жовтий раб в'язатиме й ламатиме святі обітниці, благословить проклятих, страшну проказу змусить полюбити»²²; Тімон закликає також й іншого, він постійно вимагає від нього обіцянки, та в той же час він клядеться і таким чином дає неправдиву присягу та виявляє її подвійним жестом. Насправді ж, він присягається, *прикидаючись, що говорить правду*, щонайменше *робить вигляд*, що дає обіцянку. Та якщо він робить тільки вигляд, що обіцяє, то насправді це може означати, що він обіцяє не додержуватися обіцяного, інакше кажучи, не дає обіцянки, а лише робить вигляд, що обіцяє: кривоприсягає та зрікається в момент клятви; потім, за тією ж логікою, він клядеться зберегти клятву. Це так нібито він на завершення всього проголошував: я закликаю вас — не клянїться, відмовтеся від вашої спроможності клястися, втім, у вас і не вимагають клятви, вас просять бути неспроможними до неї, якими ви і є («*you are not oathable*»), ви, повії, що уособлюють проституцію, ви продаєтеся золотом, ви віддаєтеся за золото, ви прирікаєте себе на загальну зневагу, ви ті, для кого однаково змішане чисте та нечисте, довіра та омана, чесність та брехня, «справжнє та підробне», клятва, кривоприсяга та зрада і таке інше. Ви копійчані проститутки, ви дійдете до того, що будете зрікатися (*forswear*) вашого ремесла та вашого покликання

²² *Тімон Афінський* // В. Шекспір. Твори, К., 1986. — Т. 6. — с. 57.

(брехливих повій) заради грошей. Це як той утримувач повій, що може навіть відмовитися від своїх паплог заради грошей.

Це йде з самої людської серцевини. Абсолютно *double bind* відносно самих *bind* або *bond*. Безмежне нещастя та незмірне везіння перформативу — тут названо буквально («*perform*», «*perform none*», це слова Тімона, коли він клянеться *пообіцяти не дотримуватися обіцянки*, закликаючи таким чином кривоприсягати та зрікатися). Сила, так само як і слабкість, протилюдяного дискурсу про людину. Тімон говорить Алквіадові (IV акт, сцена III):

«Promise me friendship, but perform none: if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a man! if thou dost perform, confound thee, for thou art a man!»

«Пообіцяй мені дружбу, але не виконуй своєї обіцянки. Якщо не пообіцяєш, хай боги покарають тебе, адже ти людина! А якщо виконаєш обіцянку, пропади пропадом, бо ти — людина!»

Потім до Фріни та Тімандри, які вимагають золота, — якщо Тімон його має більше:

«Enough to make a whore forswear her trade, And to make whores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant: you are not oathable, Although, I know, you'll swear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that hear you, spare your oaths, I'll trust to your conditions: be whores still.»

«Є досить, щоб примусити повію, покинути (*forswear*) розпусне ремесло [більш точно: достатньо, щоб зректися свого ремесла, торгівлі, професії, адже це кличе за собою зобов'язання подібної професії], а звідницю — покинути розпусниць. Підставте пелени свої, гей, хвойди! Не присягайте, вам ніхто не вірить [*you are not oathable*: ви не можете поклястися, ви не клятвоздатні]; хоч ви умісте клястися так, що можете вжахнуть богів безсмертних і дрожем їх обсіпати холодним. Тож годі присягатися! [*spare your oaths*]! Про мене [*I'll trust*], живіть розпуствою, як і жили!»

Звертаючись до проституції чи до культу грошей, до фетишизму чи навіть до ідолопоклонства, Тімон довіряє. Він вірить, довіряється, хоче *бути довірливим* (*I'll trust*), та лише в проклятій парадоксальній гіперболі: він сам набуває вигляду людини, що вірить в те, що всередині самого зречення, в основі того, що неспроможне або не варте клятви («*you are not oathable*»), та разом з тим залишається вірним природному інстинкту, так, начебто може існувати обов'язок інстинкту, вірність собі інстинктивної природи, клятва живої природи ще до умовного, суспільного та правничого прийняття клятви. Та це ж вірність до невірності, постійність та відданність до брехливого принесення клятви. Це життя постійно прислужує, йому можна в цьому відношенні довіритися (*trust*), воно неодмінно схиляється перед безпристрасною могутністю, перед отією владою смертельної байдужості, якою постають гроші. Диявольська, радикально в цьому ганебна, природа — це проституція, вона віддано прислужує, в цьому їй можна довіритися, вона слугує перед тим, що само по собі вже є зрадою, фальшивою клятвою, зреченням, брехнею та симулякром.

Все це ніколи не буває далеким від привида. Це добре відомо: гроші, а точніше, монетарний знак, Маркс описав у вигляді привида або симулякру, точніше — фантому. Він їх не лише описав, він їх також визначив, та фігуральна, образна презентація концепту здавалося описує «щось таке» спектральне, інакше кажучи — «когось». Яка необхідність у цій фігуральній презентації? Яким є її відношення до концепту? Чи є він випадковим? Ось класична форма нашого питання. Зважаючи на те, що ми тут не віримо ніякій випадковості, ми можемо навіть дійти до збентеження відносно класичної форми (в основі — кантівської) цього питання, яке здається віддаляє або тримає на відстані фігуральну схему, в той же час, сприймаючи її цілком серйозно. *Критика політичної економії*²³ пояснює нам, як існування (*Dasein*) монети, металічне, золоте чи срібне *Dasein*, виробляє *нагромадження*. Це *нагромадження*,

²³ До критики політичної економії, II в, II с // К. Маркс і Ф. Енгельс. *Твори*, т. 13, Держполітвидав УРСР, 1963, ст. 84--85.

надлишок якраз і залишається всього лише тінню великого імені: «*Was übrigbleibt ist magni nominis umbra* “Тіло монети стає всього тільки тінню (*nur noch ein Schatten*)”²⁴». Весь рух ідеалізації (*Idealisierung*) описаний таким чином Марксом, йдеться про монету чи про ідеологеми, все це творення фантомів, ілюзій, симулякрів, проявів та появ (*Schein-dasein* від *Schein-Sovereign* та від *Schein-gold*). Далі, він приблизить це спектральне значення монети до того, що в бажанні тезауризації спекулює на вжитку грошей після смерті, в потойбічному світі (*nach dem Tode in der andern Welt*)²⁵. *Geld, Geist, Geiz*: так, наче гроші (*Geld*) були водночас джерелом і духу (*Geist*), і пожадливістю (*Geiz*). *Im Geld liegt der Ursprung des Geizes*,— говорить Пліній, якого цитує Маркс тут же. Далі, рівняння між *Gaz* та *Geist* буде прибавлятися в низці²⁶. Метаморфоза товару (*Die Metamorphose der Waren*) вже була процесом перетворювальної ідеалізації, яку на законних підставах можна називати спектро-поетикою. Коли держава випускає папір-монету призначену для обігу, ця інтервенція порівнюється з «магією» (*Magie*), що перетворює папір на золото. Тепер держава видає щось із себе, бо це вдавана видимість, можна вважати вдавана поява, вона «перетворює тепер магічною силою свого штемпеля (який позначає золото та друкує монети), папір в золото (*scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln*)»²⁷. Ця магія завжди метушливо діє побіля фантомів, вона взаємодіє з ними, маніпулює або розгортає діяльність сама з собою, вона стає справою, справою, яку вона справляє всередині самого елемента примарності. І ця справа викликає гробокопачів, тих, хто вправляється з мертвими, щоб обікрасти їх, щоб примусити зникнути тих, хто вже зник, що залишається умовою їх «появи». Комерція та театр бригади гробокопачів. В епохи суспільних криз, коли «*nervus rerum*» суспільним є, казав Маркс, «віддається землі» (*bestallet*) разом з

²⁴ Там само, ст. 85.

²⁵ Там само, ст. 103.

²⁶ Там само, ст. 105. Цю семантичну низку було аналізовано в роботах: Glas. — Помінальний дзвін, а також *De l'esprit, Heidegger et la question*. — Дух, Гайдеггер та питання.

²⁷ Там само, ст. 93—94 та 104.

тілом, нервом якого він є, спекулятивне зариття скарбу приховує в землі лише «некорисний метал», позбавлений своєї грошової душі (*Geldseele*). Ця сцена заривання в землю нагадує не лише велику сцену на цвинтарі та гробокопачів в *Гамлеті*, коли один із них мудро виголошує, що справа «grave-maker» продовжується набагато довше, ніж будь-яка інша: аж до Суду Господнього. Ця сцена заривання золота нагадує ще раз, можна сказати, знову, Тімона Афінського. У погребальній риторикі Маркса, «метал» скарбу стає після погребу подібним до перегорілого попелу (*ausgebrannte Asche*) обігу, як його останній *caput mortuum*, його хімічний залишок. У грі уяви, у нічному безтямному буркотінні (*Hirngespinnst*), скупий, скарбник, спекулянт стають мучениками обміну цінностей. Вони вже більше не здійснюють обміну, бо мріють про чистий обмін. (Пізніше ми побачимо, як поява обміну цінностей, в *Kanimali*, це саме ота поява, можна сказати, — примара, галюцинація, чисто спектральна поява, якщо ця риторична фігура не заважає нам тут говорити чисто про чисте.) Людина біля скарбу поводитьсь тоді, як алхімік (*alchimistisch*), вона спекулює фантомами, «еліксирами життя», «філософським каменем». Спекуляція завжди зарчарована, заворожена привидом. Те, що ця алхімія залишається приреченою на появу привида, на поторочу та на повернення примар, це з'являється в дослівності тексту, який часто залишається поза перекладами. Коли в тому ж фрагменті Маркс описує перетворення, він виходить із примарності. Те, що вчиняється в алхімічному стилі, це обміни або мішанина привидів, *божевільно спектральні* угруповання та конверсійні перетворення. Лексика примарності та потороч (*Spuk, spuken*) займає чільне місце сцени. Що перекладають як «фантасмагорію божевільної алхімії» («Теуча форма багатства і його скам'яніла форма, еліксир життя та філософський камінь, як в алхімії, шалено стикаються один з одним»²⁸, це «[...] *spuken alchimistisch toll durcheinander*»).

Коротко кажучи, і ми до цього безупинно будемо повертатися, Маркс не більше любить привидів, ніж своїх супротивників. Він у це не хоче вірити. Та думає він лише про це. Він достатньо вірить у те, що допускається як таке, що їх відріз-

²⁸ *Ibid.*, с. 98.

няє від дійсної реальності, від живої дійсності. Він вважає, що може протиставити їх, як смерть до життя, як пусті, даремні примари симулякру реальній наявності. Він достатньо вірить в існування межі цієї опозиції, щоб бажати розвінчати, прогнати чи заклинати привидів, але через критичний аналіз, а не через якусь проти-магію. Та як же розрізнити між аналізом, що вживається для приборкання магії, та проти-магією, що ризикує ще існувати? Ми це питання ще поставимо, наприклад, відносно *Німецької ідеології*. «Лейпцігський собор — Святий Макс» (Штірнер) також тут організують, нагадаємо до того, як ще повернемося до цього пізніше, *необорне*, але *безкінечне* полювання на привидів та на потороч. *Необорне* як ефективна критика, але також як пошуки довідок у фоліантах, *безкінечне* як це говорять про якийсь аналіз, і коли зближення безсумнівно не може мати в собі нічого непрогнозованого.

Це вороже ставлення до привидів, ця страшна ворожість, яка захищається інколи від терору вибухами сміху, це, мабуть, те, що Маркс мав завжди спільного зі своїми суперниками. Він також завжди волів *заклинати* фантоми, так само, як усе те, що не було ні життям, ні смертю: йдеться про нову появу появи, яка ніколи не буде ні з'явленням, ні зникненням, ні феноменом, ні його протилежністю. Йому хотілося заклинати привид, як усіх заклятих старої Європи, проти яких *Маніфест* оголошує війну. Настільки непідкупний, що залишається ця війна, а якщо необхідно, то й ця революція, він клянеться *разом з ними*, щоб закляти спектральність привида. І на сьогодні це, можливо, буде нашою завтрашньою проблемою.

2. Із того що *conjunction* означає з *іншого боку* «закляття» (*conjurement, Beschwörung*), а саме магичний екзорцизм, який, навпаки, намагається прогнати злого духа, якого було покликано або викликано: (OED: «*The exorcising of spirits by invocation*», «*the exercise of magical or occult influence*»).

Змова — це насамперед союз, звичайно ж, іноді політичний альянс, більш-менш таємний, якщо не мовчазний, залот або конспіративна діяльність. Мова йде про те, щоб нейтралізувати гегемонію або змістити владу. (В Середньовіччі *conjuratio* означало також спільну клятву, якою об'єднувалися городяни, іноді проти можновладця, щоб заснувати вільні

міста.) В таємних спілнотах змовники, це могли бути особи або угруповання, що об'єднувалися та спрямовували зусилля для боротьби проти сильного політичного противника, інакше кажучи, вступали в змову проти нього. Бо змова, це має *також* значення виганяти супротивні сили: намагатися водночас розбити та знищити нечисту силу, демонів, диявола, найчастіше якогось злого духа, привида, щось на зразок фантома, що знов і знов повертається, або існує ризик, що він повернеться *post mortem*. Екзорцизм бореться зі злом також нераціональними методами та згідно з магичними, таємничими, а то й містичними практиками. Не виключаючи — навпаки, вдаючись до аналітичних процедур та аргументивної раціоналізації, екзорцизм полягає в тому, щоб повторювати у формі виголошення заклять, що мертвий вже мертвий. Вони вживають *формули*, й іноді ці теоретичні формули відіграють свою роль з тим більшою ефективністю, що вони набувають змінності над їх магичною природою, авторитарним догматизмом, окультною владою, які вони поділяють з тим, кого намагаються подолати.

Та ефективний екзорцизм робить вигляд, що констатує смерть саме для того, щоб умертвити. Як судовий лікар, який замість констатації смерті сам би заподіював смерть. Ця тактика добре відома. Констатуюча форма, здається, намагається заспокоїти. Констатація досить дійова. Вона хоче і має бути такою в *дійсності*. Це *дійсно* в своєму роді перформативність. Та дійсність тут сама собою фантомалізується. Йдеться насправді про перформативність, яка спрямована на те, щоб упевнити та насамперед упевнитися самій, упевнюючись у тому, що те, чиєї смерті бажали, насправді вже мертво, бо нічого немає менш певного. Вона промовляє в ім'я життя, вважаючи, що знає це добре. «Хто може знати краще, ніж живий?» — здається, говорить вона без сміху. І намагається впевнити(ся) в тому, що робить(ся) для залякування: ось що трималося за життя, говорить(ся) при цьому, та вже не живе, це не може бути дійсним у самій смерті, будьте спокійні. (Тут йдеться про манеру не бажати знати те, що кожен живий знає, не навчаючись цьому і не знаючи про це, знаючи, що мертвий може іноді бути сильнішим, ніж живий; ось чому інтерпретація філософії як філософії або онтології життя це завжди не просто, що означає,

що це завжди дуже просто, безперечно, як щось таке, що само собою зрозуміле, але ж так непереконливо в своїй основі, так же мало переконливо, як тавтологія, тавто-онтологія досить гетерологічна, Маркса чи когось іншого, яка не може звести все до життя, як тільки за умови включити сюди смерть та псування себе іншого, без чого воно не може бути тим, чим воно є.) Коротко кажучи, мова часто йде про те, щоб зробити вигляд, що констатують смерть там, де акт про смерть залишається ще перформативним актом війни або безсильною жестикуляцією, стурбованим сном приведення до смерті.

Розділ II

Заклинати — марксизм

«*The time is out of joint*»: формула говорить про час, вона також виголошує час, але вона дивно співвідноситься з цим часом, саме з «оцим ось часом», часом ось цього часу, часом того світу, який був для Гамлета «нашим часом», всього лише «ось оцей світ», ця епоха і ніяка інша. Цей предикат *говорить* щось про час і *говорить* це в теперішньому часі дієслова *бути* (*The time is out of joint*), але якщо він висловлює це *тоді*, у цей інший час, в простому минулому часі, коли це вже в минулому, то як це могло б важити для інших часів? Інакше кажучи, як він може повернутися та постати знову, по-новому, як щось нове? Як він може бути тут, знову, коли його часу вже тут немає? Яким чином може він щось важити для всіх випадків, коли намагаються сказати «наш час»? У предикативному реченні, яке співвідноситься із часом, а саме із формою-наявністю часу, граматичний теперішній час дієслова *бути в* третій особі однини дійсного способу, здається, пропонує раніше визначену гостинність відносно повернення усіх духів, слово, що достатньо написати в множині, щоб тим самим висловити ласкаве запрошення усім привидам. *Бути*, і особливо коли під неозначеною формою дієслова розуміється *бути присутнім*, це вже не красномовне слово, а слово розуму, це *с* його перше вербальне втілення.

Час цього світу, сьогодні, тієї пори, новий «світовий порядок» намагається стабілізувати новий розлад, необхідно новий, встановлюючи безпрецедентну форму гегемонії. Отже, мова йде, але як завжди, про форму нечуваної досі війни. Вона схожа, щонайменше, на велике «заклинання» проти марксизму, «закляття» марксизму: ще раз, ще одна спроба, нова, все та ж нова мобілізація для боротьби проти нього, проти то-

го та проти тих, кого він презентує та буде продовжувати презентувати (ідея нового Інтернаціоналу), щоб розгромити Інтернаціонал, закликаючи його.

Дуже нове і таке давнє, заклинання здається водночас могутнім та, як завжди, стурбованим, вразливим, занепокоєним. Ворог для закляття, для заклятих, звичайно ж, зветься марксизмом. Та віднині існує побоювання, що він невпізнаний. Тремтять від самої лише гіпотези, що завдяки одній із тих метаморфоз, про які так багато говорив Маркс («метаморфоза» впродовж всього його життя було одним із його улюблених слів), новий «марксизм» вже не має того вигляду, під яким його звикли розпізнавати та нападати на нього. Можливо, що більше вже й не бояться марксистів, та ще остерігаються тих немарксистів, які не відмовилися від спадщини Маркса, крипто-марксистів, псевдо- або пара-«марксистів», які, мабуть, готові продовжити справу з отими ризиками або в лапках, які занепокоєні експерти анти-комунізму не натреновані розпізнавати.

Окрім причин, про які ми зараз згадали, нам слід також виділити цю фігуру закляття з інших причин. Вони вже виявилися. В обох концептах заклинання (*conjunction* та *conjurement*, *заклинання* та *закляття*, *Verschwörung* та *Beschwörung*), нам слід враховувати інше основне значення. Це значення акту, який полягає в тому, що клянуться, присягають, а отже, зобов'язуються, вирішують вчинити, взяти *відповідальність*, коротко кажучи, рішуче та запопадливо, перформативно взятися. Та ще й більш чи менш таємно, отже, й більш чи менш публічно, там, де ота межа між публічним та приватним безупинно коливається, рухається, залишаючись менш впевненою, ніж будь-коли, так само як і та, що дозволила б ідентифікувати політичність. І якщо цей основоположний кордон рухається туди-сюди, то це справа і в тому, що отой медіум, в якому він установлюється, йдеться якраз про медіум мас-медіа, засобів масової інформації (преса, радіо та телебачення, техно-теледискурсивність, техно-теле-зображення — взагалі все те, що забезпечує та визначає *просторовість* публічного простору, саму можливість існування *res publica* та феноменальності політики), так оцей елемент, він ні живий, ні мертвий, ні присутній, ні відсутній, він спектралізується мов той привид. Він не визначає собою онтології, дискурсу про сутність суттєвого або

про основоположність життя чи смерті. Він виявляється тим, що ми називаємо таким чином, через економію, а не заради того, щоб створити нове слово, *антологія, hantologie*. Категорія, яку ми будемо вважати непорушною, і насамперед відносно всього, що вона здатна створити можливим, — онтологію, теологію, позитивну та негативну онто-теологію.

Цей обсяг перформативної інтерпретації, іншими словами, інтерпретації, яка трансформує те, що вона інтерпретує, буде відігравати необхідну роль в тому, про що я сьогодні хотів сказати. Інтерпретація, яка трансформує те, що інтерпретує, — ось визначення перформативного, яке теж мало ортодоксальне з точки зору *speech act theory*, ніж із точки зору ХІ тези *Тез Фейєрбаха* («Філософи тільки робили, що *інтерпретували* різними способами світ, але суть полягає в тому, щоб *трансформувати* його»). *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*).

Якщо мені доводиться виголосити вступне слово на відкритті такої важливої, багатообіцяючої, необхідної чи ризикованої, дехто навіть сказав би історичної конференції; якщо, після довгих коливань та незважаючи на очевидні межі моєї компетенції, я все ж таки згодився на запрошення, яке мені зробив честь надіслати Бернд Магнус, то це не заради того, щоб насамперед виступити з філософською та вченою промовою. Перш за все це щоб не втікати від відповідальності. А ще точніше: щоб надати вам для обговорення кілька гіпотез відносно природи подібної відповідальності. Якою ж постає наша відповідальність? У чому полягає її історичність? І що по'язує її з такою кількістю привидів?

Ніхто, мені здається, не спроможний цього *заперечувати*: догматика намагається встановити свою світову гегемонію в парадоксальних та підозрілих умовах. На сьогодні в світі існує *домінуючий* дискурс, або швидше той, що намагається стати домінуючим, стосовно справи та ідеї Маркса, стосовно марксизму (який, можливо, є чимось іншим), стосовно усіх попередніх постатей соціалістичного Інтернаціоналу та всесвітньої революції, стосовно більш чи менш повільної деструкції революційної моделі марксистської інспірації, стосовно швидкого, прискореного, недавнього руйнування суспільств,

які намагалися побудувати, щонайменше, на теренах того, що ми на цей час будемо називати, знову ж таки цитуючи *Маніфест*, «старої Європи» і таке інше. Цей домінуючий дискурс часто набуває маніакальної, нестримно-радісної та чаклунської форми, яку Фройд приписував так званій «тріумфуючій фазі» в скорботному труді. Чаклування повторюється та стає ритуалом, воно утримує та утримується за формулювання, як того вимагає будь-яка анімістська магія. Вона повертається до того ж наспіву та приспіву. У ритмі карбованого кроку, вона вигукує: «Маркс мертвий, комунізм мертвий, таки мертвий, зі своїми надіями, своїм дискурсом, своїми теоріями та практиками, хай живе капіталізм, хай живе ринок, хай процвітає економічний та політичний лібералізм!».

Якщо ж ця гегемонія намагається встановити своє догматичне оркестрування в сумнівних та парадоксальних умовах, то насамперед це через те, що оте тріумфуюче заклинання насправді намагається заперечити, а тому приховати, як ніколи, взагалі ніколи в історії, горизонт того виживання, яке так святкують (а саме, виживання усіх застарілих моделей капіталістичного та ліберального світу) і який ще ніколи не був настільки похмурим, погрозливим та під загрозою. Та ще й «історичний» понад усе, а в цьому нам слід вбачати існування абсолютно ще не баченого моменту процесу, що так само ні в якому разі не підлягає закону повторюваності.

Що ми вчинимо, коли з перших же слів будемо говорити про тенденційно *домінуючий* дискурс і про *безсумнівну* очевидність стосовно цієї теми?

Щонайменше *дві речі*. Звичайно ж, ми вдамося до успадкованих концептів: 1. гегемонічний концепт («*домінуючий* дискурс») та 2. концепт освідчення («*безсумнівна* очевидність»). Нам належить уяснити це та довести.

1. Ми мимоволі вже послалися, особливо коли говорили про те, щоб ніхто не подумав припускатися заперечень, я так думаю, відносно того, хто організує та особливо скрізь скеровує публічний прояв, свідчення в громадських місцях. Йдеться про сукупність, що складається щонайменше з *трьох* місць або невіддільних засобів нашої культури.

А) Насамперед існує так звана «культура», більш чи менш чисто політична, (офіційні виступи партійних та політичних діячів при владі у світі, можна сказати майже повсюди, де домінують західні моделі, стиль виступів та риторика, що у Франції називається «політичним класом»).

Б) Існує також культура, яку ніяково кваліфікують мас-медіатичною: «комунікації» та інтерпретації, селективне та ієрархічне вироблення («інформації») на двох каналах, потужність яких виросла в абсолютно невимовних формах в ритмі, що якраз співпадає, поза будь-яким сумнівом зовсім не випадково, з ритмом розпаду режимів марксистського спрямування, якому вони потужно сприяли, але — і це не менш важливо — у формах, у способах привласнення і з швидкістю, які впливають також головним чином на сам концепт громадянського простору в так званих «ліберальних демократіях»; ось і в центрі цієї наукової конференції питання теле-технології, економіки та влади засобів масової інформації, в усьому їх безсумнівно спектральному вимірі, повинно проходити через усі виступи. Що можна вчинити сьогодні з марксистськими схемами, щоб усім цим маніпулювати — теоретично чи практично, — а відтак, щоб все це змінити? Щоб висловити це одним словом, яке глибоко узагальнило б *позицію*, яку я збираюся захищати (та те, що я тут висуваю, вибачте за повторення моєї стурбованості, більше скидається на *вибір позиції*, ніж на роботу, якої вона вимагає, передбачає та підготовляє), схеми ці видаються необхідними та недостатніми водночас в їх сучасній формі. Маркс один із небагатьох мислителів минулого, який серйозно підійшов, щонайменше в своєму принципі, до базисної невіддільності техніки та мовлення, отже, до теле-техніки (бо будь-яке мовлення вже є теле-технікою). Та це не є відкриттям, бо це навіть означає говорити в манері, яку ми осмілимося називати мовлення в *дусі Маркса*; це майже його буквальне цитування в його ж передбаченнях, це означає *ухопити діяння та підтвердити* його в сказаному: що ж до теле-техніки, іншими словами, відносно також науки, він не міг досягти досвіду та здогадок, які є на сьогодні в нашому розпорядженні.

В) Нарешті, існує наукова або академічна культура, а саме культура істориків, соціологів та політологів, теоретиків літератури, антропологів, філософів, а саме філософів політики, дискурс яких сам по собі вже пройнятий академічним, комерційним, а також пропагандистським змістом взагалі. Бо ні від кого не можна приховати, що три місця, форми та влади культури, які ми визначили (недвозначно політичний дискурс «політичного класу», дискурс засобів масової інформації та інтелектуальний, вчений або академічний дискурс) пов'язані між собою більше, ніж будь-коли тими ж самими засобами або нероздільними засобами. Та якими б не були між ними конфлікти, розбіжності та надзвичайні детермінації, вони кожної миті просуваються в спілкуванні та змаганні до точки найбільшої сили з метою забезпечити гегемонію або існуючий імперіалізм. Здійснюють це вони завдяки впровадженню саме того, що називають засобами масової інформації в його найширшому, найшвидшому та, враховуючи прискорення розвитку технічних засобів, найбільш поглинаючому розумінні цього поняття. Політично-економічна гегемонія, так само, як і інтелектуальне та дискурсивне домінування, проходить, чого вона раніше не здійснювала ні на такому рівні, ні в такому обсязі, через техно-комунікативну владу — інакше кажучи, через владу, яка водночас, в досить несхожій та суперечливій манері, *визначально формує та піддає небезпеці* будь-яку демократію. Таким чином, це вид влади, угруповання, що відрізняється від влади, яке не можна аналізувати, а отже, побороти, підтримати тут, напасти на нього там, не враховуючи стількох *спектральних* проявів, нової швидкості *яви* (будемо інтерпретувати це слово в фантоматичному розумінні) симулякру, віртуальної події, *кіберпростору* та понятійного завоювання, привласнень чи спекулятивних симуляцій, які розвиваються сьогодні з небаченою раніше потужністю. Щоб відповісти на питання, чи було відомо про те, що Маркс та його спадкоємці допомагали нам осмислювати та впроваджувати цей феномен, то якщо ми скажемо, що відповідь водночас буде *так і ні, так з такого боку, ні* — із іншого, та що треба фільтрувати, відбирати, диференціювати, ре-структурувати питання, це всього лише, щоб заявити, і досить попередньо, про тон та загальну форму наших висновків, а саме про те,

що потрібно уявити спадщину марксизму, розумючи його як найбільш «живий», іншими словами, парадоксально, те, що не припинило розбудову питання життя, духу та спектральності, життя-смерті поза опозицією між життям та смертю. Спадщину цю, її ще належить знову утвердити, трансформуючи настільки радикально, наскільки це необхідно. Це нове утвердження було б у той же час вірним тому, що звучить у Марксовому заклиці — скажімо ще, в душі його заклинання,— та що співпадає із концептом спадщини взагалі. Спадщина ніколи не буває чимось *данім*, це завжди повинність. Вона постає перед нами, так само непорушно, як те, що ми спадкоємці вже до того, як погодилися чи відмовилися від неї, ми вже спадкоємці, і спадкоємці в скорботі, як усі інші. Та особливо це стосується того, що називають марксизмом. *Бути*, слово в якому вже раніше ми вбачали слово духа, це вже й буде означати тим самим, *одержати в спадщину*. Усі питання стосовно буття або того, що може бути (чи не бути: *or not to be*) є питаннями спадщини. В тому, щоб нагадати, немає ніякої пасеїстської гарячкості, ніякого традиціоналістського присмаку. Реакція, реакціонер чи реактивація, — це лише інтерпретації спадкоємної структури. Ми є спадкоємці, це не означає, що ми *маємо* або що ми *одержуємо* те чи інше, що така спадщина нас одного дня збагачує тим чи іншим, але те *єство*, яким ми постаємо, це і є насамперед спадкоємством, знали ми про це і бажали ми цього чи ні. Те, що Гьольдерлін це так добре виголосив, ми можемо лише *засвідчити*. Засвідчити, це може значити свідчити про те, що ми є, оскільки ми *успадковуємо*, і ось воно, це коло, ось везіння або завершення, ми успадковуємо те саме, що нам дає змогу про це засвідчити. Гьольдерлін, він називає це мовою, «найнебезпечнішою із благодатей», наданих людині, «щоб вона засвідчила про те, що успадкувала / те, чим вона є (*damit er zeugt was er sei / geerbt zu haben*)»²⁹.

2. Коли ми висуваємо, щонайменше у вигляді гіпотези, думку про те, що догма стосовно кінця марксизму та марк-

²⁹ Ця фрагментарна зарисовка Гьольдерліна (1800) цитується Гайдеггером в книзі *Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Gesamtausgabe, Bnd IV, Klostermann, 1981, p. 35)*.

систських суспільств є на сьогодні, тенденційно, «домінуючим дискурсом», ми знову говоримо, звичайно ж, згідно з марксистським кодексом. Нам не слід цуратися чи приховувати проблематичний характер цього жесту. І дехто зовсім не буде помилятися, викриваючи в цьому принципове коло або петицію. Ми, насправді, довіряємося, щонайменше тимчасово, цій формі критичного аналізу, яку ми успадкували від марксизму: в подібній ситуації, навіть якщо вона й може бути визначальною чи визначеною як форма соціо-політичного антагонізму, гегемонічна сила завжди видається репрезентованою риторикою та домінуючою ідеологією, якими б не були конфлікти сил, основне протистояння та другорядні протиріччя, детермінації або взаємозв'язки, що можуть ускладнити цю схему — а отже, покликати нас підозрювати просту опозицію домінуючого та здомінованого, і через те останнє визначення сил у конфлікті, а отже, більш радикально, що сила завжди сильніше слабкості (Ніцше та Беньямін заохочували нас у цьому мати сумнів, кожен по-своєму, особливо останній, коли він асоціював «історичний матеріалізм» із спадщиною, а саме, з деякою «ослабленою месіанською силою»³⁰). Критична спадщина: таким чином, можна, наприклад, говорити про *домінуючий* дискурс чи про *домінуючі* уявлення та ідеї, і посилатися, таким чином, на конфліктне ієрархізоване поле без обов'язкового підписування під концептом суспільного класу, через

³⁰ Беньямін робить це в тексті, який нас зараз цікавить, з-поміж стількох речей, якраз тим, що він говорить, на самому початку, про автомат. Ми ще будемо не раз посилатися на образ автомата, а саме, коли ми підійдемо до того, що *Kapital* описує певну *таблицю*: образ товарної цінності, автономний і водночас автоматичний привид, непорушне джерело капіталізації, щоб не сказати *самого* капіталу. Беньямін починає тут із того, що згадує «легенду про автомат, здатний під час шахматної партії робити ходи у відповідь на кожен хід партнера та забезпечити успішне закінчення партії». Автомат цей теж опирається на «таблицю», через яку система люстерок дає ілюзію пересікання. Після чого він відшуковує філософську «репліку» (*Gegenstück*) цього «пристрою» (*Apparatur*). Це «лялька, що мала назву «історичний матеріалізм»»: Вона може сміливо кидати виклик будь-кому, якщо візьме собі на підмогу теологію, на сьогодні, це відомо, маленька та незутарна і яка, в той же час, більше не наслідуються показатися». Наступний параграф називає месіанізм або, точніше, месіанічне без месіанізму, «*послабленою* месіанською силою» (*eine schwache messianische Kraft*, — підкреслює Беньямін). Прочитусьмо цей фрагмент заради того, що в ньому стримано звучить, незважаючи на багато розрізень та

який Маркс так часто визначав, як саме в *Німецькій ідеології* сили, які ведуть суперечку стосовно гегемонії. І навіть просто держава. Коли, наприклад, згадуючи про історію ідей, *Manifest* виголошує, що «домінуючі ідеї» (*die herrschenden Ideen*) однієї епохи ніколи інакше не існували, окрім як ідеї «домінуючого класу» (*der herrschenden Klasse*), якій-небудь вибірковій критиці не заборонено фільтрувати спадщину цього вислову, щоб зберегти оце, а не оте. Можна продовжувати говорити про домінування в межах поля сил, залишаючи підвишеним не тільки посилення на цю останню опору, якою була б ідентичність, й ідентичність відносно самого себе одного суспільного класу, але навіть, залишаючи підвишеною довіру, яку Маркс називає ідеєю, визначенням надструктури як ідеї, ідейного чи ідеологічного уявлення, що постає дискурсивною формою цього уявлення. Тим більше, що концепт ідеї включає в себе цей непорушний генезис спектрального, який ми запланували тут пере-перевірити.

Та застережемося поки що, на цей досить підготовчий час нашого вступу, і не будемо відходити від схеми нашої основ-

зберігаючи всі пропорції, із тим, що ми спробуємо сказати тут про певне месіанське послаблення, в спектральній логіці спадщини та поколінь та в логіці, зверненій, в гетерогенному та розірваному часі, до майбутнього не менше, ніж до минулого. Те, що Бен'ямін називає *Anspruch* (притязання, поклик, звертання, адресування), не дуже далеко відійшло від того, що ми вкладаємо в слово *заклик*: «Минуле приносить із собою таємний показник (*heimlichen Index*), який відсилає його до позбавлення (*Erlösung*). [...] Існує таємна угода (*geheime Verabredung*) між поколіннями, що жили раніше, та нашим. На нас на землі чекали. Нам, так само, як і кожному попередньому поколінню, була виділена *послаблена* месіанська сила, на яку минуле розраховувало як на притязання (*Anspruch*). Це притязання, саме ним і не слід нехтувати. Той, хто сповідає історичний матеріалізм, знає, заради яких цілей [якось на цьому розуміється: *Der historische Materialist weiss darum*]. (*Über den Begriff der Geschichte, dans illumination* Suhrkamp, 1977, pp. 251—252, — французький переклад трохи змісно — *Thèses sur la philosophie de l'histoire. — До філософії історії.* — Benjamin, *L'Homme, le Langage et la Culture. — Людина, мова та культура*, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 183—184). Доцільно було б прочитувати та перечитати тут усі ці сторінки — спресовані, загадкові, полум'яні — аж до останнього натяку (спалах, виблиск: *Splitter*), яку месіанство вписує в сукупність сучасного (*Jetztzeit*) та до «вузьких воріт» для проходу Месії, і саме кожної «скунди». Бо «для євреїв прийде шне, однак, не став гомогенним та пустим часом». (О. С., р. 196.)

ної доповіді. Якщо подібна доповідь намагається завести нас на нову гео-політичну сцену (в риторику політизування, в консенсус засобів масової інформації, до найбільш видимої та гучної частини інтелектуального чи академічного простору), це буде та доповідь, яка виголошує діагноз на всіх тонах, із непохитною рішучістю, не тільки кінець суспільств, побудованих за марксистською моделлю, але й взагалі кінець усієї марксистської традиції, можна сказати, припинення посилення на твори Маркса, щоб не сказати, просто-напросто — кінець історії. Все це могло б уже досягти свого завершення в ейфорії ліберальної демократії та ринкової економіки. Цей триумфуючий дискурс видається відносно одноманітним, найчастіше догматичним, іноді політично неоднозначним і, як догматичні заяви, як усі заклинання, таємничо заляканням та демонстративно лякаючим. У протоколі нашої конференції згадують про приклад книги Френсіса Фукуями *Кінець історії та остання людина*³¹. Чи не йдеться тут про ще одне нове евангеліє, найгаласливіше, найбільш розрекламоване, найбільш «*successful*» стосовно смерті марксизму як кінця історії? Щоправда, витвір цей частіше нагадує незграбний та запізнитий напів-фабрикат на кшталт «*footnote*»: *Nota bene* для отого добродія Кожева, який заслуговував на краще. Та втім книга ця не така вже й невдала або наївна, як це видавалося через оту нестримну експлуатацію, яка її висунула як найдивовижнішу ідеологічну вітрину переможного капіталізму в період ліберальної демократії, яка нарешті досягла найповнішого розкриття свого ідеалу, якщо не сказати — свого реального втілення. Насправді ж, незважаючи на те, що вона в основному залишається в руслі традиції Лео Стросса, із посиланнями на Алана Блума, це шкільні студії молодого, старанного, але запізнитого читача Кожева (та деяких інших), книга, слід зізнатися, там і тут досить наповнена нюансами: інколи навіть загадкова аж до нерішучості. Відповідь на питання, які в ній розглядаються на свій манер, авторові доводиться вдало доповнювати, щоб не бути схопленим на неточностях, тим, що він називає

³¹ *The End of History and the Last Man. — Кінець історії та остання людина.* The Free Press, New York, 1992, перекладена та видана в тому ж році у Франції видавництвом «Фламаріон».

«відповідь зліва» на «відповідь справа»³². Отож, робота може й заслуговує на більш детальний аналіз. Та нам сьогодні належить торкнутися того, що стосується *загальної структури* необхідної тези, а саме структури її логіки, формули її формули, її анти-марксистського заклинання.

Звичайно ж, навмисне, ми назвали тільки-но цю книгу «євангелієм».

Чому євангелієм? Чому тут може бути нео-завітна формула? Ця книга претендує дати «позитивну відповідь» на питання; формування та формулювання цього питання заради них самих ще ніколи не ставилися. Це питання стосовно того, щоб дізнатися, чи «когерентна та спрямована історія людства» «закінчиться тим, що приведе» до того, що автор спокійно, загадково, водночас сором'язливо та безсоромно називає «найбільшим відрізком шляху людства» до «ліберальної демократії»³³. Звичайно, коли Фукуяма відповідає «так» на поставлене таким чином питання, він визнає на цій же сторінці, що він знав те, про що можна здогадатися: дві світові війни, страхіття тоталітаризму — нацистського, фашистського, сталінського, полпотівські знищення людей і таке інше. Не важко припустити, що він міг би продовжити цей жахливий список. Він же цього не робить, виникає питання «чому?» і чи це обмеження є таким, що випадкове чи неважливе. Але згідно схеми, яка вибудовує з кінця в кінець аргументування цього дивного захисту, усі ці катаклізми (терор, поневолення, репресії, винищення, геноцид і таке інше), усі ці «події» або ці «факти» можна віднести до *емпіричності*, до «емпіричного потоку подій другої половини нашого сторіччя»³⁴, вони залишаються «емпіричними» феноменами, що можуть бути ствержені «емпіричними свідощтвами»³⁵. Їх накопичення ні якою мірою не зашкоджує *ідеальному* спрямуванню більшої частини людства до ліберальної демократії. Як *таке*, як *telos* прогресу, це спрямування може набувати форми ідеального завершення. Все те, що може видаватися таким, що йому протирічить, вже бу-

³² О. С., с. 22.

³³ О. С., с. 13.

³⁴ О. С., с. 96.

³⁵ О. С., с. 21, 169, 324 та в інших місцях.

де історичною емпіричністю, якою б масовою та катастрофічною, та всесвітньою, та багаторазовою, та повторювальною, якою б вона не була. Навіть якщо прийняти простоту цього сумарного розрізнення між емпіричною реальністю та ідеальним завершенням, ще слід би було зрозуміти, як ця абсолютна спрямованість, цей неісторичний *telos* історії дає можливість, і якраз у *наші дні*, статися події, про яку Фукуяма говорить як про «добру новину» і яку він вважає, і дуже експліцитно, «найвизначнішою еволюцією цієї останньої чверті ХХ сторіччя» (ст. 13). Він, звичайно, визнає, що те, що він описує як розвал світових правих чи лівих диктатур, ще не «відкрило шляху до стабільних ліберальних демократій». Та він вважає можливим стверджувати, що на цей час, і це дуже «добра новина», новий відлік часу, «“ця” ліберальна демократія залишається єдиною когерентною політичною надією, яка зв'язує різні регіони та культури повсюди на землі». Ця «еволюція до політичної свободи в усьому світі», згідно вислову Фукуяма, «завжди супроводжувалась», це його вираз (згідно з перекладом слів «*sometimes followed sometimes preceded*») «ліберальною революцією в економічній думці»³⁶. Союз ліберальної демократії та «вільного ринку», ось воно, і це знову слова автора, і це не тільки вдале слово, «добра новина» останньої чверті цього сторіччя. Ця євангельська фігура надзвичайно наполеглива. Оскільки вона превалює або претендує превалювати в геополітичному масштабі, вона варта того, щоб бути, щонайменше, акцентованою.

(Отже, ми це підкреслимо, так само, як фігуру Землі обітваної, яка водночас близька та нецілісна через дві причини, про які ми можемо тут згадати лише в дужках. З *одного боку*, ці біблійні образи відіграють роль, яка здається виходить за межі простого риторичного кліше, на яке вони дуже схожі. З *іншого боку*, вони викликають до себе тим більшу увагу, що, зовсім не випадково, найбільша симптоматична та метонімічна концентрація того, що залишається незламним у нинішньому стані світового порядку, в який сьогодні вписується питання: «Куди йде марксизм?» («*Whither marxism?*»), має своє

³⁶ О. С., р. 14.

місце, свій образ або образ свого місця, на Близькому Сході: три інші месіанські есхатології мобілізують у цьому всі сили світу і весь «світовий порядок» у нещадній війні, в якій вони беруть участь, безпосередньо чи непрямо; вони одночасно мобілізують, щоб впровадити та випробувати, давні концепти держави та держави-нації, міжнародного права, теле-техно-медіа-економічних та науково-військових сил, інакше кажучи, найархаїчніші та найсучасніші спектральні сили. Варто було б проаналізувати в усьому безмежному обсязі їх історичних використань, із кінця Другої світової війни, особливо з часу заснування держави Ізраїлю, насильства, які цьому передували, складали, супроводжували та були слідством, водночас у строгій узгодженості та в зневазі до міжнародного права, яке на сьогодні видається водночас вже більш неузгодженим, недосконалим, а відтак, і більш недостатнім, незавершеним та необхідним, ніж будь-коли. Подібний аналіз не може більше не приписувати вирішальної ролі цій війні месіанських есхатологій, яку ми називаємо найчастіше та визначаємо під виразом «привласнення Єрусалиму». Війна за «привласнення Єрусалиму» стала сьогодні світовою війною. Вона проходить всюди, це весь світ, сьогодні це дивний образ його буття «*out of joint*». Отже, так само в еліптичній манері, скажімо, що для визначення в його радикальних передумовах ближньо-східного насильства як розбуркання месіанських та безкінечно комбінаторних есхатологій священних союзів (це слово потрібно ставити в множині, щоб уявити, що ж рухає в цих союзах трикутник трьох релігій, згаданих в Книзі), марксизм залишається водночас необхідним та структурно недостатнім: ще потрібний, але тільки щоб його трансформували та адаптували до нових умов та до нової ідеологічної думки, тільки щоб його схилили до аналізу нового зчленування техно-економічних причинностей та релігійних фантомів, залежностей юридичності на службі суспільно-економічних органів влади або держав, які самі ніколи не бувають повністю незалежними з точки зору капіталу (та більше вже немає, ніколи не було *того* капіталу, ні *того* капіталізму, а лише капіталізм — державні чи приватні, справжні чи символічні, завжди пов'язані зі спектральними силами — швидше це *капіталізація*, антагонізми яких неусувні).

Це перетворення та ця відкритість марксизму співвідносяться із тим, що ми тільки-но називали *духом марксизму*. Якщо аналіз марксистського типу залишається необхідним, то він здається радикально недостатнім там, де марксистська онтологія, яка засновує науковий проект, або марксистську критику, вміщує в собі *саму себе також, і має вміщувати, це необхідно*, незважаючи на такі численні модерні або пост-модерні заперечення, месіанську есхатологію. Під цією назвою, щонайменше, парадоксально, і навіть якщо вона в цьому необхідно приймає участь, вона не зможе бути *просто* класифікованою поміж ідеологем чи теологем, критики або демістифікації яких вона вимагає. Говорячи про це, ми не претендуємо на те, що ця месіанська есхатологія, спільна і для релігій, які вона критикує, і для марксистської критики, повинна обов'язково бути просто деконструйована. Якщо вона для них загальною, на відміну від змісту (але жодна із них, звичайно ж, не може згодитися на цю *epokhè* змісту, тоді як ми її вважаємо в основному месіанською взагалі, як думка іншого та подія, що має статися), це також і те, що формальна структура обітовання залишається непохитним відносно будь-яких деконструкцій, неподдатною деконструкції як можливість самої деконструкції, виходить за їх межі або передує їм. Що ж, добре, залишається також непохитною відносно будь-яких деконструкцій, що також залишається недеконструйованим, як і сама можливість деконструкції, це, можливо, досвід звільнюючого обітовання, навіть формальність структурного месіанізму, месіанізму без релігії, месіанічності, навіть, без месіанізму, ідея справедливості — яку ми завжди відрізняємо від права і навіть від прав людини — та ідея демократії — яку ми відрізняємо від її актуального концепту та від її визначених на сьогодні предикатів. (Дозвольте собі відіслати тут читача до моїх робіт *Force de loi* (Сила закону) та *L'Autre Cap* (Інший курс). Та ось, мабуть, про що тепер слід думати і думати інакше, щоб запитати себе, куди йде, що може значити також, куди *вести* марксизм: куди його вести, інтерпретуючи його, що не може проходити без трансформацій, а не куди він може нас завести таким, яким він є, або таким, яким він буде.

Повернення до *нео-свангельської* риторики Фукуями:

«[...] ми так сподіваємося на те, що майбутнє принесе нам катастрофічні новини стосовно почуття та безпеки ре-

жимів демократичних політик, що іноді нам важко розпізнати *добрі новини*, коли вони до нас доходять. Та все ж таки, *добра новина* прийшла»³⁷.

Нео-євангелська наполегливість значима з багатьох причин. Трохи пізніше ця християнська чеснота перетинається з єврейським проголошенням Землі обітованої. Але щоб тут же від цього відцуратися. Якщо розвиток сучасної фізики нічого не важить для приходу доброї новини, а саме, говорить нам Фукуяма, те, що вона пов'язується з технологією, яка дозволяє «безмежне накопичення багатств» та «зростаючу гомогенізацію усіх людських суспільств», це тому «насамперед», що ця «технологія уможливіло вирішальні військові переваги країнам, які нею володіють»³⁸. Таким чином, якщо вона є основною та необхідною для пришествия або для «доброї новини», проголошеної Фукуямою, ці фізико-техніко-військові даності ведуть нас, говорить він, лише до воріт цієї «Землі обітованої»:

«Та якщо сучасні фізичні науки ведуть нас до воріт цієї «Землі обітованої», якою видається ліберальна демократія, вони не проводять нас через них, бо немає жодної економічно необхідної потреби, щоб просування індустріалізації мало впровадити політичну свободу» (р. 15).

Будьмо уважні до того, щоб не вдаватися надто глибоко до інтерпретації, а віднесемося серйозно до настійності цієї риторики. Що ж вона нам, здається, виголошує? Що мова Землі обітованої, а отже, і Землі обітованої, та все ще забороненої (Мойсеєві), *йому одному, в крайньому разі*, буде більш прилаштованою до матеріалізму фізики та до економізму. Якщо враховувати той факт, що Фукуяма асоціює певний єврейський дискурс Землі обітованої із безсиллям економістичного матеріалізму або раціоналізму фізичної науки; якщо враховувати той факт, що він між іншим розглядає як не заслуговуючий на увагу виняток те, що він називає спокійно «ісламський

³⁷ О. С., р. 13. Виділено мною.

³⁸ О. С., р. 14 — 15.

світ» не приєднується до «загального консенсусу», який, заявляє він, здається, цурається «ліберальної демократії»³⁹, в такому випадку можливо оформити гіпотезу, щонайменше, відносно того кута, який Фукуяма вибирає привілейованим в есхатологічному трикутнику. Модель ліберальної держави, яку він експліцитно захищає, це не тільки держава Гегеля, того Гегеля, що боровся за визнання, а того Гегеля, для якого основним є «християнське бачення». Якщо «існування держави є приходом Бога у цей світ», як це говорить у *Філософії права*, згадуваній Фукуямою, цей прихід несе в собі сенс християнської події. Французька революція могла бути «подією, яка набула християнського бачення вільного та рівноправного суспільства, і принесла його сюди на землю»⁴⁰. Цей кінець Історії, в основному, є християнською есхатологією. Він співзвучний із нинішнім дискурсом Папи Римського про європейську співдружність: призначена стати християнською державою чи над-державою, ця співдружність, таким чином, буде певного роду уособленням Священного Союзу. Тому вона не залишається без ставлення до Союзу, про який говорилося відкритим текстом у *Маніфесті*, який так само згадував про Папу римського. Після того як було проведено відрізнення між англо-саксонською моделлю ліберальної держави (Гоббс, Локк) та гегелівським «лібералізмом», який насамперед продовжує «раціональне визнання», Фукуяма розрізняє два жести Кожева. Коли останній описує принади універсальної та гомогенної держави, він знаходиться занадто під впливом Локка та англо-саксонської моделі, яку критикував Гегель. Навпаки, він має рацію, коли стверджує, що післявоєнна Америка або Європейська спільнота постають «завершеним втіленням універсальної та однорідної держави, держави всесвітнього визнання»⁴¹.

³⁹ О. С., р. 245. «Але сьогодні, поза ісламським світом, здається, розповсюджується загальний консенсус, який сприймає законну силу претензій ліберальної демократії на те, щоб бути найбільш раціональною формою правління...» Узгоджуючи, таким чином, через замовчування і ніби мимохідь, сьогодні, проблему ісламської виключності, таке загальне та зверхнє зауваження говорить багато чого. Тут відчувається той розчин, в якому цей дискурс гартував свій сплав нетерпимості та заплуваності.

⁴⁰ О. С., р. 233 та в інших місцях.

⁴¹ О. С., р. 237. Ми до цього ще зараз повернемося.

Інакше кажучи, як наслідок, згідно логіки,— християнська держава — Священний Союз.

Не варто протиставляти вульгарно-«емпіричну» очевидність цим передбаченим та передбачувальним передбаченням. Ми скоро зустрінемося ще з проблемою емпіричності. Якщо брати до уваги, сьогодні, в Європі, дати цих заяв Кожева та Фукуями, то стає важко висувати захисні промови із пом'якшувальними обставинами для книги, що опублікована та широко перекладена в 1992 році. І внесемо ще уточнення, що це в ім'я християнського тлумачення боротьби за визнання⁴², а отже, універсальної держави, і таким чином — в ім'я зразкової європейської спільноти, що автор книги *Кінець історії та остання людина* (християнська людина) критикує Маркса та пропонує внести виправлення до його матеріалістичного економізму, «доповнити» його: там не вистачало тільки цієї гегельяно-християнської «підвалини» визнання чи цієї «гуморової» («*thymotique*») складової душі. Універсальна та однорідна держава, держава кінця Історії, мала б обпиратися на «подвійну підвалину економіки та визнання»⁴³. Як і в часи *Маніфесту*, Європейський союз формується в атмосфері побоювання привидів того, що він виключає, з чим бореться та що переслідус. Кінець відступу. Значення — минуле чи майбутнє — цього нео-євангелізму буде встановлено пізніше.)

Економістичний матеріалізм, або матеріалізм сучасної фізики, згідно цієї логіки, повинен був би таким чином поступитися місцем спірітуалістичній мові «доброї новини». Фукуяма вважає за необхідне звернутися до того, що він називає «нематеріалістичним поясненням історії, яке він [Гегель] пропонує, засноване на тому, що він називав “боротьбою за визнання”». Насправді, книга вписується в незаперечну аксіоматику цієї спрощеної схеми — та ще й надто християнізованої — діалектики поневолювача та невільника із *Феноменології духу*. Діалектика бажання та свідомості все ж таки репрезентована, із незворушною довірливістю, як продовження платонівської теорії гуморального (*thymos*), зв'язки якої встановлено аж

до Гегеля і далі нього, через традицію, яка могла б пройти, незважаючи на такі численні відмінності та дебати між усіма цими політичними думками, через Макіавеллі, Гоббса, Локка та ін. Англо-саксонська концепція сучасного лібералізму з цього погляду теж могла б бути зразковою. Вона насправді намагалася б виключити всю цю *мегалотимію* — *megalothymia* (властиву Сталінові, Гітлерові та Саддамові Хусейну)⁴⁴, навіть якщо «бажання визнання залишається всюдисущим у залишковій формі *ізотимії* — *isothymia*». «Будь-яке протиріччя буде зняте, як тільки якась держава зможе поєднати те, що Фукуяма називає двома «підвалинами»⁴⁵, одна — економічної раціональності *та* інша — *thymos*: бажання визнання. Це було б саме тим випадком, і *ця річ наступила б*, згідно Кожеву, щонайменше в тому розумінні як це інтерпретується — та стверджено — Фукуямою; бо він надає Кожеву пріоритет вчинити «вірну констатацію» (переклад англійського виразу «*important truth*»), «коли той запевняє, що післявоєнна Америка та члени Європейської спільноти поставали довершеним результатом побудови універсальної та однорідної держави, держави всесвітнього визнання»⁴⁶.

Підкреслимо ці слова («вірна констатація», «*important truth*»). Вони досить добре передають сучасну наївність чи грубуватий софізм, які задають свій ритм, так само, як і тон, такій книзі. Вони позбавляють її також усієї вірогідності. Адже Фукуяма бажає з усього вивести аргумент: із «доброї новини», як емпіричної та ймовірно констатованої події (це «вірна констатація», «важлива істина» стосовно «довершеної побудови універсальної держави») *та/або* «добра новина» як просте повідомлення про якийсь регулятивний, *ще недосяжний* ідеал, який не можна співрозміряти із жодною історичною подією та особливо — із жодним, так званим «емпіричним» провалом.

З одного боку, євангеліє політико-економічного лібералізму має потребу в *події, прищесті* доброї новини, яка полягає в тому, щоб це *дійсно* сталося (як це сталося наприкінці цього сторіччя, а саме, так звана «смерть марксизму» та начебто

⁴⁴ О. С., р. 223 — 224.

⁴⁵ О. С., р. 238.

⁴⁶ О. С., р. 237.

⁴² О. С., р. 233.

⁴³ О. С., р. 238.

здійснена побудова держави ліберальної демократії). Не може статися, щоб вдавалися до події, але оскільки, з *іншого боку*, дійсна історія та ще така кількість емпіричних реалій подібності суперечать цьому приходу досконалої ліберальної демократії, в той же час слід встановлювати цю довершеність як простий регулятивний та трансісторичний ідеал. Коли це доречно слугує для вдосконалення роботи та підтримує його тезу, Фукуяма визначає ліберальну демократію або як дійсну реальність, або як простий ідеал. Подія: одного разу це здійснення, іншого — оголошення про здійснення. Визнаючи з повною серйозністю, що оголошення або обіцянка складають безумовні події, ми в той же час маємо звертати увагу на те, щоб не змішувати ці два типи подій. Думка про подію — ось чого поза будь-яким сумнівом, найбільше не вистачає для такого дискурсу.

Якщо ми наполягаємо так із самого початку на питанні логіки привиддя, то це тому, що вона спрямовує смисл до мислення скоіння події, яка необхідно виходить за межі бінарної або діалектичної логіки, логіки, яка розрізняє або протиставляє *реальність* (наявну, актуальну, емпіричну, живу — або ні) та *ідеальність* (регуляторну чи абсолютну не-наявність). Ця логіка реальності, здається, посідає обмежену доречність. Звичайно, обмеженість не нова, вона завжди була відмічена присутністю як в анти-марксистському ідеалізмі, так і в традиції «діалектичного матеріалізму». Та на сьогодні вона здається позначеною краще, ніж будь-коли тим, що відбувається фантастичного, фантомічного, «синтетичного», «протетичного», віртуального в науковому, а відтак, і в технокомунікаційному порядку, а значить, і в громадському чи політичному. Та вона ще й стає більш демонстративною через те, що вписує швидкість нестримної віртуальності на противагу акту та силі в просторі події, в подієвість події.

Через неможливість пере-продувати думку події, Фукуяма ніяковіло вагається між двома непримиримими дискурсами. Хоча він і вірить у реальне здійснення (це і є «важлива істина»), Фукуяма, втім, не вагається протиставити *ідеальність цього демократично-ліберального ідеалу* усім свідомствам, які масово доводять, що ні Сполучені Штати, ні Європейська спільнота не досягли довершеності універсальної держави або ліберальної демократії, і навіть не наблизилися до неї, якщо

можна так мовити, надто далеко. (І, до речі, як же можна не зважати на економічну війну, що запекло точиться між цими двома блоками та всередині Європейської спільноти? Як можна применшити конфлікти всередині ГАТТ (Генеральної угоди про тарифи та торгівлю) та все, що на цьому концентрується, складні стратегії протекціоністської політики нагадують про це кожного дня, не кажучи вже про економічну війну із Японією та про всі протиріччя, що роздирають ділові стосунки багатих країн із рештою світу, феномени тотального збідніння та жорстокі наслідки «зовнішнього боргу», результати того, що *Маніфест* також називав «епідемією надвиробництва» та «станом тимчасового варварства», яке може наступити в так званих «цивілізованих» суспільствах і т. ін.? Для аналізу цих воєн та логіки їх антагонізмів довго буде потрібна проблематика марксистської традиції. Довго, але чому не завжди? Ми говоримо якраз проблематика марксистської традиції, в її відкритості та постійному перетворенні, яке повинно було і яке повинно буде його характеризувати, а не марксистська догматика, пов'язана із застійними явищами та апаратом ортодоксальності.)

Оскільки він не може заперечувати, щоб не бути смішним, існування усіх насильств, несправедливостей, тиранічних чи диктаторських проявів того, що він називає «*мегалотимія*» (непомірна нестримність та асиметрія в бажанні бути визаним господарем становища), оскільки йому доводиться погодитися, що вони ведуть непримиренну боротьбу в капіталістичному світі ліберальної, досить недосконалої демократії, оскільки ці «факти» суперечать «констатації», яку він разом із тим вважає «справедливою» (це його «важлива істина»), Фукуяма без вагань підсуває один дискурс під інший. *Фактичне* проголошення «доброї новини», її справжнього, феноменального, історичного та емпірично констатованого настання, він підміняє оголошенням *ідеальної* доброї новини, неадекватної будь-якій емпіричності, телео-есхатологічної доброї новиною. Як тільки йому доводиться таким чином вдатися до методу деісторизації, він визнає в цьому мову «Природи» (це його слово і це основний концент роботи) та ідентифікує її згідно «критеріїв», які він кваліфікує як «трансісторичні». Перед лицем стількох знегод, перед усіма цими *фактичними* поразками у встановленні ліберальної демократії, Фукуяма нага-

дує, що він говорить лише «у плані принципів». Він задовольнився б, заявляє він тут, визначенням лише *ідеалу* ліберальної демократії. Згадуючи про свою першу статтю 1989 року, «Кінець Історії?», він дійсно пише: «Деякі сучасні країни могли, звичайно, дійти до встановлення ліберальної демократії, а інші — сповзти до більш примітивних форм правління, таких, як теократія або військова диктатура, *ідеал* ліберальної демократії не міг бути покращеним у плані принципів»⁴⁷. Було б дуже легко довести, що вимірене через поразку у встановленні ліберальної демократії, відхилення між фактом та ідеальним основним ядром не проявляється лише у так званих «примітивних формах правління», теократії та військової диктатури (якщо навіть припустити, *concesso non dato*, що будь-яка теократія буде чужою для ідеальної держави ліберальної демократії, гетерогенною вже за своїм концептом). Але ця поразка і це відхилення характеризують також, *апріорно* та за визначенням, усі демократії, враховуючи найстаріші та найстабільніші, так звані «західні» демократії. Тут слід виходити із самого концепту демократії як концепту обіцяння, який може з'явитися лише в подібній діастемі (відхилення, поразка, неадекватність, роз'єднання, розходження, знаходження в ситуації «*out of joint*»). Ось чому ми пропонуємо завжди говорити про демократію *прийдешнього*, а не про *майбутню* демократію, в майбутньому теперішньому, навіть не як про регулятивну ідею, в кантівському розумінні, або про утопію — у тій мірі щонайменше, доки їх недоступність буде ще зберігати часову форму *майбутнього теперішнього*, майбутню модальність *живого теперішнього*.

[Поза самою регулятивною ідеєю в її класичній формі, ідея, — якщо вона ще є такою, — демократії, що має наступити, її «ідея» як подія припису, залишеного в заставу, яка наказує наступити саме тому, що ніколи не зможе презентуватися у формі повної наявності, відкриття цього відхилення між безкінечним обіцянням (завжди невтримним, щонайменше, бо воно викликає безмежну увагу до сингулярності *та* безкі-

⁴⁷ О. С., р. 11, виділено Фукуямою.

нечної альтернативності іншого, так само, як викалькульовану, обраховану та пов'язану з суб'єктом рівність між анонімними сингулярностями) та визначеними формами, необхідними, але необхідно неадекватними з тим, що має виміряти це обіцяння. В цьому вимірі ефективність демократичного обіцяння, так само, як і обіцяння комуністичного, завжди буде зберігати в собі — та вона й повинна так чинити — цю месіанську надію, абсолютно невизначену в своїй серцевині, це есхатологічне відношення до майбутнього якоїсь події *та* сингулярності, якоїсь непередбаченої альтернативності. Очікування без горизонту очікування, очікування того, чого ще не чекають або чого вже більше не чекають, нестримна гостинність, заподадливе привітання *прибулим*, виголошене на загальне здивування *прибулого*, в якого не попросять нічого взамін, ні навіть приєднання згідно домашнім угодам до будь-якої приймаючої сили (сім'я, держава, нація, територія, ґрунт чи кров, мова, культура взагалі, навіть людство), *якраз* відкритість, яка відрікається від будь-якого права власності, від права взагалі, месіанська відкритість для того, що приходить, іншими словами — для події, на яку не могли не очікувати *як на таку*, а отже, розпізнати наперед, для події як навіть щось чужого, для тієї чи для того, для кого повинні були залишити пусте місце, завжди, на пам'яті надії — і це саме місце спектральності. Така нестримна гостинність, разом із тим, умова події, а отже — історії (ніщо і ніхто не прийшов би інакше, гіпотеза, яку ніколи не можна виключити, це вже і так ясно), було б легко, занадто легко довести, що вона є сама неможливість, і що ця умова *можливості* події є також її *умова неможливості*, як цей дивний концепт месіанізму без змісту, месіанічного без месіанізму, що веде нас тут, мов сліпців. Та було б так само легко довести, що без цього досвіду неможливого краще було б відмовитися і від справедливості, і від події. Це так само було б справедливіше або чесніше. Було б так само краще відректися від усього, що вважали ще можливим врятувати з почуттям чистого сумління. Краще було б визнати економічний підрахунок та заявити на всіх митницях, що етику, гостинність чи різноманітні месіанізми встановлюються ще на кордонах події, щоб обдирати *прибулого*.]

Повернемося до Фукуями. Що є більш оригінальним, ніж беззаперечним, в його логіці, так це те, що ідеал він не вису-

ває як безкінечний регулятивний ідеал та полюс завдання чи приближення без кінця, і що ще часто інша незв'язність, як він заявляє, ця «сучасна тенденція до лібералізму», не зважаючи на її «повертання назад», «призначена (*«promises to»*) тріумфувати ще довгий час»⁴⁸. Цей ідеал Фукуяма розглядає теж як подію. Бо вважається, що він *вже прийшов*, тому що ідеал може вже бути *наявним* у своїй формі ідеалу, ця подія може позначати вже віднині кінець завершеної історії. Цей ідеал водночас *безкінечний і закінчений*: *безкінечний*, бо він відрізняється від будь-якої емпіричної визначеної реальності або ж залишається «довгостроковою» тенденцією, та разом із тим він все ж *закінчений*, бо він настав, вже, мов ідеал, і з цього часу історія стає завершеною. Ось чому ця книга визначається також як гегельянська *та* марксистська. Вона свого роду вправа з предмету цих двох метрів кінця історії, Гегеля та Маркса. Після порівняння та вислуховування двох метрів по своєму — трохи поспіхом, слід зауважити, — учень визначив свій вибір. Він пише:

«Гегель, та і Маркс теж, вважали, що еволюція людських суспільств не може бути безкінечною, але завершиться того дня, коли людство впровадить таку форму суспільства, яка б задовольнила його найглибші та найнеобхідніші потреби. Обидва мислителі визначили «кінець Історії»: для Гегеля це ліберальна держава; для Маркса ж — комуністичне суспільство»⁴⁹.

Отже, учень зробив для себе вибір між двома вчителями: це мислитель ліберальної держави. В християнській традиції, ми вже це побачили⁵⁰, виглядає це чи ні відповідаючим цій основній течії християнства, в натуралістичній традиції також.

Тут слід було б ретельно проаналізувати ту чи іншу сторінку, на яку нам доведеться посылатися, не без того, щоб не процитувати хоча б кілька фраз. Наприклад, оцю:

⁴⁸ О. С., р. 246.

⁴⁹ О. С., р. 12.

⁵⁰ О. С., р. 233.

«Нарешті, може здатися неможливим говорити про «Історію», а тим більше про «Всесвітню Історію», не посилаючись на постійний транс-історичний критерій, інакше кажучи, без посилань на природу. «Історія» — це не якась даність, це не просто каталог усього, що мало місце в минулому, але це — спрямоване абстраговане зусилля, завдяки якому ми відділяємо те, що є важливим від того, що таким не є [...]»⁵¹.

Міцна та тривала традиція логіки, за якою натуралізм та телеологізм базуються одне в одному. Фукуяма відкидає те, що він щиро вважає «емпіричними» свідченнями, які нам пропонує сучасний світ»⁵². «Навпаки, нам належить, — продовжує він, — прямо та експліцитно аналізувати природу транс-історичних критеріїв, які дозволяють оцінити хороший чи поганий характер будь-якого режиму чи суспільної системи»⁵³. Міра всіх речей має єдине ім'я: *транс-історичний та природний* критерій, яким врешті-решт Фукуяма пропонує все виміряти, і називається він «людина як Людина». Це начебто так, ніби він ніколи не зустрічав жодного хвилюючого питання відносно тієї Людини або ніколи не читав одного добродія, що називався Марксом. Ні Штірнера, на якого так напала *Німецька ідеологія* стосовно чисто фантоматичної абстракції концепту людини, не кажучи вже про Ніцше (ідеї якого постійно карикатуризувалися та зводилися до декількох нісенітних стереотипів: наприклад, «релятивістський»!), а не мислитель «останньої людини», яким його так часто називали), не кажучи й про Фрейда (про нього згадано всього лише раз, та й то як про того, хто поставив під сумнів «людську гідність», зводячи людину до «глибоко прихованих статевих проявів»⁵⁴), не кажучи про Гуссерля — його він так собі просто замовчує — або про Гайдеггера (який був всього лиш «наступником» Ніцше-релятивіста)⁵⁵, не говорячи вже про деяких мис-

⁵¹ О. С., р. 168—169.

⁵² О. С., р. 169. Лапки біля слова «емпіричні» зникають, коли постає питання про «емпіричні свідчення виклику демократії», ст. 324.

⁵³ О. С., р. 169. Повторюється буквально на ст. 324.

⁵⁴ О. С., р. 336.

⁵⁵ О. С., р. 373.

лителів, ще більш ближчих до нас, і насамперед, і особливо, не кажучи вже про такого собі Гегеля, про якого найменше, що можна сказати, так це те, що він не філософ природної та транс-історичної людини. Якщо ж посилення на Гегеля превалюють у цій книзі, так це тому, що вони ніколи не постраждають від цієї очевидності. Щоб дати визначення цієї єдності, яка вважається природною, аісторичною та абстрактною, цій людині як Людині, про яку він спокійно говорить, Фукуяма має намір ще повернутися до цього, до того, що він називає «першою людиною», інакше кажучи — «природною людиною». Фукуяма, втім, здається, замовчує своє ставлення щодо концепту природи, щодо генеалогії цього концепту (слід зауважити, що майже так само, як Маркс, навіть якщо критичний розгляд останнього вплинув на абстрактні концепти Природи та Людини, які передбачають продовження сприйняття людини як багатого та життєдайного джерела). Так от, коли Фукуяма з метою обговорення проблеми цієї «нової людини» вважає за можливе вдаватися до «повністю нематеріалістичної» діалектики, породженої так ним охрещеним «філософом нового синтезу, який міг би бути поіменований Гегель-Кожев», *артефакт*, який він нам пропонує, здається настільки *безпідставним* (*inconsistent* є якраз тим терміном, що має однакове значення як у французькій, так і в англійській мовах), що ми відмовимося сьогодні приділяти цьому багато часу. Поза його філософською наївністю, без сумніву, його ж можна трактувати саме як *артефакт*, симптоматичний монтаж, що відповідає, для його підкріплення, певній вимозі, можна було б сказати навіть наказові. Безсумнівно, він зобов'язаний своїм успіхом цій примирливій плутанині та отій опортуністичній логіці «доброї новини», яка вчасно проходить контрабандним способом.

Незважаючи на все це, здається, не було б ні справедливо, ні цікаво звинувачувати Фукуяму за те, як він зробив свою книгу. Краще було б поставити питання, чому ця книга з «доброю новиною», яку вона нібито несла, стала таким інформативним сюрпризом і чому вона наробила стільки галасу в усіх ідеологічних супермаркетах нудьгуючого Заходу. Цю книгу хапають, як та домогосподарка, що кидається за цукром та олією, ледь почувши про початок війни. Звідки цей пропаган-

дистський розголос? І яким чином сталося, що подібний дискурс має попит у тих, хто оспівує перемогу ліберального капіталізму та його вказаний долею союз із демократією лише з метою приховати, і насамперед від самих себе, те, що ніколи ще цей тріумф не був у такому критичному, хиткому, загрозливому, з деякого огляду навіть катастрофічному і, в глибині, скорботному стані? Скорботний від того, що на сьогодні привид Маркса ще репрезентований та що йдеться про те, щоб клясти його в безмежно радісній та манакальній манері (необхідний етап у невдалій роботі скорботи, згідно Фрейду), але так само скорботний сам по собі. Приховуючи усі ці невдачі та усі ці загрози, хотілося б приховати потенціал — силу та віртуальність — того, що назвуть принципом, і навіть, завжди в душі іронії, *духом* марксистської критики. Цей *дух* марксистської критики, що здається сьогодні більш необхідним, ніж будь-коли, нам хотілося б його відрізняти і від марксизму як онтології, філософської чи метафізичної системи, як «діалектичного матеріалізму»⁵⁶, і від марксизму як історичного матеріалізму або як методики, і від марксизму, запровадженого в системи партійних апаратів, у соціалістичних державах чи в робітничому Інтернаціоналі. Але ми його так само будемо відрізняти від того, що ми могли б так називати для здійснення швидкої деконструкції там, де ця деконструкція у будня-якому разі вже не є тільки *критикою* і де всі питання, які вона ставить будь-якій критиці, та й навіть будь-якому запитанню, ніколи не були ні в положенні самоідентифікації, ні, особливо, в симетричній самоопозиції до чогось такого, як марксизм, до онтології чи до марксистської критики.

Якщо дискурс такого типу, який обрав Фукуяма, ефективно виконує роль завади та подвійно скорботного заперечення, якого від нього чекали, то це тому, що вправно для одних, грубо для інших, він користується облудним вивертом: з одного боку (*однією рукою*), він впроваджує логіку емпіричної події, в якій він має потребу, коли йдеться про констатацію нарешті вирішального розгрому так званих «марксистських держав» та всього того, що перегородило шлях до Землі обітованої еко-

⁵⁶ В одній чудовій з усіх точок зору роботі, і з якою я, на жаль, ознайомився вже після того, як був готовий цей текст, Етьєн Балібар нагадує, що

номічного та політичного лібералізму, але з іншого боку (*іншою рукою*), він дискредитує в ім'я транс-історичного та природного ідеалу цю ж саму логіку так званої «емпіричної події», йому необхідно залишити її завислою, щоб не брати її на рахунок цього ідеалу та його концепту, саме яким вона і суперечить так жорстоко: одним словом, все зло, все, що не ладиться в капіталістичних державах та в стані лібералізму, у світі, де панує сила, державна чи ні, гегемонія якої пов'язана із цим так званим «транс-історичним» або природним (скажімо краще — натуралізованим) ідеалом. Про великі негаразди, про все те, що зараз недоладне у світі, ми незабаром коротенько згадаємо. Що ж до хитрого виверту між історією та природою, між історичною емпіричністю та телеологічною трансцендентальністю, між так званою «емпіричною реальністю» події та абсолютною ідеальністю ліберального *telos* 'а, то він не може бути розвінчаним ніяк, окрім як виходячи із нової думки або з но-

мовна формула «діалектичний матеріалізм» не жила ні Марксом, ні Енгельсом (*La Philosophie de Marx. — Філософія Маркса, La Découverte, 1993, р. 4*). Поміж усіх цінних внесків книги, яка так ретельно тлумачить і передає дуже стисло всю історію марксизму (особливо це стосується французького марксизму останніх років), мені хотілося б схематично викласти тут деякі, які багато важать для мене. 1. Необхідність враховувати мотив «припису» Маркса (слово регулярно випливає в тексті, рр. 19, 20, 24 і інші). 2. Тема «зачарованого» світу як світу товарних цінностей (р. 59 і наступні) навколо «чуттєво-надчуттєвої» (про що ми ще поговоримо пізніше). 3. Категорія невідворотності — месіанської чи ні, але неупічної — (рр. 38, 39, 69, 118), та, особливо, категорія «перехідності», категорія, що «розглядалася Марксом» як «політичний образ “не-сучасності”» історичного часу відносно самого себе, але яка залишається вписаною ним в *тимчасовість*» (р. 104). (Відносно «перехідності» та не-сучасності, див.: *supra*, рр. 50—51). Звичайно ж, це не в зауваженнях останньої хвилини, коли можна започаткувати дискусію або уточнити якусь угоду. Щоб почати це робити слід було б співвіднести те, що я намагаюсь висловити тут у цих словах — *філософія* або *онтологія* Маркса (що залишається деконструюємим у його філософемах), та те, що висуває Балібар в *Філософії Маркса*: «немає і ніколи не буде марксистської філософії» (р. 3), та це не повинно заважати «шукати [...] філософії Маркса» (р. 7). Так начебто те, що я називаю філософією або онтологією Маркса в точності не відноситься до простору чи до рівня виголошених тез, які аналізує Балібар, протоколи подібної дискусії, куди б вони не завели, вимагали б довгої та ретельної розробки. Та я сподіваюся, що такі протоколи піддаються прочитанню, щонайменше, на імпліцитному рівні, у такому схематичному та підготовчому нарисі, як цей.

вого досвіду події, а також із іншої логіки свого ставлення до фантоматичного. Ми розберемося в цьому трохи пізніше. Логіка цієї новизни не обов'язково протистає давності найдавнішого.

І все ж таки ще раз — не слід бути несправедливим відносно цієї книги. Якщо подібні твори зберігають свою принадливість, їх непослідовність, а іноді і їх убивча примітивність відіграють роль симптоматичного сигналу, із якого потрібно зробити найвірніший висновок. Привертаючи нашу зрослу увагу до геополітичної розстановки ідеологічних сил, що відіграють свою роль у цей момент, розгортаючи їх по мірі розвитку світового культурного ринку, вони мають важливе значення, нагадуючи нам про те ахронічне ускладнення, про яке я тільки що говорив. Давайте зробимо уточнення. Якщо взяти до уваги, що всі теми наближення кінця (кінець історії, кінець людини, образ «останньої людини», вступ в еру пост-марксизму і таке інше) були з початку 60-х років складовою частиною елементарної культури філософів мого покоління, то ми на сьогодні знаходимося в цьому питанні на рівні їх простого та нерухомого повторення. Адже вірно також і те, що з погляду на цю основоположну подію було неможливо зробити висновок про початок, а ще менше — визначити дату цієї іншої події, цієї іншої серії подій, які в цей час проходять і які ще не аналізовані та мають статися три десятиліття пізніше, в *ритмі*, який ніхто у світі не міг вирахувати наперед, навіть за кілька місяців перед цим. (У 1981 році, коли я знаходився в ув'язненні у Празі, заарештований тогочасною владою, я говорив собі з найвіщим почуттям майже повної упевненості: «...це варварство може продовжуватися ще сторіччя...»). Це цю подієвість і треба осмислити, та це вона якраз і найбільше чинить опір тому, що називають концептом, якщо не думкою. І це не буде осмислено до тих пір, поки ми не довіримося простій опозиції (ідеальній, механічній чи діалектичній) реальної наявності реально наявного або живого наявного та її фантоматичного симулякра, на відміну від опозиції реального (*wirklich*) та не реального, іншими словами, до того, поки будуть довірятися загальному поняттю часу або історичному поняттю часу, створеному із *послідовного* ланцюга наявностей, ідентичних самим собі та сучасних щодо самих себе.

Водночас радісна та тужна, маніакальна та скорботна, часто огидна у своїй ейфорії, ця нео-ліберальна риторика примушує нас таким чином поставити питання щодо подієвості, яка вписується в проміжок між моментом, коли неминучість певного кінця оголосила про себе, та справжнім крахом держав або тоталітарних суспільств, які одягали на себе маску марксизму. Цей час прихованого стану, появу якого ніхто не міг уявити, а тим більше вирахувати наперед, це вже не просто часове середовище. Жодна об'єктивна та однорідна хронологія не змогла б його виміряти. Сукупність трансформацій різного порядку (а саме техно-науково-економічно-комунікаційних змін) однаково негативно впливає як на традиційні даності марксистського дискурсу, так і на даності ворожого йому ліберального дискурсу. Навіть якщо нам і дісталися кілька основних джерел для здійснення аналізу, все ж насамперед слід визнати, що ці зміни порушують функціонування онто-теологічних систем та філософій техніки як таких. Вони негативно впливають на політичні філософії та сучасні концепти демократії; вони призводять до перегляду усіх взаємовідношень між державою та нацією, людиною та громадянином, приватним та громадським і таке інше.

Саме тут інша думка щодо історичності має покликати нас за межі метафізичного концепту історії та кінця історії, успадкованого чи від Гегеля, чи від Маркса. Це тут можна було б запровадити в більш вимогливій манері два часи кожевського постскрипту стосовно пост-історії та пост-історичних тварин. Звичайно ж, треба враховувати барокізм Кожева, часом — геніальний, часом — наївно-фарсовий. Фукуяма в цьому зайшов не настільки далеко, навіть якщо все ж такі проривається іронія деяких провокаційних заяв. Але потрібно було б дуже строго проаналізувати численні хронологічні та логічні зчленування цієї довгої та знаменитої *footnote*. Кожев зізнається нам у постскрипті цієї Нотатки, що в 1959 році він відвідав Японію. (Вже існує традиція, це стає «французькою звичкою», коли виголошують рішучі діагнози після повернення із блискавичної подорожі в яку-небудь далеку країну, мовою якої навіть не говорять і не знають про неї майже нічого. Пегі вже іронізував із цього приводу, коли Лансон наважився доз-

волити собі на кілька тижнів подорож до Сполучених Штатів.) Після повернення із подорожі цього високопоставленого функціонера Європейської спільноти, Кожев зробив висновок, що «пост-історична» японська цивілізація вибрала діаметрально протилежні шляхи розвитку по відношенню до «американського шляху», і це з тієї точки зору, яку він називає з глибокою, дещо божевільною (*loufoque*) та патафізичною безтурботністю, яка може й є його геніальністю, але яку ще треба використовувати з відповідальністю, «снобізмом у чистому вигляді» культурного формалізму японського суспільства. Та він не може утриматися від того, щоб не оцінити й те, що на цей час є найважливішим на його погляд, а саме дати попередній діагноз власне американської пост-історії. Йому лише слід було просто повторити дещо в деталях невірогідної та розгнужаної картини: Сполучені Штати як «завершальна стадія» марксистського «комунізму». Та єдине, що Кожев піддає сумніву, це ідея, згідно якої оте американське завершення, якщо так можна сказати, найостанніший образ найостаннішого, а саме «гегелівсько-марксистський кінець Історії», є сучасним, а не майбутнім. Переглядаючи та заперечуючи свою першу гіпотезу, Кожев приходить до думки, що може бути ще більш кінцевий кінець історії, більш есхатологічний, ніж американський (можна сказати каліфорнійський, він його так десь називає) *happy end*, і це було б більшим, ніж японське завершальне завершення (в конкурентній боротьбі двох капіталістичних держав, не будемо про це забувати, війна відкрила еру атомного руйнування!). Згідно з Кожевим, фінальна стадія комунізму в післявоєнних Сполучених Штатах, звичайно, ж зводить людину, як це й має бути, до становища тварини. Та є ще більш шикарне, більш «снобістське», існує оте *nec plus ultra* у кінця історії, і цим може бути японська пост-історичність. Вона може виникнути завдяки «снобізму» її культури, уберегти пост-історичну людину від повернення до тваринної природності. Та все ж таки, і на цьому слід наголосити, незважаючи на розкаєння, яке примусило його дійти до думки, після подорожі 1959 року, що Японія піде *набагато далі*, якщо можна так виразитися, у своїй ході після кінця історії, Кожев не піддає перегляду свій опис повернення людини до тваринного стану в післявоєнних Сполучених Штатах. Екстравагантний опис, і не тому, що порівнює людей та тварин, але перш за все тому, що ста-

вить в услужіння сумнівних ефектів непохитне та чванливе невігластво; і якраз у цьому пунктові слід було б робити порівняння між безсоромністю Кожева та голоспівом тих, хто, як Фукуяма, оспівують (Кожев, той не оспівує) «універсалізацію західної ліберальної демократії як фінальної вершини людського правління» та перемогу капіталізму, який «успішно вирішив» оту «проблему класів»⁵⁷ і таке інше. Чому ж і яким чином Кожев міг вважати, що Сполучені Штати вже досягли «фінальної стадії марксистського “комунізму”»? У що він вірив, до чого він бажав через це проникнути? Апропріація (привласнення, заволодіння), у достатку, всього, що може відповідати потребі та бажанню: скасування різниці між бажанням та потребою підвішує (*suspend*) будь-який надлишок, будь-яке розладнання, особливо в роботі. Нічого дивного у тому, що цей кінець розладнання (бути «*out of joint*») «передбачає» цим «вічну наявність». Але що ж тут від різниці між цим передбачанням та тим, що воно являє навіть ще до самої наявності?

«[...] Практично [оце «практично» вже є театральнolьковим підписом цього вироку до виконання] усі члени «безкласового суспільства» можуть приєднуватися вже з цього часу [1946 рік] до апропріації всього, що їм до вподоби, не працюючи більше, ніж їм підкаже їх серце. Отже, чисельні порівнювальні подорожі, здійснені (між 1948 та 1958 роками) до Сполучених Штатів та до СРСР, викликали в мене враження, що коли американці видаються китайсько-радянськими багатіями, то це тому, що росіяни та китайці здаються все ще бідними американцями, хоч разом із тим на шляху швидкого збагачення. Я прийшов до висновку, що *American way of life* — це спосіб життя, властивий для пост-історичного періоду, сучасна присутність Сполучених Штатів у світі вже накреслює майбутнє «вічне буття» всього людства. Таким чином, повернення Людини до тваринного стану вже видається не можливістю, що може статися, а наявною упевненістю. Це в результаті недавньої подорожі

⁵⁷ Цитується Мішелем Суріа в статті «Могутність, багатіє та милосердя» в журналі *Lignes*. — *Лінії*, «Логіка капіталізму», № 18, січень 1993 року, pp. 21 та 29.

до Японії (1959 рік) я змушений був радикально змінити свою точку зору відносно цього пункту»⁵⁸.

Нео-марксистське та пара-гайдегерівське прочитання *Феноменології духу* Кожевим цікаве. Хто ж буде заперечувати? Воно відіграло свою значну і дуже помітну з різних точок зору роль у формуванні певної генерації французьких інтелектуалів якраз перед війною, а також відразу після її закінчення. Все, що стосується цих речей, не таке вже й просте, як це видається на перший погляд та як про це говорять взагалі, але зараз ми не маємо змоги все це тут розглядати. І навпаки, якщо є бажання прочитати з певною серйозністю те, що не таке вже й серйозне, мова йде про нотатки та пост-скриптум Кожева відносно пост-марксизму як пост-історії людства, то виникає потреба підкреслити ще, щонайменше, кілька пунктів. Насамперед, остання фраза нотаток, вона також і найбільш загадково, залишається заявою, що дає припис. Зараз ми її процитуємо? Хто її читав? Це, можливо, найбільш невідворотне відкриття цього *Пост-скриптума*. Воно визначає завдання та обов'язок для *прийдешнього* пост-історичної людини, як тільки буде здійснено те, що Кожев називає «японізацією» західних народів (включаючи росіян). «Пост-історична людина *повинна...*» — говорить Кожев. Що вона повинна? Повинна, це «*must*» чи «*should*»? Як би там не було стосовно модальності чи змісту цього обов'язку, якою б не була необхідність цього припису, навіть якщо він вимагає вічностей для тлумачення, існує оте «потрібно» для *прийдешнього*. Якою б не була його невизначеність, навіть невизначеність отого «потрібно *прийдешнього*», існує щось від *прийдешнього* та від історії, можливо, навіть є початок історичності для пост-історичної Людини, поза тією людиною та поза тією історією, якими вони донині були репрезентовані. Ми маємо наполягати на цьому уточненні, і якраз саме тому, що воно висловлює основну неузгодженість, невизначеність, яка залишається найостаннішою позначкою *прийдешнього*: як би там не було стосовно

⁵⁸ Alexandre Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit»*. — *Вступ до прочитання Гегеля. Уроки до «Феноменології духу»*, Gallimard, 1947, pp. 436 — 437.

модальності чи змісту цього обов'язку, цієї необхідності, цієї прескрипції чи припису, а отже, також, і цієї обіцянки, цього необхідного обіцяння, *це «потрібно» потрібне і це закон*. Ця індіферентність до змісту не є індіферентністю, це не *відношення* індіферентності, навпаки. Відзначаючи будь-яку відкритість до події та до прийдешнього як такого, вона таким чином обумовлює зацікавленість та не-індіферентність до будь-чого, до будь-якого змісту взагалі. Без неї не було б ні наміру, ні потреби, ні бажання і таке інше. Концепт цієї дивної неіндіферентності (це саме відрізнєння), наше прочитання не є проекцією на текст Кожева. Він про це говорить. Неіндіферентність ця характеризує в його очах *прийдешнє*, яке може розповсюджуватися поза тим, що тут називали й досі історією. З вигляду формалістична, небайдужість ця *за* змістом, можливо, має заслугу змусити обдумати необхідно чисту та чисто необхідно-обіцяному, прописаному, призначеному, втиснутому, в необхідно формальній необхідності своєї можливості, коротко кажучи, в своєму законі. Це вона вириває будь-яку наявність геть зі своєї сучасності щодо самої себе. І хай це обіцяне буде від цього чи від того, хай воно буде дотримане чи ні або воно залишається недотриманим, необхідно існує обіцянка, а отже, історичність як *при-йдешнє*. Це те, що ми іменуємо месіанічним без месіанізму. Задовольнімося зараз, через нестачу часу, тим, що прочитаємо цю фразу, якій, за умови іншого контексту та іншого ритму, нам слід було б приділити всю увагу роздумування, якої вона вимагає:

«Це означає, що, говорячи віднині в *адекватній* манері про все, що їй дано, пост-історична Людина *повинна* продовжувати [ми підкреслюємо це *повинна*, яке безсумнівно приводить до умови спільної можливості двох форм необхідного, *must* та *should*] *відділяти* [виділено Кожевим] “форми” від їх “змісту”, роблячи це вже не для того, щоб активно транс-формувати ці останні, але з метою *протиставити* [виділено Кожевим] себе саму як чисту відносно себе та інших “форму”, взяту як будь-який “зміст”»⁹⁹.

⁹⁹ О. С., р. 437.

Чи можливо прочитати цей текст Кожева інакше? Чи можливо вичленити його з грубої маніпуляції, до якої менше вдається сам Фукуяма (який, до речі, не цікавиться цим загадковим висновком), ніж ті, хто його експлуатують? Прочитаний із деякою комедійною хитрістю, якої вимагає Кожев, а відтак, з більшою філософською, політичною або «ідеологічною» неусипністю, цей текст чинить опір. Можливо, він переживе тих, хто перекладає його та тут же виставляє його як пропагандистську філософську зброю або предмет широкого комунікаційного вжитку. «Логіка» тільки що процитованого речення могла б, звичайно, відповідати на закон, закон закону. Закон цей нам вказує ось на що: у тому ж самому місці, на тій же межі, там, де завершується історія, там, де закінчується деякий визначений концепт історії, саме там починається історичність історії, там нарешті вона має нагоду проголосити себе — пообіцяти себе. Там, де закінчується людина, певний визначений концепт людини, там починається незаймана людяність людини, *іншої людини* та людини *як іншої* або ж має, нарешті, нагоду проголосити себе — пообіцяти себе. В явню негуманній або ще агуманній манері. Навіть якщо ці пропозиції ще викликають критичні або деконструктивні питання, вони не зводяться до неканонічної біблії капіталістичного раю як завершення історії.

(Хай мені дозволять нагадати одним словом про те, що деякий деконструюючий демарш, щонайменше, той, до якого я вважав своїм обов'язком приєднатися, з самого початку полягав у тому, щоб торкнутися проблеми концепту онто-тео — а також архео-телеологічного концепту історії — у Гегеля, Маркса або навіть в епохальній думці Гайдеггера. Не для того, щоб тут протиставити кінець історії або а-історичність, але щоб, навпаки, довести, що ця онто-тео-архео-телеологія запирає, нейтралізує і врешті-решт анулює історичність. Мова йшла про те, щоб осмислити іншу історичність — ні, не нову історію або ще менше *«new historicism»*, але нову відкритість подієвості як історичності, яка дозволила не відмовлятися від цього, а навпаки, відкрити доступ до стверджувальної думки месіанського та емансипуючого обіцяння як обіцяного: як *обіцяне*, а не як програма або онто-теологічне чи

телео-есхатологічне накреслення. Бо далеко від того, що слід було б відмовитися від емансипуючого бажання, слід за нього триматися більше, ніж будь-коли, так здається; втім, як за саму неруйнівність отого «потрібно». Ось у цьому умова ре-політизації, можливо, й іншого концепту політики.

Але в деякому пункті обіцяння та рішення, інакше кажучи відповідальність, зобов'язані своєю можливістю випробуванню на невирішеність, яка завжди залишиться її умовою. І важливі ставки, яким ми тільки що зробили перелік у кількох словах, можуть повернутися до питання стосовно того, чого чекають, із Марксом та після Маркса, від ефективності, від ефекту, від оперативності, від роботи [*Wirklichkeit, Wirkung, работа, операція*], від живої роботи в її уявному протиставленні до спектральної логіки, яка править так само ефектами віртуальності, симулякру, «скорботної роботи», привиддя, примари і таке інше. Та справедливості, яка зобов'язана їм. Щоб виразити це в двох словах, деконструююча думка сліду, повторюваності, протетичного синтезу, доповнюваності і таке інше розвивається поза цим протиставленням, поза онтологією, яку вона припускає. Вписуючи можливість відсилання до іншого, а отже, радикальних іншості та гетерогенності, відрізняння (*différance*), технічності та ідеальності в самій події наявності, в наявності сучасного, яка *априорно* роз'єднує, щоб зробити його можливим (отже, неможливим в його ідентичності або своїй сучасності відносно себе), вона не відмовляє собі в засобах, щоб взяти на рахунок або розрахуватися, ефекти привиду, симулякру, «синтетичного образу», навіть, щоб говорити на марксистському коді, ідеологем, хай навіть і в неживаних формах, які висунула сучасна техніка. Ось чому подібна деконструкція ніколи не була марксистською, не більше як і немарксистською, хоч разом із тим і вірна деякому марксистському духу, щонайменше, одному із них, бо ніколи не буде достатньо повторювати, їх існує *більше, ніж один* і вони гетерогенні.)

Розділ III

Ступені зносу

(картина світу без віку)

«*The time is out of joint*». У світі багато що коїться недобре. Він уже зношений, та ступені його зносу більше не враховуються. Старість чи юність — на це більше не звертають уваги. Світ має більше, ніж один вік. Нам недостає міри виміру. Про ступінь зносу вже не можна дійти висновку, тепер не можна більше враховувати це, бо відомо лише про один вік в поступі історії. Немає ні зрілого віку, ні кризи, ні навіть агонії. Є інше. Що скоюється, скоюється із самим віком, щоб нанести удар самому телеологічному порядку історії. Те, що відбувається, де воно здається небезпечним, приходить для часу, та воно приходить невчасно. Всупереч часові. *The time is out of joint*. Театральний вираз, слова Гамлета перед театром світу, історії та політики. Епоха зірвалася зі своїх завіс. Усе, починаючи з часу, здається зіпсованим, неправильним або розладнаним. У світі дуже багато чого робиться зовсім погано, світ зношується по мірі того як старіє за віком, як каже Художник на самому початку *Тімона Афінського* (п'єса Маркса, чи не так). Адже, на цей раз, це слова художника, так ніби він говорив про спектакль чи перед картиною «*How goes the world?— It wears, sir, as it grows*». В перекладі Ф.-В. Гюро це буде так: «*Le Poète.— Il y a longtemps que je ne vous ai vu. Comment va le monde? Le Peintre.— Ils'use, monsieur, à mesure qu'il croît en age*».

Цей знос в розширенні, навіть у самому рості, іншими словами в мондіалізації світу, це не протікання нормального, нормативного чи нормованого процесу. Це й не фаза розвитку, ще одна криза, криза росту, адже ріст — це зло (*It wears, sir, as it grows*), це вже більше не кінець-ідеологій, остання криза-марксизму або нова криза-капіталізму.

Світ в поганому стані, картина похмура, можна навіть сказати — чорна. Давайте сформуємо гіпотезу. Припустимо, що за браком часу (спектакль або картина, це завжди «брак часу») проектуємо лише намалювати, як Художник із *Тімона Афінського*. Чорна картина на чорній картині. Таксономія або затримання на малюнку. Заголовок: «*The time is out of joint*» або «Що сьогодні так погано в світі». На цій банальній назві, можемо залишити її нейтральну форму, і щоб уникнути приймання рішень між злом як стражданням та злом як помилкою чи як злочинном.

До цієї назви для можливого чорного полотна, можна було б лише додати кілька підзаголовків. Яких?

Кожевська картина стану світу та Сполучених Штатів після війни могла вже шокувати. Оптимізм тут забарвлюється в цинічні тони. Було б *уже* зухвало тоді говорити, що «усі члени безкласового суспільства можуть приєднатися до апропріації всього, що їм до вподоби, не працюючи більше, ніж їм підкаже їх серце». Але що сьогодні думати про незворушну легкість, яка полягає в тому, щоб оспівувати триумф капіталізму чи економічного та політичного лібералізму, «універсалізацію західної ліберальної демократії як завершального пункту людського правління» та «кінець проблеми соціальних класів»? Який цинізм здорового глузду, яке маніакальне заперечення може примусити написати, якщо не вірити, що «все, що поставало перешкодою на шляху взаємного визнання гідності людей, завжди та повсюди, було відхилене та поховане історією»⁶⁰?

Тимчасово та для зручності давайте ми спочатку довіримося застарілому протиставленню між громадянською війною та війною між країнами. Що стосується громадянської війни, чи слід ще раз нагадати, що ніколи ліберальна демократія парламентської форми не була в такій меншості та так ізольована у світі? що ніколи їй не доводилося бути в такому стані дисфункціонування в тому, що називають західними демократіями? Виборне представництво та парламентське життя не тільки фальсифіковані, як це завжди чинилося переваж-

⁶⁰ Алан Блум, цитується в журналі *Lignes*. — *Линії* (О. С., р. 30) Мішелем Сурія, який якраз нагадує, що Блум був «метром та прославлителем» Фукуями.

ною більшістю соціо-економічних механізмів, але вони також здійснюються все гірше й гірше в громадській сфері, глибоко зрушеній техно-теле-комунікаційними механізмами та новими ритмами інформації та телекомунікації, можливостями та швидкістю сил, які вони репрезентують, але й так само і як слідство, новими способами апропріації, які впроваджуються ними, новою структурою події та спектральності, які вони *виробляють* (які вони винаходять *та* розповсюджують, відкривають *та* оприлюднюють, примушують *та* вдертися *та* бути на виду *водночас, там, де вони вже були, не будучи там*: тут ідеться про концепт *виробництва* у його відношенні до приви́ду). Ця трансформація впливає не лише на факти, а й на концепт подібних «фактів». На сам концепт події. Змінилися стиль обговорення та прийняття рішення, навіть функціонування уряду, не тільки в своїх технічних умовах, своєму часі, своєму просторові та швидкості, але навіть, навіть не усвідомлюючи цього, в своєму концепті. Згадаймо про технічні, наукові та економічні трансформації, які в Європі після Першої Світової війни вже перевернули топологічну структуру того, що в античності називали *respublica*, громадський простір та громадська думка. Вони торкнулися не лише цієї топологічної *структури*, вони починали робити проблематичними саму *презумпцію* топографічного, і посідання *місця*, також і ідентифікуючий та стабілізуючий корпус для висловлення, діяльності чи громадського починання, піддаючи кризі, як часто кажуть, ліберальну, парламентську та капіталістичну демократію, і таким чином відкриваючи дорогу трьом формам тоталітаризму, які пізніше єдналися, боролися та знаходили комбінації на тисячу ладів. Отож, ці трансформації сьогодні без міри посилюються. Втім, цей процес не відповідає більше назві посилення, якщо під цим словом ми розуміємо рівномірне та постійне зростання. Що вже більше не можна виміряти, так це стрибок, який *уже* нас віддаляє від отих комунікаційних засобів влади, які в 20-і роки нашого сторіччя, до телебачення, глибоко трансформували громадський простір, небезпечно послаблювали авторитет та представництво обранців та урізали сферу дискусій, обговорень та парламентських рішень. Можна було б навіть сказати про те, що вони *вже* тоді піддавали сумніву виборну демократію та політичне представництво, *щонайменше*

такі, якими ми їх знаємо до цього часу. Якщо в усіх західних демократіях дедалі більше не поважають професійного політика, а отже, партійну людину як таку, то це вже не лише з причини якихось особистих недоліків, даної помилки чи даної некомпетентності, або даного скандалу, який стає віднині більш відомим, підсиленним, і часто насправді навіть зчиненим, якщо не розробленим владою засобів масової інформації. Справа в тому, що політичний діяч стає все більше й більше, може навіть лише, персонажем комунікаційної презентації в той самий час, коли трансформація громадської сфери, а саме засобами масової інформації, призводить його до того, що він втрачає основний аспект влади і навіть компетенцію, яку він раніше мав завдяки структурам парламентського представництва, партійним апаратам, що були із цим пов'язані і таке інше. Якою б не була його особиста компетентність, професійний політик, що відповідав іміджеві старої моделі, сьогодні намагається стати *структурально* некомпетентним. Та ж сама влада засобів масової інформації звинувачує, виробляє і посилює *водночас* цю некомпетентність традиційного політика: з одного боку, вона вириває в нього законну владу, яку він утримував в попередньому політичному просторі (партія, парламент і таке інше), але, з іншого боку, вона примушує його стати простим силою, якщо не маріонеткою в театрі телевізійної риторики. Його вважали політичним актором, що грає на сцені політики, а він часто стає, і це добре відомо, всього лиш актором телебачення⁶¹. Говорячи про війни між народами або громадянсько-міжнародні, чи слід нагадувати також про економічні війни, національні війни, війни меншин, осатанілий розмах різних проявів расизму та ксенофобії, етнічні сутички, культурні та релігійні конфлікти, що роздирають так звану Європу та сьогоднішній світ? Повернулися полки привидів, армії усіх віків, замасковані під архаїчні ознаки воєнізованих об'єд-

⁶¹ Два недавніх випадки, вихоплені з потоку «інформації», в момент перчитування цих сторінок. Мова йде про два «faux pas» більш чи менш вираховані, вірогідність скоєння яких була б неувявленою без медіуму та сучасних ритмів функціонування преси. 1. Два міністри намагаються змінити на свою користь рішення уряду, яке якраз обговорюється (за ініціативою одного з їх колег), даючи пояснення в засобах масової інформації (в основному, на телебаченні) стосовно одного так званого «приватного» (таємного, «осо-

нань та з пост-модерним озброєнням (інформатика, всесвітнє вистежування за допомогою супутників землі, ядерна загроза і таке інше). Прискоримо. Поза цими двома типами воєн (громадянська та між народами), між якими вже не знаходять різниці, нам доведеться принести ще чорної фарби до цієї картини зносу поза зносом. Назвемо коротко те, що могло робити схожою ейфорію демократично-ліберального чи соціал-демократичного капіталізму на найсліпшу та найнесамовитішу із галюцинацій, а саме на все більш і більш галасливе лукавство у формальній чи юридично оформленій риториці прав людини. Мова піде не про те, щоб лише накопичувати «емпіричні свідощтва», як сказав би Фукуяма, недостатньо буде вказати пальцем на масу незаперечних фактів, які ця картина могла б описати або донести. Дуже стисло поставлене питання стосувалося б не аналізу, який слід було б провадити в усіх напрямках, але *подвійного тлумачення*, контрверсійних прочитань, яких ця картина, здається, вимагає та примушує нас залучати. Якщо було б спочатку дозволено назвати ці рани «нового світового порядку» однією телеграмою в десятках слів, то одержали б, напевно, такі звістки:

1. Безробіття (це більш чи менш добре розрахований розлад нового ринку, нових технологій, нового світового змагання, безсумнівно, заслуговувало б сьогодні на іншу назву, так само як і робота та виробництво. Тим більше що робота вдома (так звана «теле-робота») вписує в це нову да-

бистого» або неофіційного) листа, якого вони адресували голові уряду і через що вони «дуже прикро вражені», бо він був обнародований начебто поза їх волею. Як би там не було, і не приховуючи свого пригніченого настрою, голова уряду змушений разом із тим діяти на їх користь, а за ним — уряд, а слідом — і парламент. 2. Інший міністр того ж уряду «імпровізує» хибний вислів у своєму інтерв'ю на радіо, яке передається під час ранкового сніданку, інший міністр того ж уряду провокує в сусідній країні жваву реакцію центрального банку і цілий політико-дипломатичний процес. Слід було б аналізувати також роль, яку відіграють швидкість та потужність засобів масової інформації в можливості здійснення владних дій такими спекулянтами — локальними чи міжнародними, — які кожного дня атакують або підтримують ту чи іншу валюту. Такі телефонні розмови та незначні фрази по телебаченню важать більше, ніж усі парламенти світу, в тому, що називають політичним рішенням уряду.

ність, яка порушує як методики традиційного обчислювання, так і концептуальну опозицію між роботою та не-роботою, діяльністю, службою та їх протилежністю. Цей регулярний розлад в той же час опанований, вирахований, «соціалізований», інакше кажучи, найчастіше він заперечуваний — та передбачено невиправний, як саме страждання, страждання, що ще більше потерпас і страждає більше приглушено, від того, що втратило свої звичайні моделі та мову, відтоді як безробіття вже більше не визнається під своєю старою назвою та на сцені, яку воно довго визначало. Функція суспільної без-діяльності, без-роботи чи недо-використання входить в нову еру. Вона викликає появу іншої політики. Та іншого концепту. «Нове безробіття» так же мало схоже на безробіття, як те, що називають у Франції «нова біднота», схоже на бідноту.

2. Масове виключення громадян без притулку (*homeless*) із будь-якої участі в демократичному житті держави, вигнання та депортація стількох біженців, людей без громадянства та імігрантів за межі території, яку називають національною, проголошують уже новий досвід упорядкування кордонів та ідентичності — національної та громадянської.

3. Нещадна економічна війна між самими країнами європейської спільноти, між ними та країнами Східної Європи, між Європою та Сполученими Штатами, Європою, Сполученими Штатами та Японією. Ця війна скеровує все, починаючи з інших війн, бо вона визначає практичну інтерпретацію та непослідовне й нерівноправне застосування міжнародного права. Існує дуже багато прикладів протягом останнього більш ніж десятиріччя.

4. Неспроможність приборкати протиріччя в концепті, нормах та реальностях ліберального ринку (бар'єри протекціонізму та інтервенціоністське вздування цін капіталістичних держав з метою захисту своїх національних виробників, а саме західних та європейських держав взагалі, проти дешевої робочої сили, часто без будь-якого соціального захисту). Як можна врятувати свої власні інтереси на світовому ринку, в той же час вдаючи, що захищаються «соціальні завоювання» тощо.

5. Погіршення стану з зовнішнім боргом та інші супутні механізми призводять до голоду та викликають почуття відчаю у переважній частині людства. Таким чином вона

виключається з ринку і водночас ця логіка розповсюджується. Цей тип протиріч впливає на гео-політичні коливання на ринку, навіть коли здається, що ці зміни продиктовані дискурсами про демократизацію та права людини.

6. Індустрія та торгівля озброєнням (будь то «умовним» чи на вістрі найновіших теле-технологій) вписані в нормальне регулювання наукових пошуків, економіки та соціалізацію роботи в країнах західної демократії. За винятком тільки якоїсь немислимої революції, їх не можна ні припинити, ні навіть уповільнити без страху викликати надзвичайно великі порушення, починаючи з посилення вже названого безробіття. Що ж до торгівлі зброєю, в тій мірі (обмеженій), коли її ще можна було б відрізнити від «нормальної» торгівлі, вона залишається на першому місці у світі, перед торгівлею наркотиками, якій вона так само не чужа.

7. Розповсюдження («розсіювання») ядерного озброєння, яке підтримується тими країнами, що заявляють про його обмеження, тепер вже стало не контрольованим, як це було раніше, державними структурами. Воно виходить не лише за межі державного контролю, але й усього оголошеного ринку.

8. Міжгетнічні війни (а чи були вони коли-небудь іншими?) множаться, скеровані *архаїчними* фантазмами та концептами, примітивним *концептуальним фантазмом* спільноти, держави-нації, суверенності, кордонів, землі та крові. Архаїзм не може бути сам по собі злом, без сумніву, він зберігає непохитну силу. Але як заперечити, що цей концептуальний фантазм вже віджив своє, так би мовити, коли в самій *онтології*, ним уособлений, він теле-технічно роздроблюється? Під терміном *онтологія* ми розуміємо аксіоматичне поняття, що невідривно пов'язує онтологічну цінність буття-нааявності (*on*) зі своєю *ситуацією*, зі стабільним та представним визначенням місцевості (*topos* території, землі, міста, тіла взагалі). Щоб поширюватися в небаченому раніше темпі, що все більш і більш диференціюється і все більш і більш прискорюється (це якраз прискорення, яке поза нормами швидкості, що інформували людську культуру), процес роздріблення від цього не стає менш архі-первісним, так би мовити, настільки ж «архаїчний», що й архаїзм, який витісняється з давніх-давен цим роздробленням. Разом із тим цей процес є позитивною умовою стабілізації, яку він постійно відкидає назад. Оскільки будь-яка стабільність в одному

місці являє собою фактор стабілізації або осідлості, стає необхідним щоб локальне відрізнання, розстанівка, просторизація (*espacement*), пере-міщення давало рух. А також давала площу та давала місце. Будь-яке національне вкорінення, наприклад, укорінюється спочатку в пам'яті чи тужних споминах переміщеного — або такого, що може бути переміщене, — населення. «*Out of joint*» не лише час, але й простір, простір у часі, просторовість.

9. Як же ігнорувати зростаючу та не-подільну, інакше кажучи світову, владу цих держав-фантомів, над-ефективних та чисто капіталістичних, якими стали мафія та наркотичний консорціум на всіх континентах, у тому числі в державах європейського сходу, що в минулому називалися соціалістичними? Ці держави-фантоми проникли та стали звичними всюди до такої міри, що вже стало дуже важко їх вирізати. Та й іноді навіть ясно відокремити від процесу демократизації (давайте подумасмо — для прикладу — про епізод, схема якого, тут телеграфічно спрощена, об'єднувала б історію такої собі сіцилійської-мафії-переслідуваної-фашизмом-мусолінієвської-держави-і-таким-чином,-безпосередньо-та-симбіотично-в-союзи-з-союзниками-в-демократичному-таборі-по-обидва-боки-Атлантики-так-само-як-у-відбудові-італійської-християнсько-демократичної-держави-що-входить-сьогодні-в-нову-конфігурацію-капіталу, і найменше, що можна сказати, так це те, що тут нічого не можна зрозуміти, якщо не брати до уваги генеалогію цієї історії). Усі ці проникнення перетинають, як кажуть, «критичну» фазу, що нам безсумнівно дозволяє говорити про це та розпочати його аналіз. Ці держави-фантоми заповнили на сьогодні не лише соціо-економічний горизонт, загальний обіг капіталів, але також і державні та міждержавні інституції.

10. Адже особливо, особливо слід було б аналізувати сучасний стан міжнародного права та його інституцій: незважаючи на щасливу досконалість, незважаючи на незаперечний прогрес, ці міжнародні інституції потерпають щонайменше від двох обмежень. Перше, і найрадикальніше із двох, пов'язане з тим фактом, що їх норми, їх хартія, визначення їх призначення залежать від певної історичної культури. Їх не можна вивести з певних європейських філософських концептів, а саме із концепту державної чи національної суверенності, генеалогічне обрамування якої

вимальовується все більш чітко, і не тільки теоретико-юридично чи спекулятивно, але й конкретно, практично, і практично щоденно. Інше обмеження тісно пов'язане з першим: це міжнародне та нібито всесвітньо-універсальне право залишається, у своєму впровадженні, під всеосяжним домінуванням окремих держав-націй. Майже завжди їхня техніко-економічна та військова потужність диктує підготовку та виконання рішення, іншими словами, *тягне його за собою*. Як кажуть англійською, *робить рішення*. Тисяча прикладів, недавніх або й давніших, широко могли б це продемонструвати, йдеться про обговорення та резолюції Об'єднаних Націй чи те, що стосується їх втілення («enforcement»): відсутність взаємозв'язку, відсутність континуальності, нерівноправність держав перед законом, гегемонія деяких держав над військовими силами на службі у міжнародного права, ось що доводиться констатувати рік за роком, день за днем⁶².

Цих фактів недостатньо, щоб дискваліфікувати міжнародні інституції. Навпаки, справедливість вимагає, щоб деяким із них висловлювали подяку за ту діяльність, яку вони проводять у напрямку покращання та з метою заохочення тих інституцій, від яких ніколи не можна відмовитися. Якими б недоскональними, неясними чи неоднозначними не були ці прояви, треба привітати те, що проголошується сьогодні з роздумами про право невтручання чи втручання в розумінні того, що називають розпливчато та іноді нещиро *гуманітарними* акціями, обмежуючи таким чином суверенність держави за певних обставин.

⁶² До цього ще потрібно додати економічну залежність ООН, йдеться про значні втручання (політичні, соціо-навчальні, культурні чи військові) або просто про її адміністративне керівництво. Отже, слід також враховувати, що ООН долає тяжку фінансову кризу. Великі держави не сплачують всі покладені на них внески. І як рішення: кампанія з метою отримати допомогу від приватних капіталів, створення «councils» (асоціацій провідних промислових, комерційних та фінансових об'єднань), покликаних підтримати, за певних умов, проголошених чи ні, політику ООН, яка може співпадати (часто тут або там, а вірніше, краще тут, ніж там) з інтересами ринку. Часто, потрібно наголосити на цьому та обдумати, принципи, які скеровують сьогодні діяльність міжнародних інституцій, пристосовуються до подібних інтересів. Чому, яким чином та до яких меж це робиться? Що означають ці межі? Це єдине питання, яке ми тут можемо поставити на цей час.

Повернемося тепер безпосередньо до теми нашої конференції. Підзаголовок, який я дав, «новий Інтернаціонал» співвідноситься з глибокою трансформацією, що розтягується на довгий період, міжнародного права, його концептів та сфери його впровадження. Так само як і концепт прав людини повільно визначався протягом сторіч, долаючи чимало суспільно-політичних потрясінь (згадаємо про право на труд чи економічні права, права жінки чи дитини і таке інше), те ж саме і з міжнародним правом, воно має розширити та розгалузити свою сферу до такої міри, щоб включити сюди, якщо воно щонайменше має бути співвідносним із проголошеною ним ідеєю демократії та прав людини, *світову* економічну та соціальну сферу, поза межами суверенності держав та держав-фантомів, про які ми тільки-но говорили. Незважаючи на видимість, те, що ми тут обговорюємо, має не просто анти-державне спрямування: в даних та обмежених умовах над-держави, якою мала б бути міжнародна інституція, завжди зможе обмежити апропріації та насилля певних приватних суспільно-економічних сил. Але не обов'язково підписуватися під усім дискурсом (втім, складним, еволютивним та гетерогенним) марксистської традиції з проблеми держави та її апропріації домінуючим класом, розрізнення між державною владою та державним апаратом, кінця політики, «кінця політики» або зникнення держави⁶³, а з іншого боку, не підозрюючи про існування в цій же традиції юридичної ідеї, ще можна надихатися марксистським «духом» з метою критики так званої «юридичної автономії» та безупинно викривати фактичне підпорядкування міжнародних інституцій великим державам-націям, сконцентованим силам науково-технічного капіталу, символічному капіталу та капіталу фінансовому, державним капіталом та приватним капіталом. «Новий Інтернаціонал» намагається віднайти свою ідентичність, долаючи ці кризи міжнародного права, він вже денонсує межі дискурсу про права людини, який залишиться

⁶³ Див. з цього питання Етьєн Балібар, *П'ять нарисів щодо історичного матеріалізму*, вид. Масперо, 1974 р., (а саме розділ про «Виправлення Комуністичного маніфесту» а також, як там розглядається «Кінець політики», «Нове визначення держави» та «Нова політична практика», р. 83 і далі) — Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, 1974.

неадекватним, іноді лицемірним, в усякому разі формальним та непослідовним навіть відносно самого себе у тій мірі, в якій закон ринку, «зовнішній борг», нерівномірність науково-технічного, військового та економічного розвитку будуть підтримувати настільки ж потворну реальну нерівність, як та, що безроздільно панує сьогодні, якої ще ніколи не було в історії людства. Адже про це слід кричати, в той час коли дехто сміє нео-євангелізувати в ім'я ідеалів отієї ліберальної демократії, що нарешті здійнялася свого ж рівня як ідеал людської історії: ніколи ще насилля, нерівність, голод, вилучання, а отже, економічне гноблення не завдавали такої кривди людським істотам за всю історію землі та людства. Замість того щоб оспівувати в ейфорії кінця історії пришестя ідеалу ліберальної демократії та капіталістичного ринку, замість того щоб пишно святкувати «кінець ідеологій» та завершення грандіозних емансипаторських дискурсів, не будемо ніколи забувати про макроскопічну очевидність, що складається із незліченних окремих страждань: жоден прогрес не дозволяє забувати, що ніколи, в абсолютних цифрах, ніколи стільки чоловіків, жінок та дітей не було поневолено, кинуте в пащу голоду чи знищено на землі. (І тимчасово, але, на жаль, нам доводиться залишити непорушеним питання, разом із тим неминуче, відносно того, чим стає так зване «тваринне» життя, життя та існування «тварин» у цій історії. Ця проблема завжди була дуже важливою, але все ж стане вона масово невідвратною.)

«Новий Інтернаціонал», це не тільки те, що відшуковує нове міжнародне право з-посеред цих злочинів. Це з'єднання спорідненості, страждання та надії, ще прихований, майже таємний зв'язок, як навколо 1848 року, та все більш і більш видимий — вже існує не одна ознака цього. Зв'язок цей недоречний та безстатусний, без наймення та без назви, навіть чи не підпільний для публіки, без угоди, «*out of joint*», без координації, без партії, без батьківщини, без національної спільноти (Інтернаціональний насамперед, всупереч і поза будь-якою національною визначеністю), без спів-громадянства, без загальної належності до якого-небудь класу. Те, що називається тут, що має наймення нового Інтернаціоналу, це те, що нагадує дружбу якоїсь спілки без установа зобов'язань між тими, хто, якщо навіть вже більше не вірить і ніколи не вірив в марк-

систсько-соціалістичний інтернаціонал, в диктатуру пролетаріату, в месіансько-есхатологічну роль всесвітнього товариства пролетарів усіх країн, продовжує надихатися щонайменше одним із духів Маркса чи марксизму (тепер вони знають, що їх існує *більше, ніж один*), і щоб об'єднатися, згідно новому принципу, конкретному, реальному, навіть якщо це об'єднання не прибирає більше форми партії або робітничого інтернаціоналу, а форму чогось, спрямованого проти закляття, в критиці (теоретичній та практичній) стану міжнародного права, концептів держави та нації тощо: для того щоб поновити цю критику та особливо щоб її зробити більш радикальною.

Існує щонайменше *два способи інтерпретації* того, що ми тільки-но назвали «чорною картиною», десятьма ранами, скорботою та обіцянкою того, чим діляться, роблячи вигляд, що виставляють напоказ або ведуть облік. Як же вибрати між цими двома водночас конкуруючими та несумісними інтерпретаціями? Чому ми не в змозі вибрати? Чому ми не повинні вибрати? В обох випадках виходять з принципу вірності *одному* певному духу марксизму: один, саме цей, а не інший.

Перша інтерпретація, найбільш класична та в той же час і найпарадоксальніша, може також посідати місце в *ідеалістичній* логіці Фукуями. Та лише з метою вивести з цього іншої наслідки. На якийсь час приймемо гіпотезу, згідно якій усе, що *коїться недобре* в сьогоdnішньому світі, всього лише вимірює відхилення між емпіричною реальністю та регулюючим ідеалом, хай навіть цей ідеал визначається так, як це робить Фукуяма, або ж концепт його буде ще уточнюватися та трансформуватися. Значення та очевидність ідеалу не будуть скомпрометовані, у своїй сутності, через історичну неадекватність емпіричних реальностей. Так от, навіть за цією ідеалістичною гіпотезою, звертання до певного критичного марксистського *духу* залишається невідкладним і має залишитися безкінечно необхідним для викриття та зменшення *наскільки це можливо* відхилення, для того щоб узгодити між собою «реальність» та «ідеал» впродовж необхідно нескінченного процесу. Якщо зуміти адаптувати її до нових умов, ця марксистська критика може бути продуктивною, якщо вести мову, наприклад, про нові способи виробництва, оволодіння еконо-

мічними та науково-технічними потужностями та знаннями, про юридичні формальності в дискурсі та практиках національного та міжнародного права, про нові проблеми громадянства та національності тощо.

Друга інтепретація цього похмурого полотна може підкорятися іншій логіці. Поза «фактами», поза так званими «емпіричними свідцтвами», поза усім тим, що неадекватне ідеалу, йшлося б про те, щоб знову поставити питання щодо самого концепту, в деяких із його основних предикатів, вже названого ідеалу. Це розповсюджувалося б, наприклад, на економічний аналіз ринку, капіталістичні закони, типи капіталу (фінансовий чи символічний, а відтак, спектральний), на парламентські ліберальні демократії, види представництва та виборчі системи, визначальний зміст прав людини, жінки, дитини, на поширені концепти рівності, свободи, особливо братства (найбільш проблематичний із усіх), гідності, взаємовідношення між поняттями людини та громадянина. Це так само могло б розповсюджуватися, через переважну більшість концептів, на концепт людини (а отже, божого та тваринного) та на *визначений* концепт демократичності, який це припускає (не будемо говорити про *всю* демократію, ні, якраз, про *прийдешино* демократію). Таким чином, навіть у цій останній гіпотезі вірність спадщині певного марксистського *духу* залишилася б обов'язком.

Ось дві різні причини зберігати вірність духові марксизму. Вони повинні не доповнювати одна одну, а переплітатися. Вони мають взаємно втілюватися в процесі складної стратегії, яку слід безупинно переглядати. Як не буде ре-політизації, не буде політики. Без цієї стратегії кожна із цих двох причин може призвести до найгіршого, гірше нікуди, якщо так можна сказати, а саме — до такого собі фаталістичного ідеалізму або абстрактної та догматичної есхатології перед обличчям світового зла.

То який же марксистський *дух*? Легко уявити, чому ми не будемо робити прийнятність марксистам та ще менше усім іншим. Наполягаючи, таким чином, на *дусі марксизму*, особливо якщо ми дозволяємо розуміти, що ми домовляємося розуміти *дух*

у множині та в значенні привидів, недоречних привидь, яких слід не відганяти, а старанно відбирати, критикувати, тримати біля себе та дозволяти повертатися. І звичайно ж, принцип селективності, який повинен скеровувати та забезпечувати ієрархію між «духами», нам ніколи не можна буде його приховувати від себе, бо це в свою чергу фатально його виключить. Він може навіть знищити, пильнуючи (над) за цими предками, а не (над) за такими іншими. У цю мить, а не в іншу. Через забуття (навмисне чи мимовільне, це тут зовсім не має значення), із причини втрати права через прострочення чи з причини смерті, саме це пильнування викличе нових привидів. Воно вчинить це, вибираючи їх з-поміж фантомів, своїх серед своїх, а через те, вбиваючи мертвих: закон завершення, закон рішення та відповідальності для закінчених існувань, одні лише живі-смертні, для яких рішення, вибір, відповідальність можуть мати смисл, і смисл, який має довести неможливість прийняття рішення. Ось чому те, про що ми тут говоримо, нікому не буде приємним. Але хто коли-небудь сказав, що хтось колись повинен говорити, думати або писати, щоб зробити комусь приємне? І потрібно було б дуже погано розуміти, щоб вбачати в тому, що ми тут сьогодні намагаємося вчинити, запізніле-приєднання-до-марксизму. Правда те, що я сьогодні, тут, зараз, був би менше нечутливим, ніж будь-коли до поклику проти веління часу або супроти всього, у стилі такої собі більш демонстративної та більш термінової недоречності, ніж будь-коли. «Вітати Маркса, це якраз момент!» — вже чую, як хтось каже. Або ще: «Для цього вже був час!», «Чому ж із таким запізненням?». Я вірю в політичне добродійство несвоєчасності. І коли несвоєчасність не має більш чи менш вирахованого везіння бути *якраз вчасно*, то ж і несвоєчасність стратегії (політичної або якої іншої), це ще може *свідчити*, якраз, про правосуддя, надати свідчень, щонайменше, про те правосуддя, якого вимагають та про яке ми вже вище згадували, що воно має бути непристосовницьким, непорушним відносно справедливості та права. Але подібне не стає тут вирішальною мотивацією і треба було б нарешті розірвати з примітивністю таких лозунгів. Що є точним, так це те, що я не марксист. Як це давно було сказано кимось, згадаємо, хто використав дотепний вираз Енгельса. Та чи потрібно мати дозвіл Маркса,

щоб виголосити «я не марксист»? По чому узнають марксистський вислів? І хто може ще сказати «я не марксист»?

Продовжувати знаходити натхнення в певному марксистському дусі, це може означати бути вірним тому, що завжди робило з марксизму в принципі і насамперед *радикальну* критику, а отже, виступ, готовий до самокритики. Критика ця в принципі та експліцитно *бажає* відкриватися на власне перетворення, на свою переоцінку та на авто-реінтерпретацію. Таке критичне «само-бажання» необхідним чином укорінюється, упродовжується в ґрунт, який хоч поки що й не критичний, навіть якщо він ще й не є докритичним. Дух цей значно більше, ніж стиль, хоч, звичайно, він також і стиль. Він успадковує дух епохи просвіти, від якого не слід відрікатися. Цей дух ми будемо відрізняти від інших духів марксизму, тих, що тісно пов'язують його з загальним корпусом марксистської доктрини, із його так званою «системною, метафізичною та онтологічною всеосяжністю» (а саме з «діалектичним методом», або «матеріалістичною діалектикою»), із його фундаментальними концептами праці, способу виробництва, суспільного класу і, як слідство, з усією історією його апаратів (запланованих чи реальних: Інтернаціонали робітничого руху, диктатура пролетаріату, єдина партія, держава і, нарешті, тоталітарна монструальність). Адже деконструкція марксистської онтології, виголосимо це як «добрі марксистки», не обмежується лише перевертанням верхнього теоретико-спекулятивного шару марксистського реєстру, а охоплює все, що артикулює найконкретнішу історію механізмів та стратегій світового робітничого руху. І ця деконструкція, згідно з останнім аналізом, не методична чи теоретична процедура. У своїй можливості, так само як і в досвіді неможливого, що завжди був її частиною, вона ніколи не може бути чужою відносно події: просто появи того, що має статися. Деякі радянські філософи, під час мого перебування у Москві кілька років тому, говорили: найкращий переклад для поняття «перестройка» — це ще «деконструкція».

Для цього аналізу, що схожий на хімічний, який має виділити в підсумку дух марксизму і якому він мав би краще за-

лишатися вірним, відокремлюючи його від усіх інших духів, що можливо об'єднують в собі *майже все*, констатуємо це з посмішкою, а наша лінія спрямування, якраз сьогодні, це питання фантому. Як же сам Маркс розглядав фантом, концепт фантому, привида чи примари? Як він його визначав? Як він його *пов'язав* нарешті через стільки коливань, напружених моментів, протиріч з онтологією? Яке тут прив'язування до фантома? Яким є цей зв'язок зв'язків, цієї онтології з матеріалізмом, партією, державою, тоталітарним буттям держави?

Критикувати, закликати до безупинної самокритики, це знову розрізняти між усім та майже усім. Отже, якщо є дух марксизму, я ніколи не зможу бути готовим відмовитися від нього, це не лише критична ідея або питальне положення (послідовна деконструкція завжди має дотримуватися цього, навіть коли також дізнається, що питання це — ні останнє, ні перше слово). Скоріше це певне емансипуюче та *месіанське* ствердження, певний досвід обіцянки, який можна вивільнити від будь-якої догматики і навіть від будь-якої метафізично-релігійної спрямованості, від будь-якого *месіанства*. А обіцяне має обіцяти бути виконаним, інакше кажучи, не залишитися «духовним» чи «абстрактним», а творити події, нові форми діяльності, практики, організації і таке інше. Розірвати з «формою партії» чи з тією чи іншою формою держави або Інтернаціоналу це не означає відмовитися від будь-якої форми практичної чи ефективної організації. Це якраз протилежне, яке тут перед нами постає.

Говорячи це, ми опиняємося перед двома домінуючими тенденціями: з *одного боку*, перед найпильнішими та наймодернішими реінтерпретаціями марксизму деякими марксистами (а саме французькими, тими, що гуртуються навколо Альтюссера), які скоріше вважали себе зобов'язаними спробувати відділити марксизм від будь-якої телеології та будь-якої месіанської есхатології (та якраз я і веду мову про те, щоб відрізнити оцю від отієї), з *іншого боку* — перед антимарксистськими інтерпретаціями, які визначають їх власну емансипуючу есхатологію, надаючи їй онто-геологічного, завжди піддатного деконструкції, змісту. Деконструююча думка, та, яка тут для мене важлива, завжди нагадувала про неминучість ствердження,

а отже, обіцянки, як про недеконструюємість певної ідеї справедливості (тут відірваної концептуально від права)⁶⁴. Така думка не може діяти, не доводячи справедливість, принципи радикальної та нескінченної критики, безкінечної (теоретичної та практичної, як казали раніше). Критика ця входить до системи руху досвіду, відкритого до абсолютного майбутнього, того, що прийде, інакше кажучи, необхідно невизначеного, абстрактного, пустельного, приреченого, виставленого, відданого своєму чеканню іншого та події. У своїй чистій формальності, у невизначеності того, що вона відкриває в собі, їй можна ще віднайти декілька основних спорідненостей із певним месіанським духом. Те, що ми тут або ще десь виголошуємо про *екс-присвоєння* (радикальне протиріччя будь-якого «капіталу», будь-якої власності чи заволодіння, як і всіх концептів, що від них залежать, починаючи з концепту вільної суб'єктивності, а відтак, з емансипації, яка регулюється на цих концептах), не виправдовує жодного ланцюга. Це, якщо можна так сказати, в точності протилежне. Закабалення пов'язане (пов'язується) із присвоєнням.

Таким чином, цей жест відданості певному духу марксизму, ось вона, та відповідальність, яка в принципі, звичайно,

⁶⁴ Щодо цієї відмінності між справедливістю та правом, я дозволю собі посилатися ще раз на *Силу закону*, (О. С., див. вище, с. 15, примітка 1). Необхідність цієї відмінності не тягне ні найменшої дискваліфікації юридичності, її специфіки та нових підходів, яких вона сьогодні вимагає. Навпаки, така відмінність здається необхідною та упереджувальною для будь-якої повторної розробки. А саме в усіх тих місцях, де констатують те, що тепер називають більш чи менш спокійно «юридичними пустотами», так, начебто мова йде про те, щоб заповнити їх без фундаментального перегляду від фундаменту до вершини. І нічого дивного в тому, що найчастіше мова йде про *власність життя*, його спадщину та його генерації (наукові, юридичні, економічні, політичні проблеми стосовно так званого «людського геному», генетичної терапії, пересадки органів, матерів-донорів, що тільки виношують дітей, заморожені ембріони і таке інше).

Вважати, ніби мова йде лише про те, щоб спокійно заповнити «юридичну пустоту» там, де йдеться про те, щоб осмислити закон, закон закону, право та справедливість, вважати, що достатньо виробити нові «статті закону» з метою «урегулювати проблему», це було б те саме, що доручити здійснити осмислення етики якій-небудь комісії з етичності.

всжить на комусь. Лесть заслуговуючи називатися спільнотою, новий Інтернаціонал належить лише чомусь анонімному. Але сьогодні виявляється, що ця відповідальність, щонайменше в межах інтелектуальної та академічної сфери, *більш імперативно* випадає на долю тих, *перш за все, найшвидше*, і скажемо це, щоб не виключати нікого, хто протягом останніх десятиріч вмів *чинити опір* певній гегемонії догми, а саме марксистської метафізики, у різних політичних та теоретичних формах. Та особливо на долю тих, хто зумів утриматися від того, щоб усвідомлювати та чинити опір, не піддаючись на спроби схилити їх до реакційних, консервативних чи неоконсервативних, анти-наукових чи обскурантистських спокус, або тих, хто навпаки, не припиняв діяти в гіпер-критичній, *досмію* сказати, в деконструктивній манері в ім'я нової епохи просвіти для прийдешнього сторіччя. І не відрікаючись від ідеалу демократії та емансипації, а скоріше намагаючись осмислити його та впровадити іншим способом.

Відповідальність, ще раз, може бути тут відповідальністю *нащадка*. Хочуть вони того чи ні, знають чи ні, всі люди, на всій землі, сьогодні в певній мірі є нащадками Маркса та марксизму. Інакше кажучи, ми вже про це щойно говорили, про абсолютну сингулярність проекту — чи обіцянки — філософської чи наукової форми. Форма ця в принципі не релігійна, в значенні позитивної релігії; вона не міфологічна; а значить, вона й не національна — й поза союзом із якимось обраним народом, він не має національності, не має націоналізму, який не був би релігійним чи міфологічним, в широкому значенні, скажімо, «містичним». Форма цієї обіцянки або цього проекту залишається абсолютно унікальною. Його подія водночас є сингулярною, тотальною та незгладною — незгладною інакше, ніж заперечення та впродовж скорботного труда, який може лише змістити, не згладжуючи, ефект травматизму.

Немає жодного прецеденту подібній події. В усій історії людства, в усій історії світу та землі, в усьому тому, що можна назвати історією взагалі, подібна подія (це слід повторити: *по-ява дискурсу філософсько-наукової форми, що претендує розірвати з міфом, релігією та націоналістичною «містикою» пов'язана вперше та нерозривно зі світовими формами соціальної організації (партія, що має всесвітню спрямованість*

діяльності, робітничий рух, вседержавна конфедерація і таке інше). І все це пропонуючи новий концепт людини, суспільства, нації, декілька концептів держави та її зникнення. Не думаючи про цю подію, про часом жакливу поразку того, що таким чином було розпочато, про техніко-економічні та екологічні згубні наслідки та тоталітарні збочення, яким вона дала поштовх (збочення, про які дехто говорить досить давно, що це не збочення, або, точніше, патологічні та несподівані відхилення, а необхідний розвиток основної та наявної від народження логіки, первісне розладнання — ми скажемо зі свого боку, хай і досить еліптично, і не заперечуючи цю гіпотезу, ефект *онтологічного* трактування спектральності фантома), не думаючи також про травматизм, який може послідовно виникати в пам'яті людини, ця єдина спроба все ж мала місце. Навіть якщо не вдалося утримати її, щонайменше у формі її попереднього проголошення, навіть якщо вона кинулася до сьогодення із онтологічним змістом, все ж месіанська обіцянка нового типу закарбувала урочисто-вступну та єдину в історії відмітину. І хочемо ми цього чи ні, яким би не було наше усвідомлення її значення, ми не можемо не бути її нащадками. Немає спадщини без апелювання до відповідальності. Спадщина — завжди свідчення якогось боргу, але свідчення критичне, селективне та фільтрує; ось чому ми розрізняли декілька привидів. Вписуючи одним із підзаголовків такий неоднозначний вислів: «Держава боргу», ми тим самим бажали оголосити, напевне, певну кількість неминучих тем, але насамперед тему незгідного та неплатоспроможного боргу по відношенню до одного з привидів, які вписалися в історичну пам'ять під іменами власними Маркса та марксизму. Навіть там, де його не визнають, навіть там, де він залишається неусвідомленим або невизнаним, цей борг буде вимагати сплати, особливо це стосується політичної філософії, яка імпліцитно структурує всю філософію або все осмислення філософії.

За браком часу обмежимося розглядом деяких рис, наприклад, того, що називають деконструкцією, в образі якої за останні десятиріччя всі вбачали відношення до своєї орієнтації, а саме деконструкцію метафізик власного, логоцентризму, лінгвістицизму, фонологізму, демістифікація або де-сидиментація автономної гегемонії мови (деконструкція, в проце-

сі якої створюється інший концепт тексту чи сліду, їх первісної технізації, повторюваності, протетичного доповнення, але також і того, що власне було названо екс-апропріацією). Подібна деконструкція була б неможливою та немислимою в домарксистську епоху. Деконструкція ніколи не мала іншого сенсу та інтересу, принаймні в моїх очах, ніж як радикалізація, іншими словами, також і в *традиції* певного марксизму, в певному *дусі марксизму*. Існувала ця зваблива радикалізація марксизму, що називається деконструкція (і в якій, дехто це відмітить, певний *економічний* концепт *диференціальної* економіки та екс-апропріації, тобто економіки дару, відіграє організуючу роль, як концепт труда, пов'язаний із розрізненням (*différance*) та зі скорботним трудом взагалі). Якщо ця спроба була обережною та дріб'язково економічною, але рідко негативною в стратегії її посилення на Маркса, то це тому, що марксистська онтологія, наймення від Маркса, надання законної сили згідно Маркса, були в деякому роді занадто вже *доглядовими* (*arraisonnées*). Вони видавалися спаяними з ортодоксальністю, з механізмами та стратегіями, найменша помилка відразу ж після скоєння позбавляла їх майбутнього, позбавляла самого майбутнього. Під цим спаюванням можна розуміти штучне, але міцне приєднання, сама подія якого конституювала всю світову історію протягом останніх півтора століть, а це означає, історію мого покоління.

Але радикалізація завжди в боргу саме перед тим, що вона радикалізує⁶⁵. Ось чому я говорив про пам'ять та марксистські традиції деконструкції, її марксистського духу. Він не єдиний і це, звичайно, не будь-який із марксистських духів. Слід було б збільшити кількість прикладів та надати їм уточнень, але нам бракує часу.

Якщо мій підзаголовок уточняв: *держава скорботного труда*, то це також із метою проблематизувати концепт держави чи стану, з великої чи малої літери, і це *трьома способами*.

По-перше, ми вже на цьому наголошували, немає способу відтворити *стан* боргу, наприклад, в тому місці, де знаходиться Маркс чи марксизм, *ніж встановити* підсумок або загальну констатацію, в *статичній та статистичній формі*.

⁶⁵ Але яке значення має тут термін «радикалізувати»? Це далеко не найкраще слово. Воно означає рух, щоб іти далі, звичайно ж, і не зупинятися.

Ці підрахунки не заносяться в таблицю. Стають рахівником через добровільне зобов'язання, яке селекціонує, інтерпретує та спрямовує. В практичній та перформативній, виконавчій манері. Та через рішення, яке починається з того, що потрапляє через відповідальність в тенета вже умноженого, неоднозначного, суперечливого, розподіленого припису — а відтак, спадщини, яка завжди берегтиме свою тасмницю. Таємницю свого злочину. Таємницю *свого* ж автора. Таємницю того, хто сказав Гамлетові:

Але тут і закінчується його відповідність. Мова може йти про те, щоб зробити більш чи менш, ніж «радикалізувати», скоріше інше, бо найважливіше тут корінь слова та його передбачувана єдність. Йшлося б не про те, щоб просуватися далі в глибину радикальності, фундаментального та первісного (причина, принцип, *arkhè*), роблячи ще один крок в тому ж напрямі. Скоріше намагалися б добратися туди, де, в своїй *онтологічній* єдності, схема фундаментальності, первісного чи радикального, того, що продовжує вимагати марксистської критики, викликає питання, процедури формалізації, генеалогічні інтерпретації, які *не* або *недостатньо* впроваджені в те, що домінує над дискурсами, що називають себе марксистськими. Недостатньо за тематикою та за наслідками. Бо питальне розгорнення цих формалізацій та цих генеалогій шкочить майже всьому дискурсу, і не тільки, як-то кажуть, «теоретично». Та ставка, яка нам тут слугує провідною ниткою, мається на увазі концепт або схема фантома, виявила себе вже давно і під своїм ім'ям, через проблематику скорботного труда, ідеалізації, симулякру, *mimesis*, повторюваності, подвійного припису, «*double bind*» та невирішуваності як умови відповідального рішення тощо.

Можливо, зараз якраз і слід підкреслити: взаємовідношення між марксизмом та деконструкцією поставили вимогу, з початку 70-х років нашого століття, звернутися до підходів, різноманітних з усіх поглядів, часто протилежних та непримиренних одні відносно інших, але численних. Надто численних, щоб я міг тут усім їм дати визначення та визнати, що я їм винен. Окрім робіт, які розглядають безпосередньо цю тему (як робота Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*. — *Марксизм та деконструкція, A Critical articulation* — *Критична артикуляція*, Johns Hopkins University Press, 1982, або Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*. — *Маркс мерта*, Gallimard, 1970, де в останньому розділі, незважаючи на назву, виражене захоплення Марксом й водночас простежується «деконструктивне» спрямування і менш негативне, ніж свідцтво про смерть могло спричинити в думці. Назва цієї роботи може бути прочитана як відповідь на роботу Ж.-М. Бенуа, через деякий час, що міг бути взятий або залишений для часу як затримка — інакше кажучи, привидлю). Треба було б назвати велику кількість нарисів, які неможливо перелічити тут (особливо таких авторів як Ж.-Ж. Гу, Т.Кенан, Т.Льюїс, К. Малабу, Б. Мартін, А. Паркер, Г. Співак, М. Спрінкер, А. Вармінкі, С. Вебер).

*Ghost. I am thy Fathers Spirit,
Doom'd for a certain terme to walke the night;
And for the day confin'd to fast in Fiers,
Till the foule crimes done in my dayes of Nature
Are burnt and purg'd away: But that I am forbid
To tell the secrets of my Prison-House;
I could a Tale vuhfold...*

Я дух твого батька,
Приречений на певний строк блукати
Вночі, а вдень каратися вогнем,
Аж поки всі гріхи буття земного
Не вигорять до пня. Якби не тайна
Тюрьми моєї, я б наговорив...⁶⁶

Переклад українською Л. Гребінки

Будь-яке привиддя з'являється тут, приходячи та повертаючись від землі, нібито виходить із глибокого підземелля (чорнозем та перегній, могила та підземна в'язниця), щоб знову туди повернутися, як у щось найглибше, до приниження, сирості, кривди. Тут нам слід обійти, нам теж, обійти мовчанням, біля самої поверхні землі, повернення однієї тварини: ні, це не образ старого крота («*Well said, old Mole*»), не якогось їжака, але якраз отого «лютого дикобраза» (*fretfull Porpentine*), що дух Батька збирається заклинати, вилучаючи «одкровення, що вічності належать» із «очами, вирваними з орбіт».

⁶⁶ *Гамлет*, акт I, сцена V. Невідомо, чи «всі гріхи» («*foule crimes*»), що мали місце в його житті («*in my dayes of Nature*»), були насправді його, чи ні. І, мабуть, в цьому загадковість отієї «тайна тюрьми моєї» («*secrets of my Prison-House*»), яка «забороняє» королю їх відкрити («*I am forbid to tell the secrets*»). Урочисті зобов'язання, вимоги присягтися, приречення та закляття були дуже поширені в той час — як у всій театральній спадщині Шекспіра, який був великим мислителем і великим поетом клятви, й передбачають таємницю, це вже, напевне, якісь неможливі свідчення, які не можуть і особливо не повинні бути відкриті в якомусь зізнанні, та ще менше як доказ, як ствердження або констатація типу *S est P*. Але ця тасмниця приховує також таємницю відносно декотрого абсолютного протиріччя між двома досвідами тасмничого: я тобі кажу, що не можу тобі цього сказати, я клянусь, ось мій перший злочин і моє перше зізнання, зізнання без зізнання. Вони не виключають ніякого іншого, повір мені.

По-друге, інший борг, усі питання демократії, універсального дискурсу відносно прав людини, майбутнього людства тощо дадуть можливість лише для формальних алібі, добре обдуманих та неширих, до тих пір, доки «Зовнішній борг» не буде розглядатися фронтально, з усією відповідальністю, послідовністю, а також, наскільки це можливо, систематично. Під цим найменням або під цим узагальнюючим образом ведеться мова про *інтерес*, і насамперед інтерес капіталу взагалі, про інтерес, який у масштабі сьогоdnішнього світового порядку, йдеться про світовий ринок, утримує всю масу людства під своїм ярмом та в новій формі рабства. Це завжди здійснюється та знаходить свій дозвіл в державних та міждержавних формах організації. Так от, не будемо розглядати ці проблеми Зовнішнього боргу — та й усього, що цей концепт підводить під метонімію, — щонайменше, без урахування значення духу марксистської критики, критики ринку, чисельних логік капіталу та всього, що зв'язує державу та міжнародне право із цим ринком.

І нарешті, *по-третє*, і як слідство, фазі вирішальних перетворень має відповідати глибока та критична переробка концепту держави, держави-нації, національного суверенітету та громадянства. Вона була б неможливою без ретельного та систематичного звернення до марксистської проблематики або марксистських висновків стосовно держави, державної влади та державного апарату, ілюзій її правової автономії по відношенню до суспільно-економічних сил, а також нових форм ослаблення або, точніше, нового впровадження, пере-межування державних структур у сферах, в яких вона більше не домінує і в яких держава, втім, ніколи й не домінувала неподільно.

Розділ IV

*В ім'я революції,
подвійна барикада
(нечиста «нечиста нечиста
історія привидінь»)*

Якщо припустити, що гігантське та похмуре червене повстання складалося з гніву та загадковості, то в першій барикаді відчувався дракон, а позаду іншої — сфінкс. [...]

ЩО РОБИТИ В ПРОВАЛЛІ, ЯКЩО НЕ РОЗМОВЛЯТИ?

Шістнадцять років налічувалося в підземному навчанні заворушення, а червень 1848 року вже знав про все набагато більше, ніж червень 1832-го.

[...] У цій тепер уже вічній боротьбі більше не було людей. Не було більше й гігантів проти колосів. Це було більше схоже на Мільтона та Данте, ніж на Гомера. Нападали демони, відбивалися — привиди.

[...] З гурту, що стояв у найтемнішому закутні хтось викрикнув [...] Присягнімося клятвою мерців. [...] Так і лишилося невідомим, хто їх викрикнув [...] Той великий незнайомець, котрий завжди з'являється у хвилину народження нового суспільного ладу [...]. Після того як незнайомець закликав «присягнути клятвою мерців», вимовив це і виказав формулу спільної душі, з усіх горлянок вихопився урочистий та страхітливий, скорботний у значенні та тріумфуючий в своєму поштовху крик:— Хай живе смерть! Залишимося тут усі.

— Навіщо ж усі?— промовив Анжолрас.

— Всі! Всі!»

Віктор Гюго, *Знедолені*.*

«Червень 1848 року був, поквапимось про це сказати, особливим явищем, і майже неможливим для його класифікації в філософії історії. [...] Та, насправді, чим же він був, червень 1848 року? Бунтом народу проти самого себе. [...] То ж хай нам буде дозволено затримати увагу читача на двох абсолютно виняткових барикадах, про які ми тільки-но говорили, [...] отих двох жахливих шедеврах громадянської війни. [...] Барикада Сент-Антуан була потворною [...] руїною. Можна було промовити: і хто ж це збудував? Та можна було сказати також: хто це зруйнував? Вона здавалася великою і малою. Це було прірвою, створеною безладдям для сміху прямо тут. [...] Барикада ця була божевільним витвором [...] величезним та живим; і, начебто з хребта якоїсь електричної потвори, звідти виривалися бризки блискавок. Дух революції захмарював собою цю вершину, на якій гримотав отой голосище народу, схожий на глас Божий; дивовижна велич розповсюджувалась навколо цього титанічного нагромадження каміння. Воно було купою сміття, і це було Синаєм.

Як ми вже раніше сказали, вона атакувала в ім'я Революції, що? Революція.

[...] В глибині поставала ця завала, яка перетворювала вулицю в глухий закуток; нерухомий та спокійний мур; там не видно було нікого, нічого не чути — ні викрику, ні якогось гоміну, навіть подиху. Домовина...

[...] Верховодив цією барикадою геометр, або ж привид.

[...] Барикада Сент-Антуан була зіткненням громових вибухів; барикада Храму — тишею. Між цими двома укріпленнями була різниця, як між дивовижним та зловісним. Одна схожа була на мордюку; інша — на маску.

* При перекладі використано видання Віктор Гюго, *Знедолені*, скор. пер. В. Шовкуна, Веселка, 1985.

Привиди Маркса: назва цього виступу вимагає говорити наперед про Маркса. Про самого Маркса. Про його заповіт та його спадщину. Та й про привид, тінь Маркса, примару, голос якої здійснюється сьогодні, щоб заклинати до повернення. Бо це схоже на заклинання. Згідно з угодою або контрактом, що має місце між такими численними політичними суб'єктами, які підписуються під більш чи менш ясними та більш чи менш таємними параграфами умови (йдеться, як завжди, про те, щоб захопити чи уберегти ключі влади), але, насамперед, через те, що подібне заклинання має призначення заклинати. Потрібно, силою магії, прогнати привида, вигнати злого духа та запобігти можливому поверненню згубної в самій собі зловісної влади, демонічна загроза якої продовжувала б нести загрозу століттю.

Відтоді, як таке заклинання стає сьогодні наполегливішим, приглушуючи консенсус для того, щоб те, що вже є мертвим, так заявляє воно, вже й лишалося б мертвим, — ось чим це заклинання викликає підозру. Воно пробуджує нас там, де бажало б нас приспати. Отже, будьмо пильними: небіжчик можливо не такий уже й мертвий, як заклинання намагається нас запевнити. Покійник, здається, все ще *тут*, і його поява не є ніщо. Він не чинить нічого. За припущення, що останки можуть бути ідентифікованими, відомо краще, ніж будь-коли, що мрець має змогу робити. І примусити трудитися, можливо більше, ніж будь-коли. Існує також спосіб виробництва фантома, який вже сам по собі фантоматичний спосіб виробництва. Як у скорботному труді, після травматичного нещасного випадку, заклинання має впевнитися, що покійник не повернеться: швидше, зробити все, щоб його труп був локалізований;

і, звичайно ж, він розкладався там же, де був похований, а то й забальзамований, як це полюбили робити в Москві. Швиденько, в склеп, ключі від якого в надійних руках! Ці ключі не можуть бути іншими, окрім тих, що є ключами влади, яку заклинання бажало б відновити зі смертю Маркса. Раніше ми говорили про *відмикання*. Логіка ключа, в якій я бажав спрямувати отой *keynote address* була логікою політології травматизму та топології скорботи. Скорботи за фактом та безкінечним правом, без можливої нормальності, без певної межі, в реальності або в концепті, між включенням та впровадженням. Але та ж сама логіка, ми її спонукаємо, відповідає припису справедливості, яка, поза межами права, з'являється в самій повазі того, чого *немає*, більше немає або ще не є живим, *на явно живим*.

За травматизмом завжди йде туга. Раніше я вже намагавсядесь довести, що скорботний труд — не робота з-поміж інших. Це саме робота, робота взагалі, те, через що, можливо, слід було б переглянути сам концепт виробництва — у тому, що пов'язує його з травмою, зі скорботою, з ідеалізуючою повторюваністю екс-апропріації, а отже — із спектральною спіритуалізацією, яка знаходить своє використання в усій *tekhne*. Виникає спокуса додати сюди парадоксальний пост-скриптур із висловлюванням Фрейда, який вишикував в одну порівняльну історію три травматичні комплекси, нанесені нарцисизму людини, таким чином децентрованою: *психологічний* травматизм (влада несвідомого нам моїм свідомим «я», відкриття психоаналізом), після *біологічного* травматизму (тваринне походження людини, відкрите Дарвіном, — на яке, до речі, посилається Енгельс у Передмові до *Маніфесту* 1888 року), після *космологічного* травматизму (коперникова Земля вже більше не є центром Всесвіту, і це все дедалі більше підтверджується, можна було б сказати, щоб зробити з цього чимало висновків щодо віддалених куточків геополітичної карти). Наша апорія може тут утримуватися за те, що вже не має наймення та телеології з метою визначити, що таке марксистський *удар* та його суб'єкт. Фрейд вважав, що знає, що таке людина та її нарцисизм. Марксистський удар, це також, в іноді месіанській та есхатологічній формі, запущена вперед єдність думки та робітничого руху, що стала історією світу тоталітаризму (включаючи сюди нацизм та фашизм, невіддільних су-

противників сталінського тоталітаризму). Для людини це можливо найглибша рана в тілі її історії та в історії її концепту, може навіть ще більш травматизуюча, ніж «психологічне» ураження (*Kränkung*), нанесене ударами психоаналізу, третя і найнебезпечніша з погляду Фройда⁶⁷. Адже нанесений удар, який загадково несе на собі ім'я Маркса, ми знаємо, що він так само акумулює в собі та об'єднує три інших удари. Сьогодні він їх внутрішньо передбачає, навіть якщо цього ще й не було в минулому столітті. Він наносить за свої границі ці три удари, здійснюючи їх, це так як він несе на собі ім'я Маркса, виходячи далеко за його межі: століття «марксизму» буде тим століттям, у якому здійсниться науково-технічна та ефективна децентрація Землі, геополітики, *антропоса* в його онто-теологічній ідентичності або в його генетичних властивостях, самого *ego cogito* — та й власне концепту нарцисизму, апорії якого, щоб не затримуватися на цьому довго та зекономити на посиланнях, є експліцитна тема деконструкції. Травматизм, цей так само продовжує бути заперечуваним тим же рухом, який намагається загальмувати його процес, асимілювати його, інтеріоризувати та впровадити його до своєї цілості. У цьому скорботному труді, здійснення якого йде повним ходом, у виконанні цього безкінечного завдання, фантом залишається тим, що найбільше примушує мислити — і діяти. Тут нам слід наполягти й уточнити: діяти та змусити наступити, так само як і дозволити настати.

Та привиди Маркса виходять на сцену з іншого боку. Вони називаються згідно з іншим способом генітива — і ця інша граматики говорить більше, ніж граматики. *Les spectres de Marx*, привиди цього Маркса, це також і його привиди. Можливо, що насамперед це фантоми, які населяли його самого, привиддя, якими Маркс, може, сам займався і з яких він, можливо, наперед бажав створити щось своє; та це не означає, що він володів їхніми таємницями; ні навіть того, що він, у свою чергу, тематизував нав'язливу рецидивність того, що могло бути темою, якби можна було сказати про привиддя, що воно

дозволить розташувати себе там, поставити перед собою, як це мають чинити тема або система, теза або синтез. Отже, всі ті цінності, якщо вони існують, привид дискваліфікує.

Привиди Маркса — відтепер ми під цими словами називатимемо певні образи, які Марксом і були вперше схоплені, а іноді він навіть описав їх появу. Ті, що проголошують оте найкраще, прихід якого він вітав, ті, що відкривають або погрожують найгіршим, ті, свідоцтва яких він не визнавав. Існує декілька часів привиду. Властивість привиду, якщо такий з'являється, це те, що невідомо, чи він свідчить, повертаючись із минулого живого або майбутнього живого, адже примара може вже позначити повернення привиду з обіцяного живого. Недоречність, знову, та неприладність (*desojustement*) сучасного. Із цього погляду, комунізм завжди був і залишиться примарним: він залишається завжди тим, що має наступити, як і сама демократія, із усього живого наявного як наповненість наявності відносно самої себе, як цілковита повнота дійсно ідентичної наявності щодо самої себе. Тепер уже капіталістичні суспільства можуть зітхнути з полегшенням і сказати собі: комунізм скінчився з розвалом тоталітарних режимів ХХ сторіччя, та й не тільки скінчився, але його й не було, то був лише фантом. Вони можуть лише заперечити це, самому незаперечності: фантом ніколи не вмирає, він залишається завжди тим, що має прийти та повернутися.

У *Маніфесті комуністичної партії*, згадаймо про це, перший іменник повторюється тричі лише на першій сторінці, і це «привид» (*Gespenst*): «Привид блукає Європою, — сказав Маркс у 1847 році, — привид комунізму» (*Ein Gespenst geht um in Europa — das Gespenst des Kommunismus.*) Маркс — якщо тільки це не був інший, — Енгельс, виводить тоді на сцену, протягом трьох параграфів, жак, який цей привид наганяв на всі великі країни старої Європи. Тепер про нього тільки й говорять. Усі фантазми проектуються на екран цього фантома (вірніше, на відсутність, бо й сам екран фантомний, як це буде в телебаченні завтрашнього дня, яке обходитиметься без «екранної» підтримки і проектуватиме зображення — часом синтезовані зображення — безпосередньо в око, як це з телефонним звуком, що спрямовується в глибину вуха). Можна слідкувати за сигналами, за столами, що воруються, посудом,

⁶⁷ Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, GW. Bd. XII, p. 8. Standard Edition, vol. XVII, p. 141.

що переміщується. Чи буде відповідь? Як у просторі салону під час спиритичного сеансу, та іноді це те, що називають вулицею, спостерігають за речами та меблями⁶⁸, намагаються приладнати всю політику до жадливої гіпотези якогось відвідання. Політики — це або провидці, або мрійні спостерігачі. Ми жадаємо і страхаємося появу, бо знаємо, що він нікого ні в кому не представляє, уособлює, а наносить низку ударів, які нам ще доведеться уяснити. Отож і створюють тоді усі можливі альянси, щоб подолати цього спільного ворога, «привида комунізму». Альянс означає: смерть привидаві. Його викликають, щоб відкликати, клянуться лише ним, але це щоб проклясти його. Про нього тільки й говорять. Але що ж іще можна вчинити, бо його ж тут немає, цього фантома, як будь-якого фантома, гідного цього наймення? І навіть коли він тут, так би мовити, тут, але його немає, відчують як привид спостерігає, звичайно, через забрало обладунку; він вдивляється, слідує, втупившись в глядачів, які, він це бачить, — сліпі, та ми не бачимо, як він нас бачить, він залишається недосяжним за своєю бронєю із забралом. Отож, про нього тільки й говорять, але це щоб прогнати його, знешкодити його, закляти його до зникнення. Салон, це всі ті сили старої Європи (*alle Mächte des alten Europas*), що об'єднуються. Коли намагаються прогнати або закляти привид до зникнення, в глибині навіть не знають, про що говорять змовники. Для змовників комунізм — це наймення, священний союз — рятівне полювання: «Всі сили старої Європи об'єдналися для Священного цькування (*zu einer heiligen Hetzjagd*) цього привида (*gegen dieses Gespenst*)».

Хто може це заперечувати? Якщо цей альянс проти комунізму якраз створюється, альянс старої чи нової Європи, він залишається священним альянсом. Батьківський образ Святого Отця-Папи Римського, про якого вже тоді згадував Маркс, знову й сьогодні займає своє чільне місце, в особі польського єпископа, який вихваляється, підтримуваний в цьому Горбачо-

⁶⁸ Ми ще повернемося до цієї сцени пізніше, навколо такого собі *столу*, стосовно фетишизації як спектралізації цінностей обміну. Це сам початок, перша сцена, щоб не сказати первинна сцена з *Kanitalu*.

вим, що він відіграв-таки свою роль у поваленні комуністичного тоталітаризму в Європі та в поверненні тієї Європи, якою вона тепер буде і якою вона завжди має бути згідно з його точкою зору — християнською Європою. Як і в Священному Альянсі XIX століття, Росія знову зможе входити до нього. Ось чому ми наполягаємо на нео-євангелізмі — гегелівському нео-євангелізмі — риторики типу «Фукуяма». Це був гегелівський нео-євангелізм, про який Маркс викриває з таким пориванням та палкістю в штірнерівській теорії фантомів. Ми до цього ще підійдемо пізніше, а зараз слід заявити про перетинання. Бо вважаємо його значимим.

Привид, про який говорив тоді Маркс, був там, не будучи там. Його ще там не було. Його там ніколи і не буде. Не існує *Dasein* привида, але й немає *Dasein* без тривожної дивини, без дивної тривожності (*Unheimlichkeit*) деякого привида. Що таке привид? Яка його історія та яким є його час?

Привид (*spectre*), як на те вказує його найменування, — це частота деякої видимості. Але видимості невидимого. І *видимість*, у своїй суті, не бачиться, ось чому вона залишається *epekeina tes ousias*, поза феноменом або сутністю. Привид, це також, з-посеред інших речей, те, що вважають, нібито бачать, та що проекують: на уявний екран, туди, де нічого бачити. Навіть і не екран, іноді, та екран завжди має в глибині, в глибині того, чим він є, структуру зникаючого уявлення. Але ось де вже не можна більше закрити око, щоб чатувати на повернення. Звідки театралізація самого слова, та й спектралізуюча спекуляція над часом. Потрібно обернути перспективу, іще раз: привиддя чи фантом, чуттєвий-нечуттєвий, видимий невидимий, привид спочатку бачить нас. З іншого боку ока, ефект забрала, він дивиться на нас навіть ще до того, як ми його бачимо або ми просто бачимо. Ми почуваємо себе під спостереженням, іноді під його наглядом навіть до будь-якої появи. Особливо, ось у чому подія, адже привид *від* події, він бачить нас під час *відвідин*. Він нам робить візит. Візит за візитом, бо він же повертається нас побачити і *оте visitare*, значення ітеративності від *visere* (бачити, спостерігати, споглядати), добре передає повторюваність привида, частоту відвідання. Останнє не завжди означає момент щасливої появи або дружніх оглядин, воно може означати сувору перевірку або

ретельний обшук. Послідовний перегляд, невмолимий *перелік*. Суспільний засіб переслідування, його оригінальний стиль, ми могли б називати його ще, враховуючи цю повторюваність, *напосідання, вчацання (fréquentation)*. Маркс більше, ніж інші жив, ми це ще уточнимо, у відвідинах привидів.

Привид, *здається*, показується під час відвідування. Його уявляють собі, та він не являється, сам, плоттю та кістками (*en chair et en os*), власною персоною. Ця ненавність привида вимагає урахування його часу та історії, сингулярності його часовості та історичності. Коли, в 1847—1848 роках, Маркс дає назву *привид* комунізму, він вписує його в історичну перспективу, яка є в точності зворотною тій, про яку я спочатку думав, пропонуючи таку назву книги, як «Привиди Маркса». Там, де я намагався назвати таким чином стійкість наявного минулого, повернення смерті, повторну фантомну появу, якої не може позбавитися світовий труд скорботи, якого ця поява наперед уникає, який вона *проганяє* (виключає, скасовує та водночас переслідує), Маркс, він виголошує і закликає наявність прийти. Здається, він передрікає та приписує: те, що на цей час фігурує лише як привид в ідеологічному репрезентуванні старої Європи, має стати, в майбутньому, наявною, інакше кажучи, живою реальністю. *Маніфест* закликає, він закликає до цієї презентації живої реальності: вчинити потрібно так, щоб у майбутньому цей привид — і насамперед асоціація трудящих, що змушена була залишатися таємною десь аж до 1848 року, — став *реальністю*, і *живою* реальністю. Потрібно, щоб це реальне життя виставляло та демонструвало себе, щоб воно *показувало себе* поза межами Європи, старої чи нової Європи, в універсальному вимірі Інтернаціоналу.

Та потрібно також, щоб воно маніфестувало себе у формі маніфесту, який був би *Маніфестом* партії. Адже Маркс уже дав форму-партію чисто політичній структурі сили, яка має бути, згідно *Маніфесту*, двигуном революції, перетворення, заволодіння, а потім нарешті деструкції держави та кінцем політичності як такої. (Оскільки цей дивний кінець історії політики відповідав би презентації абсолютно живої реальності, є ще одна причина вважати, що сутністю політики буде завжди несутнісний образ, несутність фантому.)

Оце, можливо, один із дивовижних мотивів, про який ми сьогодні маємо говорити: що тяжіє, мабуть, до зникнення в політичному світі, що зараз постає, і можливо, в нову епоху демократії, так це домінування організаційної форми, яку називають партією, взаємовідносини партія-державна, що протримались, строго кажучи, всього лише два сторіччя, може трохи більше, в той час, коли існували також певні типи парламентської та ліберальної демократії, конституційні монархії, нацистський, фашистський та радянський тоталітарні устрої. *Жоден* із цих режимів *не* був можливим без того, що можна було б назвати аксіоматикою партії. Отже, й, здається, можна спостерігати прояви цього скрізь у сьогоднішньому світі, партійна структура стає не тільки дедалі більше підозрілою (і з причин, які тепер вже більше не виявляються обов'язково «реакційними», отієї класичної індивідуалістичної реакції), але й радикально непристосованою до нових умов — теле-техно-комунікаційних — громадського простору, політичного життя, демократії та *нових* способів представництва (парламентського чи не-парламентського), яких вона потребує. Роздуми про те, що станеться завтра з марксизмом, із його спадщиною або з його заповітом, мають бути спрямованими, з-поміж багатьох інших речей, на витончене опрацювання певного концепту або певної реальності партії. І звичайно ж, її державного кореляту. Зараз має місце рух, який ми спробуємо описати як деконструкцію традиційних концептів держави, а отже, партії та профспілок. Хоча він і не означає загибель держави, у розумінні Маркса та Грамші, не можна при цьому провадити аналіз історичної сингулярності поза марксистською спадщиною — там, де ця спадщина виявляється більше, ніж будьколи, критичним та трансформаційним фільтром, коротко кажучи, там, де не може бути й мови, щоб виступати просто за або проти держави, за її життя або її смерть *взагалі*. Був момент в історії європейської політики (і, звичайно, американської), коли закликати до припинення діяльності, кінця партії, так само, як аналізувати неадекватність існуючих парламентських структур відносно самої демократії, було реакційним жестом. Давайте ми тут висунемо з багатьма пересторогами, теоретичними та практичними, гіпотезу, що більше це вже так не піде, так уже *завжди не буде* (бо старі форми боротьби проти держави зможуть утримуватися довго): потрібно зня-

ти цю невизначеність, щоб такого більше не було. Гіпотеза полягає в тому, що ця мутація вже почалася, вона безповоротна. Всесвітня комуністична партія, комуністичний Інтернаціонал, говорився в *Маніфесті*, буде фінальною інкарнацією, реальною наявністю привида, а отже, кінцем спектрального. Майбутнє це не описане, воно не передбачене в констатуючому способі дії, воно оголошене, обіцяне, покликане в перформативному способі. Із симптому Маркс виводить діагноз та прогноз. Симптом, завдяки якому можливий діагноз, це те, що *існує* страх комуністичного фантому. І ознаки цього існують, варто лише поспостерігати за європейським Священним Альянсом. Ознаки ці, звичайно, щось та значать, а саме: що європейські великі держави визнають, через привид, потужну силу комунізму («Комунізм уже визнається за потужну силу *(als eine Macht)* всіма великими європейськими силами»). Що ж до прогнозу, то він полягає не лише в передбаченні (жест констатуючого типу), але й у закликанні приходу, в прийдешньому, якогось маніфесту комуністичної партії, а саме, в перформативному способі заклику, він перетворить легенду про привид, ні, поки що не в реальність комуністичного суспільства, а в іншу форму реальної події (між легендарним привидом та його абсолютною інкарнацією), якою є Маніфест комуністичної партії. Друге прищестя маніфестації маніфесту. Як партія. Не як партія, що до того ж може бути, в даному випадку, комуністичною. Предикатом якої був би комунізм. Але партія, яка могла б реалізувати головне для партії як партії комуністичної. Ось заклик, а саме Маніфест з передбаченням Маніфесту, само-маніфестація маніфесту, в чому полягає сутність будь-якого маніфесту, який сам себе так називає, говорячи «вже час», час з'єднується в собі та приєднується тут, тепер, оте тепер, яке приходить для самого себе в акті та у тілі цієї маніфестації, наступає «величний час», коли я стаю маніфестом, коли маніфестом стає маніфест, який є не чимось-іншим, тут, зараз, саме я, настає наявність, свідок та співучасник, ось саме цей маніфест, яким я є та яким я дію, в дії цього творення, в акті, я сам буду лише в цьому маніфестуванні, в цей самий момент, у цій книзі, ось я: «Пора вже (*Es ist hohe Zeit*) комуністам перед усім світом відкрито викласти свої погляди, свої цілі, свої прагнення і байкам про привид кому-

нізму (*den Märchen vom Gespenst des Kommunismus*) протипоставити (*entgegenstellen*) маніфест самої партії». Про що він свідчить, цей маніфест? І хто свідчить про що? Якими мовами? Наступна фраза говорить про чисельність мов: не про всі мови, але про деякі, та про комуністів різних національностей, що зібралися в Лондоні. *Маніфест* виголошений німецькою; опублікований — англійською, французькою, німецькою, італійською, фламандською та датською. Фантоми теж розмовляють різними мовами, національними мовами, як гроші, від яких вони будуть, ми це побачимо, невіддільні. В якості монети, гроші несуть локальні та політичні характеристики, вони «говорять різними мовами і носять різні національні мундири»⁶⁹. Повторимо наше питання маніфесту як вислів або мову свідчення. Хто про що свідчить? У чому «що» визначає «кого», коли одне ніколи не йде попереду іншого? Чому ця абсолютна демонстрація себе не *стверджується* сама собою, що ліпше прийняти сторону партії, ніж заперечувати та ненавидіти фантома? Що від фантома, віднині, в боротьбі? І хто прийняв бік як свідок, із цим ефектом шолома та забрала?

Структура названої таким чином події залишається нелегкою для аналізу. Легенда привида, оповідь, байка (*Märchen*) скасовує в *Маніфесті*, так, наче сам привид, не стаючи реальністю (самим комунізмом, комуністичним суспільством), після того як підштовхнув спектральність легенди до втілення, вийшов із самого себе, закликав виходити із легенди, не входячи в реальність, привидом якої він є. Щоб не бути ні реальною, ні казковою, якась «річ» наробила страху і продовжує залякувати в неоднозначності цієї події, як у дивній спектральності цього перформативного вислову, маємо на увазі — самого марксизму. (І питання сьогоднішньої конференції могло формулюватися коротко так: що таке марксистське виголошення? так би мовити марксистське? Або ще точніше: чим буде віднині подібне виголошення? та хто міг би мовити «я — марксист» або «я — не марксист»?)

⁶⁹ К. Маркс. *До критики політичної економії* (1859) // К. Маркс і Ф. Енгельс. *Твори*, Держполітвидав УРСР, т. 13, 1963, с. 83.

Залякувати, залякувати себе. Залякувати ворогів *Маніфесту*, але можливо Маркса та марксистів самих. Адже можна було б спробувати пояснити всю тоталітарну спадщину думки Маркса, а також інших тоталітарних режимів, які не були й сучасні випадковістю або через механічну суміжність, на шарування, як реакцію панічного страху перед фантомом взагалі. Фантому, який являв собою комунізм для капіталістичних (монархічних, імперських чи республіканських) держав старої Європи, взагалі відповіла охоплена страхом та безпощадно-жорстокою страхітливості, ленінізм, а потім тоталітарний сталінізм. Та й марксистська онтологія, що *також* вела боротьбу проти фантома взагалі, в ім'я живої присутності як матеріальної реальності, весь «марксистський» процес тоталітарного суспільства відповідав також тій же паніці. Нам слід до цієї гіпотези, мені так здається, ставитися серйозно. Пізніше ми ще повернемося, між Штірнером та Марксом, до цієї сутнісної фатальності рефлексійного рефлексу, отого «лякати себе», в досвіді фантому. Це так, як нібито Маркс та марксизм утікали, уникали самих себе, нібито вони залякували себе ж. Під час усе того ж *полювання*, того ж гоніння, того ж пекельного переслідування. Революція проти революції, як це виведено в образі «Знедолених». Більш точно, якщо врахувати кількість та *частоту*, це так, ніби вони боялися *когось* всередині себе. Вони не повинні були, — трохи поспішно подумає хтось. Нацистський та фашистський тоталітарні режими знаходилися то по один, а то по інший бік цієї війни фантомів, але впродовж однієї і тієї самої історії. Стільки фантомів у цій трагедії, на кладовищах усіх таборів, що ніхто ніколи не буде впевненим, що знаходився по один і той самий бік. Про це краще знати. Одним словом, уся історія політики, європейська щонайменше, і щонайменше з часів Маркса, може розглядатися як історія безжалісної війни між діючими заодно та в той самий час тероризованими фантомом таборами, фантомом іншого і своїм власним фантомом, як фантомом іншого. Священний Альянс, тероризований фантомом комунізму, і розв'язує проти нього війну, яка й досі тягнеться, але війна проти табору, який і сам по собі організований жахом, терором фантому, того, що протистоїть йому, та того, що він носить у собі.

Немає нічого «ревізійністського»⁷⁰ в тому, щоб інтеріоризувати генезу тоталітаризму як взаємні реакції на страх фантому, який комунізм нав'язав ще з минулого століття, на жах, який він вселяв у своїх ворогів та який повернувся проти нього і який він відчув на собі самому, аби повалити монструальну, магічну здійснюваність, анімістичне втілення емансипуючої есхатології, яка мала б дотримуватись обіцяного, суті-обіцянки обіцяного — і яка не могла бути простим ідеологічним

⁷⁰ Збочена логіка, глибинне збочення усіх «ревізійнізмів», які позначили кінець цього сторіччя та й, поза будь-яким сумнівом, не закінчаться разом із ним. Звичайно, потрібно безупинно боротися та нищити найзаклятіші з ревізійнізмів чи негативізмів, тих, чия личина та інтереси віднині добре вивірені, навіть якщо демонстрації цього примножуються та поновлюються безупинно. Завдання завжди буде залишатися нагальним, завжди потребуватиме підтвердження. Але то там, то тут помітні передвісники симетричного збочення, і не менш загрозливого. Озброєні міцним непорушним сумлінням, часто ще й обгорнутим у невігластво та обскурантизм, тримаючись у схованці, серед mass-media, подалі від справжньої відповідальності (я думаю про недавню статтю Michiko Kakutani, «When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial». — «Коли страждають історія та пам'ять: заперечення Голокосту», *New York Times* від 30.04.1993 р.), деякі не задовольняються тим, що використовують у своїх намірах фантоми, які ще переслідують нашу хворобливу пам'ять. Вони так само дозволяють собі, в тому ж пориві, безкарно *маніпулювати*, дуже вільно та безсоромно, самим словом «ревізійнізм». Вони готові повернути його для звинувачення проти будь-кого, у кого виникають критичні, методологічні, епістемологічні, філософські питання відносно історії, способу її осмислення, в написаній чи прийнятій формі, відносно статусу істини і так інше. Як тільки хтось закликає бути пильними в прочитанні історії чи трохи ускладнює встановлену в *doxa* схемі або вимагає перегляду концептів, процедур та опрацювання історичної істини чи передумов історіографії і тому подібне, бо він ризикує бути звинуваченим сьогодні ж, через змішування, передавання чи перекручування, в «ревізійнізмі» або щонайменше в тому, що нібито загравав із якимось «ревізійнізмом». Звинувачення віднині завжди в розпорядженні кожного, кому забажається, хоча він ніяк не розуміється в цій критичній необхідності, просто хотів би захиститися та бажав би насамперед, щоб ніхто не займав його культури або його безкультур'я, його переконання чи його вірування. Історична ситуація досить тривожна, бо є ризик, що *априорно* цензура може бути нанесений удар по історичних розвідках або дослідженнях з історії скрізь там, де вони торкаються уразливих зон нашого теперішнього існування. негайно слід нагадати: цілі шари історії, особливо історії цього сторіччя, в Європі та поза Європою, мають бути *ще* висвітлені та позбавлені окультності, радикальні питання повинні бути поставлені та переглянуті, і при цьому без когось «ревізійністського». Навіть скажемо: навпаки.

фантазмом, адже критика ідеології сама не мала ніякого іншого натхнення.

Та вже пора підійти і ось до чого — примара вчинила переслідування Маркса. Як і переслідування Штірнера. Вони не припинили, *обидві*, здійснювати переслідування, що добре зрозуміло, їхнього переслідувача, їхнього власного переслідувача, їхнього найбільш близького чужинця. Маркс полюбляв образ фантома, та все ж він йому був осоружний, він мав його за свідка свого заперечення, цей образ його переслідував, вистежував, не давав спокою, Маркс був пойнятий ним, це було в ньому, але, звичайно ж, треба відігнати фантом геть від себе. В ньому поза ним: ось місце поза місцем фантомів скрізь, де вони удають, ніби відшукали домівку. Більше, мабуть, ніж у будь-кого іншого голова Маркса була наповнена привидами, і він знав, не знаючи, про що він говорив (можна було б йому зауважити в пародійному стилі Штірнера). Та з цієї ж причини він зовсім не любив привидів, яких він любив. Які його любили — та спостерігали з-під забрала. Понад усякий сумнів він був настирливо *переслідуваний* (це його слово, ми ще до цього повернемося), але, як і з ворогами комунізму, він вів із ними безпощадну війну.

Як усі переслідувані, він гнав від себе надокучливе переслідування. Ми маємо на це тисячу доказів, одні красномовніші за інші. Згадаємо лише два приклади із них, достатньо різнопланові в цій багатій спектрології; насамперед можна пригадати один, який зустрічаємо в *Дисертації* 1841 року (*Відмінність між натурфілософією Демокріта та натурфілософією Епікура*). Юний Маркс надписує *синівську* присвяту (адже це завжди батько, таємниця батька, якого налякана дитина кличе на допомогу при появі мари: «*I am the Fathers Spirit [...] I am forbid To tell the secrets of my Prison-House*»). У цій присвяті він сам звертається до Людвіга фон Вестфалена, «таємного радника... у Трірі», цього «мого дорогого батьку і друга» (*seinen theuren väterlichen Freund*). Потім він говорить про доказ синівської любові (*diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe*) у тому місці, де хтось «викликає усіх духів світу» (*von dem alle Geister der Welt erscheinen*) і ніколи не відступить зі страху ні перед жадливими тінями ретроградних привидів (*Schlagschatten der retrograden Gespenster*), ні перед

чорними хмарами, що часто закривають горизонт нашого часу. Останні слова цієї присвяти називають дух (*Der Geist*) як «великого лікаря-чарівника» (*der grosse Zauberkundig Arzt*), та якого звірився (*anvertraut*) цей духовний батько та в якого набирає сили для боротьби зі злом фантома. Це дух проти примари. Цей названий батько, цей герой боротьби проти реакційних фантомів (їх Маркс, здається, імпліцитно відрізняє від фантому прогресу, яким буде, наприклад, комунізм), юний Маркс вбачає в ньому живий та очевидний доказ (*argumentum ad oculos*) того, що «ідеалізм не фікція, а істина».

Юнацька присвята? Загальноприйняте вживання? Напевно. Та слова не такі вже звичайні, вони видаються добре виваженими і можна почати статистичний підрахунок. Враховується частота. Досвід, усвідомлення фантому узгоджується з *частотою*: кількість (більше, ніж один), повторюваність тону, ритм (хвилі, цикли, періоди). Таким чином, юнацька присвята продовжує промовляти та множитися, вона видається більш значимою та менш умовною, коли помічають, у наступні роки, гарячу жагу викриття, іншими словами, пристрасть заклинати, і з яким запалом, але також із яким зачаруванням, це те, що *Німецька ідеологія* назове історією привидів (*Gespenstergeschichte*). Скоро ми ще про це поговоримо, це «кишить», там на нас очікує наговп примар: савани, блукаючі душі, передзвін кайданів у темряві ночі, стогін, сплески скрипучого сміху і всі ці голови, така кількість голів, що спостерігають за нами невидимі, найбільше збіговисько усіх привидів в історії людства. Маркс (та Енгельс) докладають зусиль, щоб навести серед них порядок, намагаються їх розпізнати, роблять вигляд, що рахують їх. Це їм нелегко.

Трохи пізніше, дійсно, *Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта* розгортається також, на тій самій частоті, як спектрополітика та генеалогія фантомів, а точніше — *патримоніальна* логіка *генерацій фантомів*. Маркс тут не припиняє заклинати та викликати духів. Він провадить відбір між добрими та злими «привидами». Іноді в одній і тій самій фразі він безнадійно намагається протиставити — але як це і важко, та як це ризиковано, — «дух революції» (*Geist der Revolution*) його привиду (*Gespens*). Так, це важко та ризиковано. Із причини, перш за все, лексики: як *esprit* та як *spirit* — дух, *Geist* може

мати також значення «привид», («*spectre*» французькою), і Маркс вважає, що зможе використовувати, уважно за ними слідкуючи, ефекти риторики. Семантика слова *Gespens* переслідує семантику слова *Geist*. Якщо існує фантом, то це саме коли з-поміж двох виникає вагання у референції, посиланні, невиразно, або ж немає вагання там, де воно мало бути. Але це так нелегко та ризиковано, поза будь-яким можливим опануванням, коли залишається нерозрізнення двох значень, і нарешті синоніми, це те, що, навіть на погляд Маркса, привид буде спочатку необхідним, можна сказати, життєво необхідним для історичного розгортання духу. Адже сам Маркс *успадковує* насамперед гегелівське зауваження про повторюваність в історії, йдеться про значні події, про революції чи про героїв (добре відомо: спочатку — трагедія, потім — фарс). Віктор Гюго теж був уважним, ми це бачили, до революційного повторення. Революція повторюється, і навіть вона повторює революцію проти революції. *Вісімнадцяте Брюмера*... стверджує цим, що, коли люди творять свою *власну* історію, це за умови *спадкоємства*. Привласнення взагалі, скажемо ми, полягає в основі *умови життя іншого* й іншого *мертвого*, більше, ніж одного померлого, цілого покоління померлих. Те, що говориться про присвоєння, відноситься також до свободи, до звільнення та до емансипації. «Люди самі роблять свою історію (*ihr eigenen Geschichte*), але вони роблять її не так (*aus freien Stücken*), як їм спаде на думку, при обставинах, що їх не самі вони вибрали, а що безпосередньо вже є, дані їм і перейшли від минулого (*überlieferten Umständen*). Традиція всіх мертвих поколінь (*aller toten Geschlechter*) тяжіють (*lastet*), як кошмар, над умами живих [Маркс говорить «*lastet wie ein Alp*», іншими словами: «тяжіють, як кошмар», одна із цих примарних, спектральних істот, що наганяють страховидні сні; як це часто трапляється під час перекладів, фантом якимось забувається або, в кращому випадку, він розчиняється в приблизних образах, наприклад, фантазмагорії, слово, яке, окрім усього іншого, за звичаєм, звільняють від буквального значення, яке пов'язує його з мовленням і з загальнодоступним мовленням]. І якраз тоді, коли люди нібито тільки тим і зайняті, що переробляють себе та навколишній світ і створюють щось нове (*noch nicht Dagewesenes zu schaffen*), якраз в такі епохи революційних криз

вони боязно вдаються до заклинань [заклинають, точніше, *beschwören*], викликаючи собі на допомогу духів минулого (*beschwören sie ängstlich*), запозичають (*entlehnen*) у них імена, бойові лозунги (*Schlachparole*), костюми, щоб у цьому освяченому давниною вбранні, цією *запозиченою мовою* (*mit dieser erborgten Sprache*) розігравати нову сцену *всесвітньої історії*⁷¹».

Мова йде про те, щоб закликати (*beschwören*) духи як привиди в пориванні позитивного заклинання, того, що закликає щоб прихилити до себе, а не відштовхнути. Та чи слід дотримуватися цієї відмінності? Адже якщо таке заклинання видається прихильним та гостинним, бо воно запрошує, дозволяє або змушує прийти смерть, воно ніколи не буває без туги. А отже, і без здригання відрази та обмежувального стримання. Заклинання не тільки характеризується, воно не дозволяє, *зверху того*, визначати себе певною тривожністю (як це може примусити подумати прислівник *ängstlich*), воно приречене на смуток, *яким воно є*. Заклинання збентежене з тих пір, як воно почало кликати смерть, щоб винайти живе та примусити жити нове, щоб заставити прийти в наявність те, чого тут ще не було (*noch nicht Dagewesenes*). Це збентеження перед фантомом є чисто революційним. Якщо смерть тяжіє над розумом живих із живих, та до цього ще й над розумом революціонерів, вона повинна, звичайно, мати якусь спектральну насиченість. Давити (*lasten*) — це також навантажувати, надавати, нав'язувати, давати в борг, звинувачувати, обмежувати, доповнювати. І чим більше в цьому житті, тим більш вагомим стає привид іншого, тим важчим робить він своє нав'язування. І тим більше повинен відповідати живий. *Відповідати* (*répondre*) за *мертвого*, *відповідати мертвому*. Співпадати (*correspondre*) та знаходити пояснення, без упевненості ані симетрії, із нав'язуванням, переслідуванням. Нічого більш серйозного і правдивішого, нічого справедливішого за цю фантазмагорію. Привид давить, він думає, він стає неспокій-

⁷¹ К. Маркс і Ф. Енгельс, *Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта* (1852) у *Твори*, т. 8., Держполітвидав УРСР, с. 113. Виділено Ж. Дерріда.

ним, він конденсується всередині самого життя, всередині найживішого життя, найдивнішого життя (або, якщо хочете, індивідуального). А воно з того часу вже не має і не повинно більше мати, скільки буде продовжувати жити, чистої ідентичності відносно себе ані всередині забезпеченого, ось що повинні були б зважувати, осмислювати всі філософії життя, а саме — життя живого або реального індивіда⁷².

⁷² Тут ми також думаємо про роботу Мішеля Анрі (*Маркс*, I та II т., вид. Gallimard, 1976), який класифікує *Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта*, *Маніфест комуністичної партії* та декілька інших робіт як «політичні» або «історико-політичні тексти». Вони були б менш філософічними, навіть якщо вони такими є, тому що вони «не несуть свого принципу інтелігібельності в самих собі» (т. I, р. 10). (Що значить для тексту, при всій строгості, нести принцип інтелігібельності в собі?) чи був коли-небудь приклад цього? зараз тут не місце провадити дискусію відносно цього — та ще коли дивна та довірлива віра в таку іманентність інтелігібельності не буде чужою концептові життя, який підтримує всю цю книгу.) Цей «історико-політичний» розмах (мало філософічний чи ні) був би демонстративним, згідно М. Анрі, у «випадку саме *Вісімнадцятого Брюмера Луї Бонапарта*, укладеного для якої-небудь американської газети» (т. I, р. 11). Таким чином, цей останній твір зовсім не видається закритим за загорожею «політичних» чи «історико-політичних» текстів, якщо припустити, що погодяться з таким проблематичним відрізненням, а саме у випадку з такою роботою, як робота Маркса. Так якраз можна віднайти його спектральну парадоксологію, ту, яка нас тут найбільше цікавить, у найбільш «філософічних» та найбільш значимих текстах із погляду самого М. Анрі, ми це скоро перевіримо, наприклад, в *Німецькій ідеології*. Якщо зважувати та обдумувати цю спектрологію, не можна стати в фронтальну опозицію до філософії життя або «радикальної суб'єктивності, звідки вся об'єктивність виключена» (т. I, р. 236), ані до інтерпретації М. Анрі (деяку стурбованість якого ми тут поділяємо, але, безсумнівно, зовсім із іншої точки зору, стосовно того, чим було до цих пір прочитання Маркса). Але існують спроби поставити за необхідність ускладнити в дуже глибинній манері, там, де доповнення до внутрішнього-зовнішнього згинання забороняє просто протиставити живе неживому. Будь-хто, хто підпишеться, як можна було б спробувати й нам, під останніми словами фінального висновку книги *Маркс* М. Анрі («Думка Маркса ставить нас перед глибинним питанням: що таке життя?») має звернутися до цієї прірви, інакше кажучи, вчинити перегляд проблематики усіх попередніх пропозицій цієї такої цільної книги відносно *живого, живого* індивіда, *живої* суб'єктивності, реального труда як *живого* труда і таке інше, інакше кажучи, всього критичного арсеналу глибоко полемічного твору. Адже це в ім'я цього однозначного посилання на живе він намагається, із значною наполегливістю, дискредитувати приблизно майже всі попередні прочитання

Потрібно загострити парадокс: чим більше нове проривається в революційну кризу, тим більше епоха занурюється в кризу, тим більше вона «*out of joint*», тим більше виникає необхідність викликати старе, «запозичувати» в нього. Спадщина «духів минулого» полягає, як завжди, в тому, щоб у них запозичувати. Образи, фігури запозичення; фігуральність як образ запозичення. І запозичення «промовляє»: запозичена мова, запозичені імена, — говорить Маркс. Отже, питання довір'я, або віри. Та ненадійний і ледь видимий розділ проходить через цей заснований на довірі закон. Він проходить між пародією та істиною, але істиною як інкарнацією, або живим

Маркса, особливо, що стосується їх політичного значення. Постає питання: чому питання життя, якраз, могло стати «глибинним»? Іншими словами, чому це питання? Чи не відкривається воно на не-ідентичність себе неосмислювального концепту або суті, що називається «життя»? на сутнісну затемненість, і для науки, і для філософії, того, що називають життям? Чи все це не позначить межі, внутрішні чи зовнішні, закриття або руйнівальний принцип філософії життя? та й суб'єктивності, такої нової, якою може бути її концептуальна репрезентативність, із тих пір, як вона визначається як в основному жива? Якщо інтегрувати до життя цієї живої суб'єктивності роботу негативності або суб'єктивності, феномени або скоріше не-феномени смерті і таке інше, то чому ще уперто продовжувати називати це життям? І навпаки, цій інтерпретації буття та виробництва як маніфестації — або радикальної іманентності — живої та монадичної суб'єктивності (пор., наприклад, II т., р. 41—42), інтерпретації, що знаходить широке підтвердження, дійсно, досить близьке в численних текстах Маркса, не думасмо, що слід протиставляти деяку філософію смерті (яка могла б посилатися на таку ж кількість назв та тез в тих же текстах по-іншому прочитаних). Наша спроба буде іншою. Щоб спробувати досягти можливості цієї ж альтернативи (життя та/або смерті), ми звернемо нашу увагу на ефекти чи вимоги ви-живання або повернення смерті (ні життя, ні смерті), виходячи лише з яких можна говорити про «живу суб'єктивність» (на протиставлення смерті): говорити про неї, але також і зрозуміти, що вона може, вона, говорить, і говорити про себе, залишити сліди або спадщину поза живою наявністю свого життя, ставити (ставити собі) питання відносно самої себе, коротко кажучи, звертатися також до іншого або, якщо вам більш подобається, до інших індивідів, до інших «монад». Для усіх цих запитань, і такою є наша гіпотеза прочитання, робота привида сплітається тут, в тінні лабіринту, покритого дзеркалами, із тонкої, але необхідної провідної нитки.

* Патріс Лоро присвячує кілька дуже проникливих сторінок своєї книги (*Les Sous-Main de Marx. — Приховані таємниці Маркса*, Hachette, 1986, pp. 34—36) цій стратегії Мішеля Анрі у своїй вступній статті «Теорія текстів». Він у ній нагадує, зокрема, про проблеми перекладу.

повторенням іншого, регенеруючим оживленням минулого, духу, духу минулого, який ми успадковуємо. Розмежування проходить між механічною репродукцією привида та таким живим, таким інтеріорізуючим, таким асимілюючим привласненням спадщини та «духів минулого», що воно вже є не що інше, як життя забуття, життя як саме забуття. І забуття рідного з метою примусити жити в собі дух. Це слова Маркса. Це його мова, а приклад мови, це не приклад з-посеред інших. Він означає сам елемент цих прав одержання спадщини.

«Так, Лютер переодягався апостолом Павлом, революція 1789—1814 рр. драпірувалась по черзі то в костюм Римської республіки, то в костюм Римської імперії, а революція 1848 р. нічого кращого не придумала, як пародіювати (*parodieren*) то 1789 рік, то революційні традиції 1793—1795 років. Так початківець навчився іноземної мови, завжди перекладає її в думці на свою рідну мову; але дух нової мови він не засвоїв [присвоїв: *hat er sich nur angeeignet*] доти, і доти не володітиме нею вільно [продукувати на ній: *in ihr produzieren*], поки він не зможе обійтись без мисленого перекладу, поки він у новій мові не забуде рідної⁷³».

Від однієї спадщини до іншої. Живе присвоєння духу, асиміляція нової мови, це вже спадщина. А оволодіння іншою мовою передає тут образ революції. Ця революційна спадщина передбачає, звичайно ж, що закінчиться тим, що забудуть привида, привида першої або рідної мови. Не для того щоб забути, що одержують у спадщину, а до-спадщину (*pré-heritage*), від якої успадковують. Це забування всього лиш забування. Бо те, що слід забути, стане необхідним. Треба пройти через до-спадщину, хай навіть вдаючись до її пародіювання, щоб оволодіти життям нової мови або зробити революцію. І якщо забування співпадає з моментом живого оволодіння, Маркс разом з тим не оцінює його так просто, як можна було б вважати. Це досить складні речі. Потрібно забути привида та пародію,— здається, промовляє Маркс,— щоб історія продовжувалась. Але якщо вдовольняються тим, що забувають, це —

⁷³ Вісімнадцяте Брюмера... с. 113.

пошлість буржуазії: що ж, таке життя. Отже, слід не забувати, потрібно згадувати про це, але достатньо забуваючи, навіть власне у цій пам'яті, щоб «знайти знову дух революції, а не для того, щоб змусити знову бродити її *privid*» (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen*; виділено мною — Ж. Д.).

Ось згинання «разючої відмінності» (*ein springender Unterschied*), — говорить Маркс, — між двома модальностями або двома визначеннями часу в заклинанні смерті (*Totenbeschwörung*), в згадуванні або викликанні привида. Звичайно ж, слід зазначити, що вони схожі між собою. Вони таким чином заражають одна одну, що симулякр якраз і полягає в тому, щоб наслідувати, передражнювати фантома або симулювати фантазм іншого, і «разюча» відмінність спляхує якраз у витоках і не впадає в очі, щоб лише впасти зненацька перед очима. Щоб зникнути, з'являючись, у феномені свого фантазму. Маркс прив'язаний до цієї різниці, разом із тим, як до життя, він ілюструє в одній із своїх красномовних революційних епопей, якою можна було б висловити своє захоплення лише дуже голосно, аж до того, що дух перехопить. Це починається так, через заклинання (*Beschwörung*) мертвих на рівні світової історії (*weltgeschichtliche Totenbeschwörung*):

«При розгляді цих всесвітньо-історичних закликань мертвих відразу ж впадає в очі різка відмінність між ними. Каміль Демулен, Дантон, Робесп'єр, Сен-Жюст, Наполеон — як герої, так і партії і народні маси старої французької революції здійснювали в римському костюмі і з римськими фразами на вустах завдання свого часу (*die Aufgabe ihrer Zeit*) — звільнення від оков і встановлення сучасного буржуазного суспільства. Одні вшент роздробили основи феодалізму і скосили феодальні голови, що росли на його ґрунті. Інший створив всередині Франції умови, при яких тільки й стали можливими розвиток вільної конкуренції, експлуатація парцельованої земельної власності [...]

⁷⁴ Там само, с. 114.

Але синхронія не має ніякого шансу, жоден час не є їй не сучасним, ні період Революції, яка врешті-решт не мала місця на теперішнє, ні часи, які йдуть слідом або один за одним. Що ж діється? Нічого, нічого, окрім, може, лише забуття. Перш за все це завдання, яке все ж таки було завданням їх часу (*die Aufgabe ihrer Zeit*), з'являється в уже розірваному часі, розбитому, який зіскочив зі своїх завіс («*out of joint*» або «*aus den Fugen*»): він може *репрезентувати себе* лише в нав'язливій римській ідеї, в анахронії античних шат та фраз. А потім, як тільки революційне завдання виконано, то обов'язково наступас амнезія. Вона була вже в програмі анахронії, у «завданні їх часу». Анахронія практикує і обіцяє забуття. Буржуазне суспільство забуває, у своїй стриманій вульгарності, «що привиди римських часів уже чатували над його колицкою» (*dass die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten*). Питання голови, як завжди згідно з Марксом, питання курсу стримання та духу; в амнезичному порядку капіталістичної буржуазії (тієї, що живе, як тварина, забуттям фантомів), морда замінює голову на висоті, голову з сала якогось буржуазного короля, що заплив жиром, сидяча істота замінює політичну та нервову голову революціонерів, що йдуть вперед. Переклад найчастіше губить свої риси:

«[...] його справжні полководці (*ihre wirklichen Heerführer*) сиділи за конторськими столами, його політичною главою (*ihre politisches Haupt*) був жирноголовий [буквально, голова з сала: *Speckkopf*] Людовик XVIII. Цілковитим захоплені створюванням багатства і мирною конкурентною боротьбою, воно вже забуло, що його колицку охороняли староримські привиди. Та хоч як мало героїчне буржуазне суспільство, проте, щоб воно появилось на світ, потрібні були героїзм, самопожертва, терор, громадянська війна і битви народів»⁷⁵.

Маркс тепер множить кількість прикладів цієї ритмічної *анахронії*. Він аналізує її поривання та імпульси. Він знаходить у цьому задоволення, насолоду повторювання; і коли ми

⁷⁵ Там само.

вчимо його таким чутливим до цих хвиль поривання, вини-же враження, що він не тільки показує пальцем: він виміряє пульс історії. І прислухається до революційної частоти. По-вивчасто та поперемінно, вона вдається то до заклинання, то до зречення привидів. Коли звертаються заклично — це позитивне замовляння, велике марево класичної традиції (Рим), аби поставити себе на рівень історичної трагедії, та це може також, щоб притаїтися в ілюзії, розчинитися в пересічній сутності буржуазної амбіційності. Потім, коли справу вчинено, фантазм відкликають, і це вже зречення, про фантом забувають так, наче прокинулися після галюцинації. Кромвель вже говорив мовою єврейських пророків. Після завершення буржуазної революції англійський народ віддає перевагу Локку перед Габакуком. Приходить 18 Брюмера, і повторення повторюється. Ось коли Маркс приходить до розрізнення відмінності між духом (*Geist*) революції та її привидом (*Gespentst*), так, наче оцей, вже, не викликав отого, так, наче все не проходило, та він все ж визнає його сам, через відмінності *всередині фантастики такої ж загальної, як і неминучої*. Зовсім далеко від того, щоб організувати хорошу схематизацію конституювання часу, це інше трансцендентальне уявлення дає свій закон неподоланій *анахронії*. Недоречний, «*out of joint*», навіть та особливо якщо здається, що він приходить вчасно, дух революції — *фантастичний та анахронічний від початку до кінця*. Він має таким бути — і серед усіх питань, які нам виділяє цей дискурс, одне з найбільш необхідних, безсумнівно, стосувалося гнучкого зчленування між цими неподільними концептами, які мають також, якщо не ідентифікуватися один через іншого, то, щонайменше, проходити один всередині іншого, не перетинаючи жодної строго концептуальної межі: дух революції, дійсна реальність, уява (продуктивна та репродуктивна), привид (*Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst*):

«Таким чином, у цих революціях воскресіння мертвих (*Die Totenerweckung*), служило для звеличення (*verberrlichen*) нової боротьби, а не для пародіювання (*parodieren*) старої, служило для того, щоб звеличити дане завдання в уяві (*in der Phantasie*), а не для того, щоб втекти від розв'язання його

го в дійсності,— для того, щоб знайти знову дух революції, а не для того, щоб змусити знову бродити її привид. З 1848—1851 рр. бродив тільки привид (*Gespenst*) старої революції, починаючи з Марраста, цього *républicain en gants jaunes*, переодягненого в костюм старого Байї, і кінчаючи авантюристом, що ховає своє банально-огидне обличчя під залізною маскою мертвого Наполеона»⁷⁶.

Часто Маркс цілиться в голову, в командира. Фігури фантома, це насамперед — обличчя. Так от, він походить від масок, або, цього разу — з шолома та забрала. Але між духом та привидом, між трагедією та комедією, між революцією в дії та тим, що постає в пародії, існує лише різниця в часі між двома масками. Йдуть від духу, коли Лютер маскується (*maskierte sich*) під апостола Павла, йдуть від привида, від «пародії» та від «карикатури» із головою з сала Луї XVIII або з посмертною маскою (*Totenlarve*) Наполеона Великого на обличчі Наполеона маленького.

Та необхідно зробити ще один крок. Потрібно обдумувати майбутнє, а отже — життя. А отже — смерть. Маркс визнає, звичайно ж, закон цієї фатальної анахронії, і кінець кінцем він, можливо, так само чутливий, як і ми, до сутнісної контамінації духу (*Geist*) привидом (*Gespenst*). Та він бажає покінчити з ним, він сподівається, що це можливо, він декларує, що повинні так вдіяти. Він вірить в майбутнє, і він хоче його утвердити, він його утверджує, він впроваджує революцію. Він ставиться з ненавистю до всіляких фантомів, добрих і злих, він вважає, що можна порвати із цими відвідинами. Це так, нібито він говорив нам, нам, які в це зовсім не вірять: те, що, ви вважаєте, можна спритно називати законом анахронії, це якраз і є анахронічним. Ця фатальність тяжіла над революціями минулого. Тими, що будуть, *тепер і в прийдешньому* (слід уточнити, чому Маркс завжди віддавав перевагу, як усі, як саме життя, і це тавтології переваги), тими, що виникають з XIX століття і мають відвернутися від минулого, від свого *Geist*, так, як і від свого *Gespenst*. В загальному плані вони повинні

⁷⁶ республіканця в лайкових рукавичках (*фр.*).

⁷⁶ Там само, с. 114—115.

припинити успадковувати. Вони навіть не повинні більше здійснювати отой скорботний труд, під час якого живі підтримують та грають мертвих, піклуються про мертвих, дозволяють мертвим підтримувати, та піклуватися, та *грати*, говорять *про них* та говорять з *ними*, носять їх імена та користуються їхньою мовою. Ні, немає більше революційної пам'яті, геть монумент, дати завісу театру тіней і припинити красномовність скорботи, розвалимо мавзолей, розіб'ємо посмертні маски під скляною труною. Все це — революція минулого. Вже, ще в XIX сторіччі. Вже в XIX сторіччі, слід припинити таке спадкоємство, слід забути цю форму забуття про частоту того, що називають трудом скорботи, переслідуванням духу так само, як і переслідуванням привида:

«Соціальна революція XIX століття може черпати свою поезію (*ihre Poesie*) тільки з майбутнього, а не з минулого. Вона не може почати здійснювати своє власне завдання переше, ніж вона не покінчить з усякою суєвірною пошаною до старовини. Попередні революції потребували спогадів про всесвітньо-історичні події минулого, щоб обманути себе відносно свого власного змісту (*um sich über ihren eigenem Inhalt zu betäuben*). Революція XIX століття мусить полишити мертвим ховати своїх мерців, щоб збагнути свій власний зміст [свій власний зміст, знову ж: *um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen*]. Там фраза переважала зміст, тут зміст переважає фразу (*Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus*)»⁷⁷.

Речі ці далекі від того, щоб бути простими: Треба наставити вухо та розібратися поближче, враховувати кожне слово мови, та ми все ще на цвинтарі, гробокочачі тяжко працюють, відкопують черепи, намагаються їх розпізнати, один за іншим, Гамлет пригадує, що оцей «мав добре підвішеного язика» та ще й співав. Що ж хоче сказати Маркс? Він також мертвий, не будемо про це забувати, і ще не раз, саме так, нам належить це знати, це не так просто, відтоді, як це почало дуже часто траплятися, і ми успадковуємо від нього на свій спосіб,

⁷⁷ Там само, с. 115. Виділив Ж. Дерріда.

щонайменше від кожного з його звуків, що вижили, йому б хотілося, щоб про них не забували та щоб виявили до них хоч якусь шанобливу увагу, не домовляючись, наприклад, згідно з революційним гаслом, полишати мертвим ховати мертвих, імператив «активного забуття», як поквипитися сказати один певен Ніцше. Що хоче сказати Маркс, мертвий Маркс? Він добре знав, що ніколи нікого мертві не ховали. Ні живі, що могли бути також *смертними*, інакше кажучи, здатними нести в собі, а значить, і не в собі, і перед собою, неможливу можливість своєї смерті. Потрібно буде завжди, щоб смертні це живі ховали живих уже мертвих. Мертві ніколи нікого не заховали, але живі, тим більше живі, які могли б лише бути живими, безсмертними живими. Боги ніколи нікого не ховали. Ні мертві як такі, ні живі як такі ніколи нікого не віддавали землі. Якщо Маркс не може цього не знати, то тоді, що він хоче сказати? Чого він насправді хоче? Що ж він в *такому разі* хоче, він, який вже мертвий і похований? Він бажав насамперед, так це здається, нагадати нам про *лякання-себе* цим страхом до себе: під час минулих революцій, смерті, закляття викликали великих мислителів (єврейських пророків, римлян тощо), але тільки заради того, щоб забути, відкинути у страху, щоб анестезувати себе (*sich betäuben*) перед обличчям насилля удару, який наносився. Дух минулого слугував захистом проти свого «власного змісту», він був тут, щоб забезпечити захист проти самого себе. А відтак, все концентрується в питанні отого «змісту» та цього «власного змісту», на який так часто посилався Маркс, і тричі в оцих кількох знаменитих рядках. Все анахронічне зміщення грає в неадекватності між фразою та змістом — *власним* змістом, привласненим змістом. Маркс у це вірить.

Це зміщення не припиниться, безсумнівно, ніколи. Воно перевтілиться, поза будь-яким сумнівом, і це буде революція в революції, майбутня революція, яка зможе одержати перемогу, без скорботи, над минулою революцією; нарешті, це вже буде подією, пришестям події, приходом прийдешнього, перемогою «власного змісту», який завершиться тим, що візьме верх над «фразою». Та разом з тим, в минулій революції, коли гробокіпачі були живі, взагалі, фраза перевершувала зміст. Ось звідки анахронія революційної присутності, пере-

слідованої античними моделями. Але в майбутньому, і вже в *соціальной* революції XIX сторіччя, яка мала прийти, на думку Маркса (уся новизна нового займала б цей *соціальной* вимір, поза політичною та економічною революцією), анахронія та несвочасність не зітруться в певній повноті другого прищестя та наявності в собі наявного. Час знову буде «*out of joint*». Та цього разу неадекватність буде триматися в *надлишку* «власного змісту» на погляд «фрази». «Власний зміст» більше не буде лякати, він не буде приховуватися, відштовхуватий за скорботну риторичку античних моделей та гримас по смертних масок. Він перевищить форму, він розірве одержину, він дуже швидко набуде ознак, моделей, красномовності, скорботності. Нічого вже не буде приданим, *вишколеним*: нічого запозиченого, ніяких чужих образів. І все ж, як це не здається парадоксальним, в цьому переповненні через край, в той час, коли не витримають і розірвуться всі зв'язки між формою та змістом, тоді зміст і стане власне «власним» і власне революційним. За всією логікою, не слід було б його визнавати ні за що, окрім значного перебільшення цієї недоречної неідентичності, а отже, ні за будь-що. Ні за щось таке, що було б *найдено* ідентифікованим. Як тільки починають ідентифікувати революцію, вона починає імітувати, вона входить у полосу *вгоні*. Ось ця поетична відмінність, адже Маркс нам вказує, *де соціальной* революція повинна черпати свою «поезію». Ось відмінність самої поезії між *там* вчорашньої політичної революції та *тут* сьогоднішньої соціальной революції, а точніше, цього визначного сьогодні, про яке ми вже знаємо, на жаль, *тепер*, зараз, що його завтра, вже впродовж півтора сторіч, вона повинна була б безкінечно, беззастережно виставляти себе, іноді заради найкращого, та частіше заради найгіршого, тут швидше, ніж там, в одному з найбільш невичерпних фразеологічних висловів сучасності: «*Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus*». Так і ні, на жаль.

Звичайно, треба було б умножити приклади цієї невмолимої анахронії в *Вісімнадцятому Брюмера Луї Бонапарта* (і цей заголовок, і вже надана дата подають перший приклад тужної пародії: в тому, що є сім'єю, Бонапарти, та і Франція, в генеалогічному скріпленні громадського та особистого).

Ми зупинимось лише на одному, в якому найбільш буквальний, інакше кажучи, тут уже через спектральне тіло здійснюється заміна. У цьому випадку, йдеться взагалі про пародію на сам привид. Революція сама почала з карикатури себе в «червоному привиді», а контрреволюціонери зробили все, щоб закласти його. «Червоний привид» — це також була назва однієї революційної групи⁷⁸. Додаткове згинання, яке нам тут потрібне, це те, яке регулярно забезпечує рефлексивне обертання заклинання: ті, що лякають, лякаються й самі, вони закликають той самий привид, якого репрезентують. Заклинання викликає тугу до *самого себе* і повертається проти своєї власної сили.

Ось наша гіпотеза: після «вісімнадцятого Брюмера», це більше ніколи не траплялося з тим, що називають марксизмом. Далеко від того, щоб оборонити його від гіршого, це повернення до заклинання, це проти-заклинання його ще більше прискорило. В 3-му розділі *Вісімнадцятого Брюмера* Маркс протиставляє ще раз Революцію 1848 року першій Французькій революції. Впевнена та ефективна риторика примножує риси опозиції під домінуванням основного образу: 1789 рік — це лінія підйому, відвага завойовує, просуваються все далі й далі (конституційні збори, Жиронда, якобінці), тоді як у 1848 році рухаються по лінії зниження: коли захисники конституційних зборів виступають проти Конституції, революціонери вимагають скликання конституційних зборів, а Національна Асамблея всією своєю потужною силою застряє в парламентаризмі. Тут уже напевно фраза переважає над змістом:

⁷⁸ До того, як я зустрів нагадування про «червоного привида» в *Вісімнадцятому Брюмера*, Етьєн Балібар розповів про існування газети, що називалася *Червоний привид* («під час революції 48 року [...] напевно після червневих побоїщ [...], отже, привид мертвих революціонерів-пролетарів»). «Оголошую жакерію!» — пише Ром'є в *Червоному привиді*. — Пролетарі готові, вони засіли в останньому селищі, ненависть та жага в серці (...)» (цитус Ж. Брюа, *Французький соціалізм з 1848 до 1871 років*, в *Histoire générale du socialisme*. — *Загальній історії соціалізму*, PUF, t. I, p. 507). «Згадують також, — додає Балібар — про "Привида червоної смерті" Вільє де Ліль Адана, написаного, якщо я не помиляюся, відразу після Комуни, навіть якщо "червона смерть" це напевне не те ж саме, що й "смерть червоних"...».

«[...] розгнуждана беззмістовна агітація (*schaltslose Agitation*) — в ім'я спокою; найурочістіша проповідь спокою — в ім'я революції; пристрасті без істини, істини без пристрасті; герої без подвигів; історія без подій (*Geschichte ohne Ereignisse*)⁷⁹».

Отже, в чому ж тут полягає відсутність подій, та й нарешті ця неісторичність? На що вона схожа? Відповідь: на відсутність тілесності, звичайно ж. Але хто ж її загубив? Так-от, не живий індивід, не якийсь, як кажуть, реальний суб'єкт, але привид, червоний привид, якого заклинали контр-революціонери (насправді вся Європа: *Manifest*, це було вчора). Ось чому доводиться «вивертати» речі, перевернути казку Шаміссо *Чарівна історія Петера Шлеміля*, людини, яка загубила свою тінь. Тут, — каже нам Маркс, — «як у того Шлеміля навиворіт» (*als umgekehrte Schlemihle*), тінь загубила своє тіло в той момент, коли з'явилася революція в уніформі порядку. Сам привид, червоний привид врешті-решт розсипався із своєї привидності (*désincarné*). Ніби це можливо. Але ж чи не є це якраз можливістю, а саме, віртуальністю? І щоб зрозуміти історію, так би мовити, подієвість події, чи не слід рахуватися з цією віртуалізацією? Чи не слід думати, що втрата тілесності може негативно вплинути на сам привид? у тій мірі, що стає неможливим відрізнити привида від привида привида, привида в пошуках власного змісту та живої ефективності? Ні, це не ніч, коли всі корови чорні, але сірі на сірому, бо червоні на червоному. Адже не слід ніколи забувати, що, описуючи всі ці вивертання, перевертання, переміни без меж, Маркс розуміє під цим зраду видимостей. Його критика полягає також у тому, щоб заявити: люди ці і події, що вивихнули як отой вивернутий Шлеміль, тіло якого зникло (*abhanden gekommen ist*), ось так вони з'являються (*erscheinen*), звичайно ж, але тут лише поява, а отже, видимість і це *нареши* образ, в значенні феномена і в значенні фігури риторики. Залишається так, що те, що видається врешті-решт картиною, це також, тимчасово, фінальний образ — те, що «показується

в кінці» (*endlich erscheint*), сіре на сірому як червоне на червоному, в другому пришесті цієї недоношеної революції:

«Якщо якась сторінка історії вся змальована сірими фарбами (*grau in grau*), то саме ця. Люди і події здаються Шлемілями навиворіт (*erscheinen als umgekehrte Schlemihle*) — тінями, які втратили тіло. Революція сама паралізує своїх власних носіїв і наділяє пристрасною енергією насилля тільки своїх ворогів. Коли “червоний привид” (*das “rote Gespenst”*), що його постійно викликають і заклинають (*heraufbeschworen und gebannt*) контрреволюціонери, нарешті з’являється (*endlich erscheint*), то з’являється він не з анархічним фрігійським ковпаком на голові, а в мундирі порядку, в червоних шароварах (*in roten Plumphosen*)»⁸⁰.

Із двох боків, між революцією та контр-революцією, між демократами та Бонапартом, війна протиставляє не лише привидів та закляття, анімістські чаклунства та магічні чари, але й симулякри цих симулякрів. Із двох боків, дзеркальна рефлексія не перестає надсилати симулякр, інакше кажучи, відсилати та переносити аж до прірви зустріч із живим тілом, реальною, живою, ефективною подією, із самою революцією, революцією, власне кажучи, власною персоною. Це не завадило Марксові призначити дату. Щоправда, він вказує кожного разу в дужках, що мова йде про неділю. Отже, в самій своїй сингулярності дата повторюється, вона завжди воскрешає фантома іншого, скорботу якого вона несе на собі. Потім, неділя не є будь-яким днем для революції. Гегель уже двічі називав одну п’ятницю святою спекулятивною, Маркс дозволяє побачити те, що стає видимим у день Господній, очікувана поява, повернення смерті, воскресіння як поява:

«[...] благодатними наслідками, яких чекали від другої неділі [*Sonntag des Monats*] травня 1852 року. Друга неділя травня 1852 р. стала в їх [панів демократів] головах настирливою ідеєю, догматом, подібно до дня другого пришестя

⁸⁰ Там само, с. 101.

Христа (*wiedererscheinen sollte*) і настання тисячолітнього царства у хіліастів. Слабкість завжди рятувала себе вірою в чудеса; вона вважала ворога переможеним, коли їй вдавалося подолати його в своїй уяві заклинаннями (*in der Phantasie weghexte*) [...]» —

і трохи пізніше — це знову неділя, той самий день, інша неділя, слово фантомам, фантазмагорії, анафемі як формулі екзорцизму (*Bannformel*), чаклунству, пережиток протягнеться не більше, ніж час, щоб мигнути оком, ось заповіт одного народу. Своім власним голосом, своєю власною рукою, вмить осліплений народ заподіює собі смерть мекфістофельським декретом:

«[...] блискавиці преси, вся література, політичні імена й учені репутації (*die geistigen Renommeen*), цивільний закон і кримінальне право, *liberté, égalité, fraternité* і друга неділя травня 1852 р. — все зникло, як фантазмагорія (*wie eine Phantasmagorie*) перед магічною формулою (*Bannformel*) людини, яку навіть її вороги не вважають за чарівника (*Hexenmeister*). Загальне виборче право, здавалось, не продержалось (*überlebt*) ще одну мить тільки для того, щоб перед очима всього світу власноручно скласти свій заповіт і заявити від імені самого народу: “Все, що виникає, варто загибелі”»⁸¹.

Що ж змінилося одним порухом руки? Як описати цей фокус? Облудливий чаклун, такий само неспроможний, як і свого роду *другорядний фантом*, забутий привид, чергова примара (Луї Бонапарт), який і сам був переслідуваний майже батьківською фігурою великого привида (Наполеона Бонапарта та Революції 1789 року), ось так, скориставшись одним днем на варті, він примушує зникнути революцію, як фантазмагорію, за допомогою збоченого, диявольського та непоказного екзорцизму. Бо якщо заклинання примушує зникнути народ, воно підписує тим самим своє власне зникнення, підписує влас-

⁸¹ Там само, с. 117.

ною рукою: абсолютне зречення і віднині без тіла, зречення себе, яке не привласнюється так само, як і своя смерть, і передається в спадщину лише як батьківщина свого заволодіння.

Та чи відповідають ці парадокси усталеній та непорушній логіці? чи потрібно її підрозділяти? І чи цей поділ, чи буде це частиною риторики? Чи мова йде лише про очікувані ефекти в тому, що іноді вважали упорядкованим (як в прикладі з Мішелем Анрі)⁸² серед «політичних» або «історичних» текстів Маркса, на протиставлення його «філософським» текстами? У нас інша гіпотеза. Безсумнівно, слід враховувати полемічний розмах, ораторський талант, незвичайний мовний арсенал: широку палітру аргументів, а також образів, *фантастичну палітру в часи*, коли полюбляли всіляких примар (*певний театр привидь*, згідно з історично визначеною сценографією, — адже у кожній епохи своя сценографія, ми маємо своїх фантомів). Так само треба мати на увазі, звичайно ж, особливе ангажування в рухомості історичного, тактичного та стратегічного дуже відмінного контексту. Але поза цими межами, це не повинно заважати визнанню інваріантів. Тут існує постійність, послідовність та взаємозалежність. Є тут і дискурсивні шари, стратифікація яких дозволяє тривалим фрагментам залишатися підлеглими ефемерним формуванням. Навіть якщо залишається структурованою певна гетерогенність, на що ми не припиняємо тут вказувати, вона не розподіляє дискурсивні типи, вона діє всередині кожного з них. У своїй філософській формі парадоксальність привиду була закладена вже в програмі *Німецької ідеології*, вона залишиться також і в *Kanima-li*. І фантастична палітра, якщо вона забезпечує риторику або полеміку в образах чи в фантазмах, примушує замислитися над тим, що фігура фантома не є тут фігурою з-поміж інших. Можливо, що це образ, прихований від усіх інших образів. У цій якості він не міг би, можливо, більше фігурувати як троп з-поміж інших. І вже не могло б бути мета-риторики фантома.

Яким же може бути завдання перед обличчям цих парадоксів? Одним із завдань, щонайменше, це могла б бути, на-

⁸² Див. вище., прим. 6.

приклад, реконструкція плану битви, спектрологічна карта того, що було, в *Німецькій ідеології*, найграндіознішим боем фантомів в усій історії філософії. Потрібно було б прослідкувати його в подробицях, в небачених перипетіях та взаємному виході за край того, що Маркс називав, у фрагментах, які ми тільки-но цитували, «власним змістом» та «фразою». Задоволення не повинне втратити й іскорки гострого розуму, розуму Маркса (та Енгельса), через те по той бік гострого виразу, маючи на увазі не лише економіку *Witz*, його списів та стріл, але й через та поза транс-субстантивацию між *Gas* та *Geist*⁸³.

Ми можемо лише вигідно виділити кілька рис в довгій та красномовній пристрасній промові. Знову йдеться про полювання. І тут використовується все можливе. Знову ведеться бездошадне переслідування, безсоромне і без дотримання законів, інакше кажучи, не звертаючи уваги на принципи та совість, за кимось, кого звинувачують у приналежності до цієї лінії нео-свангелізму, про який ми вже раніше говорили. Святий Макс (Штірнер), якщо вірити Марксу (та Енгельсу), вдався до брехні, коли використовував Апокаліпсис святого Іоанна. Там, де той проголошував жінку Вавилону, цей інший осередок нашого середньо-східного еліпсу, сьогодні ще, нео-свангеліст Штірнер виголошує людину, таємницю (*das Geheimnis*), єдине (*den Einzigem*). І це тоді, в пустині духів (*die Wüste des Geistes*), вся історія духів, фантомів чи привидів: насамперед чиста історія духів (*reine Geistergeschichte*), потім історія одержимих (*die Besessenen*) як нечиста історія фантомів (*unreine Geistergeschichte*), потім нечиста історія духів (*unreine unreine Geistergeschichte*). Штірнер сам проголо-

⁸³ «[...] Штірнер відкриває, що наприкінці античного світу «дух» став «знову нестримно бурлити і пінитися, тому що всередині у нього скупчилися гази» (духи) (*Gase/Geister*). Маркс потім аналізує «дивовижну гру», що описана святим Максом (*Німецька ідеологія*. — Там само, р. 213). Гегель вже виявляв настороженість до тонкого співіснування *Gas—Geist*: робота смерті, ферментація тіла, що розкладається, відзначають перехід від філософії природи до філософії духу. Автор дозволяє собі відіслати читача для ближчого ознайомлення з темою до книг: *Glas*. — *Поминальний дзвін*, Galilée, 1974, pp. 70, 106, особливо р. 263 та *De l'esprit*. — *Про дух*, Galilée, 1987, р. 163.

шу: «Відколи слово стало плоттю, — *swim* є одухотвореним (*vergeistigt*), зачарованим (*verzaubert*) привидом (*ein Spuk*)⁸⁴». Маркс іронізує над випадком зі «Штірнером» (прізвище в лапках; відомо що це псевдонім): «“Штірнер” бачить духів (*sieht Geister*)». Бо подібно до провідника у подорожі або викладача, Штірнер бажав би нас навчати правилам та методу вивчення фантомів. Після того як він визначив привид як щось інше, ніж «я» (*der Geister ist etwas Andres als Ich.*), визначення, в якому, дозволимо собі зауважити, достатньо глибини, Штірнер ставить ще одне прекрасне питання («Але цей інший, що це таке?» *Dieses Andre aber, was ist's?*), велике питання, яке Маркс, здається, дуже рано змусив висміяти та зробив усе, щоб, у свою чергу, викликати його дух. Тим більше, що Маркс сам цьому сприяє, щоб легко висміювати, піднімає це питання та задовольняється тим, що модифікує його, в додатковій «метаморфозі» (*Wandlung*), первісне питання (*die ursprüngliche Frage*), глибинне питання, яке в результаті приводить до не-ідентичності до себе, до неадекватності, а отже, до не-наявності щодо себе, незлагодженій недоречності отієї речі, яку називають *духом*. Марксові не слід було б насміхатися, але ось, він робить це лукаво, з невинністю, яка могла б видатися удаваною. Можливо вона навіть менш удавана, ніж здається (не будемо приховувати, навіть якщо це й несвчасно, що ми серйозно ставимося до оригінальності, сміливості та філософсько-політичної, якраз підкреслимо, серйозності Штірнера, якого треба було б перечитати без Маркса або проти нього; та це питання нас зараз не стосується). Маркс:

«Значить, тепер постає питання, чим відрізняється дух від «Я»? Тим часом як первісне питання було: чим відрізняється дух, внаслідок свого створення з нічого, від самого себе (*Was ist der Geist durch seine Schöpfung aus Nichts anderes als er selbst?*). І тут святий Макс заодно перескажує в подальше “перетворення”» (ст. 131. Інше еквівалентне прочитання: дух створюється лише з нічого іншого, ніж він сам).

⁸⁴ Німецька ідеологія. — Там само, с. 131—132, Маркс, як відомо, постійно переспіває свої полемічні виклади довгими цитатами із книги *Єдиний та його Власність*. — *L'Unique et sa Propriété* (1845 р.).

У своїй першій та простій «нечистоті» історія фантомів розвивається в кількох часах. Що слід підкреслити, ще до того, як бути присутнім, споглядати, добре влаштувавшись за своєю кафедрою, за тим, що треба називати теорією привидів, процесією фантомів-концептів, які були б цими концептами фантомів (їх простими іменами, думає Маркс), це те, в чому ця теорія *зраджує* своїм витокам, а саме, батькові Гегелю. Вона *зраджує* і вона *зраджує*, видає (*Elle trahit et elle trahit*). Вона дозволяє довідатися про свого попередника і вона *ним же* невдоволена. Вона його викриває. Гегелівська генеалогія Штірнера теж може розглядатися як відступництво *сина*. Штірнер — наступник Гегеля, його пригнічує дух автора *Феноменології духу* і він не може його виносити. Він вивертає його живих фантомів, як кит, що потерпає від незварювання кіжі. Інакше кажучи, він не *розуміє* Гегеля, так само, як і одного із його послідовників, здогадайтесь кого. А цей, у свою чергу, так само переслідуваний тінню великого дідуся, що відвідує його кожного вечора, готовий зрадити його або помститися (що іноді одне й те саме), і ось він вже заклопотаний дає урок гегельянства братові Штірнеру. Останній завжди розливається в гегелівській фразі, він розсипає слівцями в «добре знайомій фразеології гегелівської ортодоксії»⁸⁵. Та цей негідний спадкоємець не зрозумів основного в заповіті, він неухважно прочитав *Феноменологію духу*, якою він надихається та християнську версію якої він хотів би нам дати («святий Макс пропонує свої послуги, щоб донести до нас феноменологію християнського духу»). Що ж він не зрозумів? Що є *основним*? Коли мова йде про становлення-привид духу, він звертався лише до Гегеля, світ не лише був одухотвореним (*vergeistigt*), але й обездуховненим (*entgeistigt*), теза, з якою автор *Німецької ідеології*, здається, погоджувався: ця обездуховненість дуже справедливо (*ganz richtig*) визнана Гегелем, читаємо ми. Гегелеві вдалося встановити взаємовідношення між двома рухами, але наш «святий діалектик», якому «історичний метод» невідомий, не зумів цього вчинити. Більше того, якби він був краще обізнаним істориком, він врешті-решт

⁸⁵ Там само, с. 127.

порвав би з Гегелем. Бо Штірнеру закидають, що він не зрозумів Гегеля, і що в той же час не так уже й вступає з ним в протиріччя, та був занадто гегельянцем в своїй генеалогії фантома. Цей поганий брат⁸⁶ буде звинувачений у тому, що він дуже вже близький син, та, водночас, поганий син Гегеля. Покірливий синок уважно прислухається до свого батька, він його імітує, але нічого не чує з того, що той каже, так розуміє це Маркс — а він бажав би чинити не протилежне, так би мовити, стати також поганим сином, але в іншому вигляді, не обриваючи синівного зв'язку. Легко сказати, та важко зробити. В усякому разі, творіння Штірнера залишилося нікчемним і без майбутнього. «Навіть коли б він і дав нам цю феноменологію (що, зрештою, зайве після Гегеля), то він все ж нічого б нам не дав»⁸⁷.

Поганий син та поганий історик, Штірнер був би неспроможний порвати з наступником та з попередником *Феноменології* (і що таке ця *феноменологія*, як не логіка *phainesthai* та *phantasma*, а отже, фантома, якщо принаймні все безнадійно не зводиться до того, як і в самого Маркса, врешті-решт до намагання відрізнити духа від привида). Автор роботи *Єдиний та його Власність* не розпізнає, що такі абстрактні концепти, як Усвідомлення себе та Людина мають релігійну природу. Він робить із Релігії *causa sui*, так, наче привиди могли приводитися в рух самі з себе. Він не бачить, що «християнство не має ніякої історії», ніякої властивої для нього історії. Він не зумів пояснити, як це він мав би вдіяти, «самовизначення» та «розгортання» «релігійного духу», виходячи з «емпіричних причин», «емпіричних умов», «визначених державних форм», «відношень обміну та визначених виробничих відносин». Йому в той же час бракувало визначеного-буття, а отже, «необхідного» *визначення* (головне слово у звинуваченні) та більш точно, емпіричності цього визначення. Йому та-

⁸⁶ Про досить заплутану та надвизначну історію взаємовідношень зі Штірнером та про історико-політичний контекст цієї полеміки див.: Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*. — *До витоків екзистенціалізму, Макс Штірнер*, PUF, 1954, p. 128 et suiv.

⁸⁷ Там само, с. 132.

ж невідомо було, що визначає це визначення духу в гетерозначенні. Явно проголошений емпіризм, який надихає цю критику, завжди призводить, насправді, до закону викривлення. Як завжди, емпіризм має нахил до гетерології. Можна роззнати дійсний досвід того, що він зустрічається з іншим. Отже, для ігнорування цього гетеро-визначення християнського духу, Штірнер зачарований; в галюцинаціях, він фантоматизував, можна сказати, що він фантазував дух. Насправді ж, його переслідує гегельівська частота. Він захоплений нею одною. Єдине «викривлення», на яке він здатний, — це «буття-інше» однієї кафедри, «буття-інше думок берлінського професора». «Метаморфози» штірнерівських людини та світу це несвітня історія, втілена в тінь Гегеля, вміщена в «тіло гегельянської філософії» (*in den Leib der Hegelschen Philosophie*), метаморфозована та впроваджена в «привиди, які лише за видимістю є «буття-інше» думок берлінського професора». Вони є лише цим, і вони такі і з видимості. В *Феноменології* духу, в цій Біблії або в цій Книзі, Гегель перетворює індивіда на «свідомість», а світ — на «об'єкт». Таким чином життя та історія перетворюються, навіть в їх різноманітті, на *відношення свідомості до об'єкту*. Воно виходить з істини і саме феноменологізація істини як істини *свідомості* тут опиняється під звинуваченням. Історія фантома залишається історією фантоманізації і вона, звичайно, буде історією істини. Ставленням-істиною казки, якщо тільки це не буде оберненням, казкотворенням істини, в усякому разі, історією фантомів. Феноменологія (духу) описує: 1. відношення свідомості до об'єкта як істини або як відношення до істини як простого об'єкту; 2. відношення свідомості, так як вона є в якості істини, до об'єкта; 3. істинне відношення свідомості до істини (*wahres Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit*).

Цей триптих мислиться Трійцею: Бог Батько, Христос та Святий Дух. Дух забезпечує посередництво, а отже, перехід та єдність. Він надає можливість, тим самим, метаморфози духовного в спектральне: саме тут і була помилка святого Макса. Отже, виникає враження, що Маркс насамперед підступається до привида, в критиці Штірнера в усякому разі, а не до духа, так, наче він ще вірив із цього приводу в якість

обеззаражуюче очищення, так, наче фантом не чатував над духом, наче він його не переслідував, а саме, від порогу спірітуалізації як повторюваності, що зумовлює ідеалізацію та спірітуалізацію «ідей», начебто не знімав усю критичну впевненість щодо відрізнєння між двома цими концептами. Але Маркс наполягає на відрізнєнні. *Krinein* критики має цю ціну.

Розділ V

*Поява неоявного:
феноменологічна «підміна»*

Гнучке розчленування забезпечує рух цього запеклого звинувачення. Воно уможлиблює гру. Воно грає між духом (*Geist*) та привидом (*Gespens*), між духом, з одного боку, фантомом або марою — з іншого. Це розчленування часто залишається недосяжним, воно приховується в тіні, у свою чергу, воно там ворушиться і вводить в оману. Насамперед, підкреслимо це ще раз, *Geist* може також означати «привид», як це зі словами «дух» або *spirit*. Дух також — дух духів. Потім, *Німецька ідеологія* вживає і зловживає цією неоднозначністю. Це її основна зброя. Та особливо, чим Маркс користується з постійністю та послідовністю, і навіть коли він менш дотримується цього, ніж вважає сам, аргумент, який дозволяє йому проводити розрізнення між духом та привидом, залишається стриманим і проникливим. Привид *від духу*, він у ньому присутній, він підпорядковується йому, навіть коли йде за ним слідом, як його фантомний двійник. Різниця між ними двома, ось саме те, що намагається зникнути в ефекті фантома, як прагне розв'язатися концепт такого відрізнення або аргументативний рух, який впроваджує його в риторику. Тим більше, що остання наперед приречена на полеміку, в усякому разі на стратегію переслідування. І навіть на контр-софістику, яка на кожному кроці ризикує перейти в *заперечення* (*réplique*): відтворити як у дзеркалі логіку супротивника в момент розвінчання його доказів; додати ще більше там, де звинувачують іншого у зловживанні мовою. Ця контр-софістика (Маркс — парадоксальний спадкоємець Платона, ми ведемо до цього) має маніпулювати симулякрами, мімікрією, фантазмами. Вона має чатувати, щоб викрити їх, викрутаси фокусника концепту або обманливі вибрики пишномовного номіналіста.

Можна спробувати оволодіти цією стратегією якомога вище до її букви, і насамперед штірнерівської букви, в тому, що Маркс називає серійною «підміною» (*Eskamotage*), такою, яку він збирається викрити, розібрати на початку «Святого факса» («III Лейпцігський собор»). Створення фантома, формування *фантомного* ефекту, це не просто спиритуалізація, навіть не автономізація духу, ідеї чи думки, така, яка успішно редукувалася в гегельянському ідеалізмі. Ні, коли ця автономізація здійснена, із відповідним привласненням чи відчуженням, лише тоді, після неї *виникає* момент фантомності, він додає їй додаткового виміру, симулякру, відчуження або ще й заволодіння. І саме тіла! Плоті (*Leib*)! Адже немає фантома, ніколи не існує становлення-привида духу без щонайменше видимості плоті, в просторі невидимої видимості, як іникання якоїсь з'яви (*dis-paraitre d'une apparition*). Для того щоб фантом був, необхідне повернення до тіла, але до тіла більш абстрактного, ніж будь-коли. Отже, спектрогенний процес відповідає парадоксальній *інкорпорації*. Як тільки ідея чи думка (*Gedanke*) від'єднані від їх субстрату, породжується фантом, *надаючи їм плоті*. Не повертаючись до живого тіла, від якого відірвані ідеї чи думки, а надаючи цим останнім можливість втілюватися в *іншому штучно створеному тілі, протетичному тілі*, духовний фантом, можна було б сказати фантом фантому, якби б, як це іноді змушує думати Маркс, перша спиритуалізація створювала також — і вже — привид. Та більш загострена специфічність характерна для фантома, якого можна було б назвати «другим», як інкорпорацію автономізованого духу, як об'єктивуюче виключення внутрішньої ідеї або думки. (У цьому сенсі, завжди є скорботний труд у цій інкорпорації внутрішнього, а смерть — в програмі. Теорія ідеології у багатьох своїх рисах залежить від цієї теорії фантомів, наголосимо на цьому. Як штірнерівська теорема піддана критиці, виправлена та перероблена Марксом, вона менше формалізує процес спиритуалізації, автономізації духовної ідеальності, ніж парадоксальний закон *інкорпорації*; ідеологічне, так само, *mutatis mutandis*, як і фетиш, це було б надане тіло, або швидше позичене, взяте в борг, друга інкарнація, що надається початковій ідеалізації, інкорпорація в тіло, що не є, це вже напевно, ні чуттєвим, ні невидимим, але залишається плоттю, в безприродному тілі, в *а-фізичному* тілі, якщо можна було б його так назвати, якби довірялися цим опозиці-

ям, технічне тіло або інституційоване тіло. Як отой, що мовить, прихований за своїм забралом, *I am thy Fathers Spirit*, це навіть видиме-невидиме, чуттєве-нечуттєве тіло, та завжди під жорсткою інституційною чи культурною охороною деякого штучного творіння: шолом ідеологеми або фетиш під кольчугою.)

Та це ще не все. Специфічність процесу може ще більш посилити важливість спектралізації. Після того як фантом здійснює творення через інкарнацію духу (ідеї чи автономізованої думки), як тільки цей *перший* ефект фантому здійснюється, він, у свою чергу, підлягає запереченню, інтеграції та інкорпорації самим суб'єктом здійснення, який, вимагаючи визнання єдності свого *власного* людського тіла, стає тепер, згідно Марксу — критику Штірнера, абсолютним фантомом, насправді фантомом фантому привида-духа, симулякр симулякрів без кінця та краю. Це був би, якщо вірити Марксу, нестямний та галюциногенний момент чисто штірнерівського *hybris* у: в ім'я критики, а іноді й політичної критики (бо Штірнер виголошує також політичний дискурс, і відома безкінечна плутанина дебатів, що формували контекст отого діалогу «III Лейпцігський собор — Святий Макс»), там спостерігається лише роздування негативізму, скаженість повторного привласнення, накопичення фантоматичних шарів. Маркс викриває софістику цієї «підміни» в одному із найбільш ясних моментів цієї звивистої та іноді запаморочливої аргументації, яка, здається, сама поступається головокружінню, в яке обов'язково заводять подібні стежки, адже привид не лише змушує крутитися столи, він закручує голову. Насправді мова могла б іти про «нову підміну». Марксові подобається це слово. Чому ж таке нестримне розповсюдження фантомів здійснюється через *підміни*? У дійсності ж, підміна умножується, вона нестримно несеться далі і шалено обрушується серіями. Спочатку Маркс починає їх рахувати, але потім відмовляється це робити. Слово «підміна» означає обдурювання або ошуканство під час обміну товару, та спочатку це — облудливий фокус, за допомогою якого ілюзіоніст примушує зникнути найбільш чуттєве тіло. Це — мистецтво або техніка *змусити зникнути*. Фокусник уміє *зробити* щось *невидимим*. Він експерт гіпер-феноменології. Отже, тут вершина підміни полягає

тому, щоб примусити зникнути вдаючись до «появ», що є протиріччям лише на перший погляд, дійсно, бо примушують зникати, викликаючи галюцинації та напускаючи видіння. Ми довго цитували Штірнера і коментуємо його тепер досить старанно, вдаючись до парафраз:

«Таким чином, після того муж, ототожнений тут з “Єдиним” (*den Gedanken*), надав спочатку думкам тілесності (*Leibhaftigkeit*), тобто перетворив їх у привиди (*d.h. sie zu Gespenstern gemacht hat*), він знов руйнує тепер цю тілесність (*zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit*), сприймаючи її назад у своє власне тіло і тим самим перетворюючи його в тіло привидів (*indem er sie in seinen eignen Leib zurücknimmt und diesen somit als den Leib der Gespenster setzt*). Те, що до своєї власної тілесності він приходиться тільки через заперечення привидів, показує, яка є ця конструйована тілесність мужа (*Leibhaftigkeit des Mannes*), про яку він мусить спочатку “сказати собі”, щоб в неї повірити. Але і те, що він “собі говорить”, — він “говорить” неправильно. Ту обставину, що, крім його “єдиного” тіла, в його голові не знаходяться ще всілякі самостійні тіла, сперматозоїди, він перетворює в “*міф*”. Тільки я один маю плоть (я є тіло: *Ich allein bin liebhaftig*). Ще один викрут»⁸⁸.

Таким чином спектральний ефект, згідно з Марксом, відповідає позиції (*Setzung*) фантома, в *діалектичній* позиції фантомного тіла як власного тіла. Все це могло відбуватися між фантомами, між двома фантомами. Двома за Марксом, тоді як для Штірнера лише перший момент був би спектральним, а як виявило б його в переприсвоєнні живого та єдиного тіла. Живе тіло, «моє», «моя власність» здійснює поворот, анулюючи або набуваючи знову, понад фантоматичними проєкціями, ідеальні протези. Цей другий момент позначає «деструкцію» або «заперечення» раніше поставленого фантома, виставленого назовні, об'єктивованого, а саме ідеї або думки *перший раз* ігнорованої. Ця *перша* спектральна інкорпорація заперечується та інтеріоризується. Я, ось що знову набуває її в ньому (*zurücknimmt*): «я» інкорпорує початкову інкорпора-

⁸⁸ Там само, с. 104.

цію, заперечуючи та руйнуючи, знимаючи попереднє положення свого зовнішнього об'єктивного, дезоб'єктивуючи фантома. Звичайно ж, Маркс парафразує тут Штірнера в його описі відкриття себе підлітком, що стає мужчиною. Та лише до того пункту, де Маркс, та не Штірнер, визначає як фантом найостанніший момент, тіло, що належить мені, моє, моя власність (*als die Meinige, als Mein Eigentum*). Там, де Штірнер вбачає плотське та живе перепривласнення, *більше життя* (там, де *більше*, мабуть, не буде мертвих), Маркс викриває гіперболічний надлишок спектральності, *більше не буде смерті*, (там, де не буде *більше життя*), бо живе тіло, моє, єдине, є всього лиш загальне місце, простір, в якому збираються думки та ідеальні автономізуючі єдності, чи не є він сам «тілом фантомів» (*Leib der Gespenster*)?

У цій сарабанді привидів спробуємо дотримуватися ви-могливості, хоча б видимої, щодо деяких очевидних речей. Що у Штірнера та Маркса, здається, є спільного, так це кри-тика фантомного. Обидва воліли б покінчити з привиддями, обидва сподіваються цього досягти. Обидва спрямовують ува-гу на переприсвоєння життя у власному тілі. Це сподівання щонайменше є тим, що приводить у рух припис або обітницю їхнього дискурсу. Можливо це навіть надає первісного змісту месіанській формальності їх заклику. Але тоді як Штірнер, здається, доручає це переприсвоєння простому перетворенню «мене», яке *підхоплюється в ньому* (яке насправді є лише по-рухом внутрішньо спрямованого охоплення) і по-справжньо-му реанімує, в якійсь мірі, об'єктивовані фантоми, фантоми на волі. Маркс, він викриває це егологічне тіло: ось, — вигукує він, — фантом усіх фантомів! Ось місце згрупування, до яко-го збігаються всі репатрійовані привиди: форум або агора для усіх тих, хто повертається, адже про це багато говориться. Маркс тоді радить вдатися до переприсвоєння, беручи до ува-ги всі практичні та суспільні структури, усі емпірично-тех-нічні манівці, які створили первинних фантомів. Недостатньо зруйнувати, як помахом чарівної палички, в одну мить, «тілес-ність» (*Leibhaftigkeit*) фантомів, щоб їх собі перевтілити живи-ми. Це миттєве чаклування, яке б знову надало життя привидам через простий перехід із зовнішнього тіла до тіла внутрішнь-ого, від об'єктивного до суб'єктивного, в простій само-прив'язаності, само-любованні (auto-affection) «Я-Мене», «творця та

одаря» своїх думок — ось що, здається, радить Штірнер. Абсолютній упевненості чистого контакту із самим собою, тісніша безпосередність «Я-Мене» могла б прогнати фан-та, позбавляючи його віднині будь-якого закутку, будь-яко-притулку, будь-якого простору, придатного для його на-рпливого переслідування. Це схоже на *epokhé*, на феноме-логічну редукцію від фантома, але Маркс критикує її як номенологічну редукцію до фантома (до феноменальності до фантазму одного фантома). Редукція як суб'єктивація ті-сної форми зовнішнього фантома — це лише над-ідеаліза-ція та додаткова спектралізація. Маркс цитує та коментує Штірнера:

«Як знаходжу я Себе (*Ich Mich finde*) (читай: “я юнак знаходить себе”) “за речами” (*Dinge*) і саме як *дух* (*Geist*), так згодом, “Я повинен Сене знайти” (читай: “муж повинен Себе знайти”) “за думками” (*Gedanken*), а саме: як їх тво-рець і власник (*als ihr Schöpfer und Eigener*). В період духів (*In der Geisterzeit*) думки, “переростали Мене” (юнака), “хоч вони були породженнями Моєї голови”, як маячні фан-тазії (*wie Fieberphantasien*), витали вони надо Мною і дум-ки стали для самих себе *плоттю* (*liebhaftig*) стали приви-дами (*Gespenster*) на зразок бога, імператора, папи, вітчиз-ни і т. ін., руйнуючи їх тілесність (*Leibhaftigkeit*), я сприймаю їх знов у Мою власну тілесність і *говорю*: тільки я один маю плоть (*zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin liebhaftig*). І ось тепер, Я беру світ такми, який він є для мене, як *Мій* світ, як Мою власність: Я відношу все до Се-бе (*Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigentum: Ich beziehe Alles auf Mich.*)⁹⁰».

В історії того, про що тут *ідеться*, у цьому казковому від-творенні, яке часто здійснюється через просту *номінацію* і за-довольняється підміною «ефектним рядом дзвінких назв» за-мість «власних імен»⁹⁰, Маркс викриває надлишок галюцина-ції та капіталізації фантома: що дійсно (*wirklich*) зруйноване,

⁹⁰ Там само.

⁹⁰ Там само, с. 109.

це лише уявлення у своїй формі репрезентації (*Vorstellung*). Підліток дійсно може знищити свої галюцинації або фантоматичні появи тіл — імператора, держави, батьківщини. Він не руйнує їх дійсно (*wirklich*). І він перестає співвідноситися в думках з цими реальностями через протези своєї репрезентації та через «окуляри своєї уяви» (*durch die Brille seiner Phantasie*), якщо він перестає трансформувати ці реальності в об'єкти, об'єкти теоретичної інтуїції, інакше кажучи, у видовище, огож, тоді він має враховувати «практичну структуру» світу. Труд, виробництво, ступені ефективності, розвитку техніки. Тільки ця практична навичка, лише ця дієвість (труд, *Wirken* або *Wirkung* цієї *Wirklichkeit*) може подолати це чисто уявне або спектральне тіло (*phantastische [...] gespenstige Leibhaftigkeit*).

Здається, що Маркс попереджує Штірнера: якщо ви хочете заклинати фантоми, повірте мені, я вас заклинаю, недостатньо егологічної конверсії, так само, як зміни напрямку погляду, ні виділення в дужках, ні феноменологічної редукції,— треба працювати: практично, по-дійовому. Потрібно обдумувати труд, і працювати над цим. Потрібно осмислювати труд і враховувати реальність як практичну результативність. Не можна відразу вигнати *реальних* імператора або Папу Римського, заклинаючи або підміняючи лише *фантоматичну* форму їхніх тіл. Маркс тут дуже жорсткий: після знищення фантоматичного тіла, залишається реальне тіло. Коли зникає *фантомальне* тіло (*die gespenstige Leibhaftigkeit*) імператора, то це не плоть, яка пропадає, а тільки її феноменальність, її фантомність (*Gespensterhaftigkeit*). І імператор тепер стає реальнішим, ніж будь-коли, і тепер можна краще, ніж в інший час вчинити вимір його дійсної могутності (*wirkliche Macht*). Коли заперечують або знищують фантастичну та фантомну форму (*die phantastische und gespenstige Gestalt*) батьківщини, ще не торкнулися «дійсних відносин» (*wirkliche Verhältnisse*), які її складають. У своїй абстрактній реконструкції вікових періодів життя, Штірнер надає нам лише «фантоматичну тінь» зниклого тіла, із якою ми маємо «зіткнутися», адже те, що загублено в цьому, так би мовити, руйнуванні привидів, це лише його плоть, «життя» та «дійсна реальність» (*Wirklichkeit*). Він втратив своє тіло через любов до свого тіла. Бо вся ця іс-

орія залишається замовленою парадоксами нарцисизму та скорботного труда. Все починається, все має починатися та оновлюватися, в штірнерівській аксіоматиці, через любов до свого власного тіла («*wenn man sich leibhaftig liebgewonnen*»: «коли ми починаємо любити своє власне тіло, любити себе самих у плоті»). І тоді починають тужити в скорботі за фантомами, в яких вже експропрійовані (ідеї, об'єктивовані думки і таке інше), у яких вже втрачене своє тіло та своє життя. Цій роботі *безпосередньої* скорботи, цій скорботі *труда*, цій роботі туги без труда, цій безпосередньо нарцисичній конверсії Маркс протиставляє роботу над цією тужною працею, яка звільняє нас від цієї гіперфантомності: *ego* штірнерівської плоті. Критика ця не вилучає ні смерть, ні заволодіння в серці живого, вона нагадує про те, що завжди відрізняє роботу скорботи, саму скорботу та нарцисизм. Маркс лише визначає відрізняння як практику та затримання до перепривласнення.

Та чи це повернення назад дозволило нам розрізнити такі іноді близькі голоси? В політичній суперечці, яку Маркс називає Штірнеру, видається, що ці голоси відгукуються луною. Якби посвячені в справу зібралися б на таємне зібрання, то обговорювалося б питання, хто краще підмінить привида: як швидко, за допомогою яких викрутасів та яких хитростей. В реальному часі, зараз же, чи пізніше. Чому називати це таємним зібранням? Під абсолютною, безкінечною, з виду остаточною незгодою, тою, за яку насамперед тримається Маркс та про яку він не перестає нагадувати, так наче ніхто не бажає йому вірити, приховується близькість, вірніше небезпечна аналогія. Слід уточнити: небезпечна для Маркса. І якщо це зібрання мало б місце, то була б загальна причина, яка викликає полеміку. І зветься вона привид. І Маркс, і Штірнер воліють нарешті покінути з ним. Ось спільна аксіома, вона поза дискусією. Пора вже мати шкіру фантома, а для цього — треба його дістатися. Щоб його мати, слід його побачити, засікти, ідентифікувати його. Треба оволодіти ним і не допустити, щоб він оволодів вами, щоб не стати тим, хто є поняттям, одержимим (*besessen* — це назва однієї з промов Маркса: «Одержимі», *Die Besessenen [unreine Geistesgeschichte]*). Але привид чи його

го існування не полягає, в тій мірі, в якій він існує, в тому, щоб заборонити або перешкодити цьому розрізненню? Існувати вже в цьому невідрізненні? Володіти привидом, чи це не те ж саме, що бути пойнитим ним, бути під його владою, просто — під владою? Впіймати його, чи це не означає бути ним впійманим? Втім Маркс, здається, згоден зі Штірнером в основному: потрібно поквитатися з привидом, цьому слід покласти край. Розбіжність стосується лише шляхів досягнення цієї цілі, а також — кращого рішення. Це відрізнення поглядів щодо знищення фантомів видається методологічним, але йому невідомі, за визначенням, жодні межі: воно стає онтологічним, етичним, політичним. Залишається одне рішення: тасмне засідання, важлива рада як при розколі чи вирішенні еретичних питань, тасмне зібрання, жваве обговорення. Змовники, іноді зрадники, суперечать один одному, вони замислюють плани, відточують зброю та обмінюються секретами. Тут, згодні чи ні зі стратегією, всі ці тіньові супротивники добре собі усвідомлюють, що Європа ось-ось затремтить перед фантомом, тим, на якого вказує *Маніфест* зі свого першого слова, вони намагаються організувати також змову проти армії привидів, проти самої появи привидь, і вони всі вважають, поза жодним сумнівом, що це справедлива війна. Тепер ми краще знаємо: знадобиться більше, ніж сторіччя до того, як почнуть ексгумацію *Німецької ідеології*, почнуть викопувати її з землі та очищати, розбиратися в переплетінні її коренів, у жмутах та вузлах узгоджень та антагонізмів між Марксом, Енгельсом, Фейєрбахом, Штірнером, Гессом, Бауером та іншими. Почали — та не закінчили. І батьківська тінь Гегеля не перестає з'являтися, зав'язується інтрига від його першої появи. Звинувачити іншого, всередині цієї отруєної змови, — це так само оголосити або викрити неминучість її повернення («[...] if again this apparition come [...]»).

Бо якщо повернення назад зробило нас більш чуттєвими до хитрощів подібної «логіки», до усіх її переодягань, до невразливих озброєнь та кольчуги, якими вона оберігає тіло фантома, до безкінечної стратегії, яку вона вживає, ми починаємо краще розуміти Штірнера. Краще зрозуміло, як і чому він міг вдатися до цієї загальної та поспішної спектралізації. В усякому разі, згідно з Марксом, Штірнер начебто погодив-

на постійні переодягання (*Verkleidungen*) гегелівської ідеї. Як їм довіряв, догматично репрезентував їх (*auf Treu und Glauben*), він навіть визнав їх як світ, світ, перед яким він мав присягатися, показати, чого він вартий і заради цього протиставити себе отому «не-я», перед обличчям якого він переприродивав себе як *живий* та втілений *individ* (*als leibhaftiges Individuum*).

Штірнера, дійсно, часто розглядали як послідовника Фіхте. Але це «Я», цей *живий individ*, сам може бути обжитим, обжитим *своїм власним привидом*. Тоді він складається із привидів, гостем яких він є і яких він згруповує в населеній мною спільноті єдиного тіла. «Я» = фантом. Отже, «я є» бажає заявити «я населений привидами»: я заселений мною самим, який є (заселений мною самим, який населений привидами мене самого... і таке інше). Повсюди, де є «Я», — *es spukt, привиддя*. (Ідіома цього «*es spukt*» відіграє в усіх цих текстах, так само як в *Das Unheimliche* Фрейда, дивну роль. Її склад завжди не вдається, на жаль, бо важко передати зв'язок між безособовістю та майже-анонімністю операції (*spuken*) в акту, без суб'єкта або без реального об'єкта та продукування образу, образу примари [*der Spuk*]: не просто «населена привидом», як ми ризикнули перекласти, а скоріше «це по-тається», «це переслідує», «це з'являється в привиді».) Основний вид присутності щодо себе *cogito*, це було б переодягання отого «*es spukt*». Тут йшлося б про штірнерівське *cogito* в його логіці обвинувачення, напевно, але чи можна подати цей нездоланий кордон? Чи не можна розширити цю потезу до кожного *cogito*? Декартівське *cogito*, кантівське «я думаю», феноменологічне *ego cogito*?⁹¹ Реальна присутність дає обіцянку євхаристичному Нарцисові. Штірнерівське *я*, його унікальне Я, може взагалі бути відвіданим своєю власною появою. Індивід віддається сам собі ж самому своїм *я* «це моя плоть». Санчо-Штірнер та Христос схожі один на одного як дві «плотські істоти» («*belebte Wesen*»), занотовує

⁹¹ Про дивно пробурмотане суперечливе притягнення смерті (не лише отого «я смертний», але й «я мертвий») в декларативному «я є» дозволю собі відіслати до роботи *La Voix et le Phénomène*. — *Голос та Феномен*, PUF, 1967, p. 98 et suiv.

Маркс, який не задовольняється тим, що підкреслює весь час християнсько-гегельянський вимір справи, і таким чином, нагадує, що будь-яка феноменологія є феноменологією духу (перекладемо тут як: феноменологія привида) і що в якості такої вона не може приховати свого християнського покликання. Він вважає, що аналізував і демонтував те, що в його очах було «конструкцією». Отже, щоб провадити деконструкцію того, що видається спекулятивною побудовою, іноді навіть просто дискурсом побудови та новою формою правильного мислення, Маркс вказує, що під цією схожістю з Ісусом Христом, штірнерівський фантазм проектує ідентифікацію, насправді ж єдиносутність: «Санчо є сучасний Христос» — до цієї «настирливої ідеї прагне вся його історична конструкція» (*die ganze Geschichtskonstruktion*)) (Там само, с. 362). Систематичний розгляд робив би це часто очевидно: тема харчування, Таємної вечері та проскури перетинає критику мовлення, маскування та підміни, які полягають завжди в тому, щоб наївно репрезентувати дискурсивні можливості (зловживання етимологією, яка слугує поясненням, грою омонімів, привілеями номінації, мовленнєвої автономізації тощо)⁹².

Тепер виникає друге питання, і це питання методу, друга пропедевтика (*Anleitung*) при баченні духів: яким чином трансформують світ в «фантомів істини» (*in das Gespenst der Wahrheit*)? і як можна трансформуватися собі самому «в освячену та фантоматичну істоту» (*in einen Geheiligten oder Gespenstigen*)? Це критичне питання виходить спочатку від святого Макса (Штірнера) до Шеліги під час уявного діалогу. Останньому ставиться в вину те саме, за що й Маркс поприкає Штірнера, а саме, що він не «дивується» через те, «що віднині вже більше не знаходить в собі самому привида» (*in sich «nichts als einen Spuk finde»*). Із тих пір як Шеліга перетворює об'єкт в істину, він більше на піклується про подробиці, він вправляється з усім об'єктом взагалі, він поставив свою справу на промислову основу, він впровадив перше «гуртове виробництво фантомів» (*Erste Gespensterfabrication im Grossen*). Він вірить в те, за що йому погрожує і в чому його звинувачує

чує Штірнер: сприймання істини як фантома (*die Wahrheit als Gespenst*). Але ж це саме те, за що Маркс докоряє святому Максowi! це те, що він вперто чинить, відтворюючи цю мізансцену позицій та опозицій, яка призведе до «серії арифметичних додатків», через які будуть робити вигляд, що захоплюються «діалектичним методом»⁹³. Запаморочлива асиметрія: техніка для спостереження видінь, щоб бачити фантомів, насправді — техніка, щоб зробити себе видимими для фантомів. Фантом, весь час, воно на мене дивиться. «Методика, щоб бачити духів: Перш за все перетворитися в такого собі архіпридуркуватого нещасного бідолагу, інакше кажучи, постати (*sich setze*) Шеліго, потім говорити із самим собою, як святий Макс говорить до цього ж Шеліги: любуйся світом, який Тебе оточує, і скажи Сам, чи Ти не відчуваєш повсюди духа, який на Тебе дивиться! (*aus Allem Dich ein Geist anschaut!*)».

Слідкуй за моїм поглядом, здається вимовляє привид із непорушним владолобством та камінною твердістю Командора. Давайте прослідкуємо за цим поглядом. Ми тут же загубили його з виду: зник, він вже зниклий, в галереї дзеркал, в яких він багаторазово множиться. Це не один лише дух, який на Тебе дивиться. Адже він «є» повсюди, цей дух, бо він виникає звідусіль (*aus Allem*), він *априорно* розповсюджується, він надає місце, позбавляючи місця, натовпові привидів, для яких не можна навіть виділити точку зору; вони заповнили весь простір. Кількість є привид. Але щоб заповнювати навіть там, де нікого немає, щоб розповсюджуватися в усіх місцях одночасно, щоб бути *атонічним* (навіженим та нелокалізованим), не досить бачити лише з-під забрала, дивитися і бути невидимим для того, хто залишається під його поглядом (я, ми), треба говорити. Та почути його голос. Тоді шириться гомін привидів, він заповнює все: дух «піднесення» та дух «ностальгії» проходить через усі межі. «Чути,— цитує Маркс,— устами людей говорять мільони духів» (*und man hört «aus den Menschen Millionen Geister reden»*)⁹⁴. Спіралеподібний безжалісний рух викликає тепер серію цитувань, щоб привести до двох висновків. Маркс бажає водночасвилучити

⁹³ О. С., с. 180.

⁹⁴ Там само, с. 131.

⁹² див. Німецька ідеологія, с. 135—136, 427—428 та особливо с. 211.

їх із тексту-свідчення Штірнера і використати їх проти нього ж. Як завжди, він вихоплює зброю та повертає її проти того, хто вважав себе її єдиним володарем. Ми підкреслюємо тут ті зауваження, які намагалися б адресувати феноменологічному принципіві взагалі. Отже, два висновки: 1. Феноменальна форма самого світу привидна. 2. Феноменологічне *ego* (Я, Ти, тощо) є приви́дом. Навіть *phainesthai* (до свого визначення в феномен чи в фантазм, а отже, в фантом) є самою можливістю приви́да, він несе смерть, він заподіює смерть, він трудиться для скорботи⁹⁵.

Послідовність, логічний з'язок, передзвін ланцюга, безкінечна процесія феноменальних форм, які просуваються одна за одною, усі білі та просвічуваючі, в глибині темної ночі. Форма появи, феноменальне тіло духу — ось визначення приви́ду. Фантом є феноменом духу. Прочитуємо Маркса, який цитуючи Штірнера, бажає примусити його зізнатися, що він

⁹⁵ Звичайно, ніколи вузький та чіткий концепт фантома або *phantasma* не буде зведено до узагальнення *phainesthai*. Феноменологія приви́дного в своєму піклуванні про оригінальний досвід примарного переслідування, згідно з доброю гуссерлівською логікою, мала б викроїти дуже визначне і відносно похідне поле всередині регіональної дисципліни (наприклад, феноменології образу тощо). Не піддаючи тут сумніву законність, якщо хочете, плідність такого перерозподілу, ми лише порадили б, не заглиблюючись далеко на цьому шляху, таке: радикальна можливість будь-якої спектральності має досліджуватися в напрямі того, що Гуссерль ідентифікує, таким дивним, але таким нагальним способом, як інтенціональну, але не реальну складову пережитого феноменологічного досвіду, а саме *ноему*. На відміну від трьох інших термінів двох кореляцій (ноеза-ноема, *morphè-hylè*) ця нереляційність, це інтенціональне, але не реальне вкраплення ноематичного кореляту не є ні «в» світі, ні «в» свідомості. Та воно є якраз умовою будь-якого досвіду, будь-якої об'єктивності, будь-якої феноменальності, а саме: будь-якої ностично-ноематичної кореляції — первісної чи зміненої. Воно більше не є регіональним. Без не-реального вкраплення цієї інтенційної складової (включене *та* не-включене включення, а отже: ноема включена, та не є складовою частиною), не можна було б говорити про жодну маніфестацію, жодну феноменальність взагалі (це буття-для-свідомості, це поява, яка не є ні свідомістю, ні тим, що перед нею з'являється). Така «ірреальність», її незалежність *ї*, по відношенню до світу *ї* по відношенню до реальної матерії еологічної суб'єктивності, чи не є вона якраз місцем появи, сутнісною, головною, не-регіональною можливістю приви́да? Чи не є вона також тим, що вписує можливість іншого та скорботи в саму феноменальність феномена?

невтримно ідентифікує себе з супротивником-свідком, якого викликає до появи, з бідним Шелігою. Останній виживає, впливає із забуття лише в неіснуючому образі, він тепер говорить лише через посередництво цього непрямого голосу. Усе зосереджується таким чином на цьому німецькому виразі, *es spukt*, який в перекладах доводиться обходити. Слід було б сказати: це появляється у вигляді мари, це переслідує як примара, це є спектральністю, в цьому є наявність фантома, в цьому відчувається живе-мертве — середньовічний замок, спиритизм, окультні науки, роман жахів, обскурантизм, атмосфера загрози чи страхітливої анонімної присутності. Суб'єкт, що примарно витає, не ідентифікується, його не можна побачити, локалізувати, затримати в якійсь формі, неможливо визначитися між галюцинацією та відчуттям, є лише переміщення, відчуття себе під спостереженням того, кого не видно:

«Коли дійти до цього ступеня [там, де балаканина проходить через мільйони духів, *aus des Menschen Millionen reden*], коли вважати можливим разом зі Штірнером покликнути: “Так, увесь світ кишить привидами” (*Ja, es spukt in der Ganzen Welt*) — то “не трудно буде дійти до того” (р. 93), щоб слідом за тим покликнути: “Чи тільки *ж* *всередуни* *свіми*? *Hi*, самий світ є привид (*Nur in ihr?* *Nein, sie selber spukt*)”. (Хай буде слово ваше так-так, ні-ні, а що більш того, те від лукавого, а саме — логічний перехід.), “він — мандрівне примарне тіло духа, він — привид (*sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk*)”. Потім спокійно «окинь поглядом те, що поблизу нас і вдалині. Тебе оточує примарний світ приви́дів... Ти бачиш духів [...] *in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt* [...] *Du siehst Geister*). [...] І тоді, “Ти не повинен дивуватися”, якщо, за даних обставин і на цій висоті шелігівської сутності, ти відкриєш, що і “Твій дух — тільки привид у твоєму тілі” (*Dein Geist in Deinem Leibe spukt*)”, що Ти сам — привид (*Du selbst ein Gespenst bist*), який “чекає спасіння, тобто дух”. Тим самим Ти дійшов до того, що стаєш здатним бачити в “усіх” людях “духів” і “приви́дів”, — і тим самим духовидіння “досягає своєї кінцевої мети” (рр. 46—47). Основа цих порад, тільки значно пра-

вильніше висловлена, знаходиться у Гегеля, між іншим, в *Історії філософії*, III, pp. 124—125»⁹⁶.

Цей фрагмент, окрім усього іншого, висвічує різницю між привидом та духом. Це — відрізняння (*différance*). Привид не лише плотська поява духу, його феноменальне тіло, його розвінчане та гріховне життя, це також нетерпляче та ностальгічне очікування спокути, а саме ще й духу ([...] *auf Erlösung harrt, nämlich ein Geist* [...]). Фантом, це буде посереднім духом, обіцянка або вирахування відкуплення. Що це, відрізняння? все або нічого. Із ним слід рахуватися, але воно викриває всі підрахунки, зацікавлення та всевладдя. Перехідний етап між двома моментами духу, фантом його лише проходить. Штірнер сприймає його «серйозно», зауважує Маркс при цитуванні, цей перехід «духів» (у множині), які є «дітьми духу», в однині (*Sankt Max macht jetzt Ernst mit den «Geistern», welche die «Kinder des Geistes sind»*). Щонайменше, він «уявляє собі» цю фантомність усіх речей (*Gespensterhaftigkeit Aller*). Усьому цьому потомству, усім цим діткам із ніколи не визначеною статтю ні Максом, ні Марксом (та все дає підставу думати, що це брати одного Сина, отже, діти одного й того ж Батька, і з цього посередництва — того ж Святого Духа), він задовольняється тим, що дає їм імена. Чаклунська магія ономастики та надання патентованих найменувань. Найменування нові, а концепти — застарілі, вони волочаються позаду однієї ідеї: ідеї, відповідно до якої люди *репрезентують*, саме під новими найменуваннями, загальні концепти. Все обговорення стосується тут, звичайно ж, статусу концептуального узагальнення та поганого обходження, з яким Штірнер до нього поставився, з погляду Маркса, вдаючись до його фантомалізації. Ці «репрезентування» (*Repräsentanten*), якими є люди, вони презентують або репрезентують узагальнення концептів «у негрському стані» (*im negerhaften Zustande*). Облудне, роздвоєне, слово «негр» наносить свій подвійний удар. З одного боку, воно зраджує нечіткість, у якій Штірнер підтримує концепт, точніше, *презентування* концепту, манеру,

⁹⁶ Там само, с. 131.

з якою концепти «виходять на сцену» в інтуїції: невизначеність гомогенного, в неясному елементі нічної темряви. «Негрський стан», це також, як недавно промовив один впливовий авторитет, ніч, коли всі корови чорні. Інсинуація Маркса вводить у дію класичний прийом: коли когось звинувачують у тому, що він надто щедрий з узагальненнями та ще й дуже заклопотаний, в темряві, з фантомом, тоді намагаються зробити висновок про зловживання обскурантизмом, вважайте: окультизмом. Ось він той,— вигукують тоді,— хто продовжує вірити у фантомів: потрібно, щоб він у це вірив, аби витратив потім стільки енергії, щоб позбутися цього! В ім'я Світлості Розуму піднімаються тоді, щоб винести вирок будь-якій *темноті* в презентації загального концепту: «негрський стан» дорівнює обскурантизму плюс окультизму, таємничість плюс містицизм та містифікація. Очорнювання завжди недалеко від темного та окультиного. Спіритуалізм — це всього лише спіриритизм. Але, з іншого боку, «негрський стан» міг би подати знак до поневолення цих псевдо-концептів, що не мають жодної автономії. За ними не визнають ніякої внутрішньої необхідності. Бо вони діють лише як *об'єкти*, що слугують людям, для людей: «Ці загальні поняття виступають тут спершу в негроподібному стані як об'єктивні духи, що мають для людей предметний характер (*als objektive, den Menschen gegenständliche Geister*), і називаються на цьому ступені примарами або — *привидами!* (*und heißen auf dieser Stufe Gespenster oder — Spuk*)»⁹⁷.

Якщо фантом розсіюється повсюди, питання стає хвилюючим: звідки *починати* перелік потомства? Ще одне головне питання. Головна (*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!*) примара (*das Hauptgespenst*) це — звичайно, сама «Людина» (*Das Hauptgespenst ist natürlich «der Mensch» selbst*). Згідно з попереднім, люди існують один для одного лише як представники (*Repräsentanten*) всезагального, сутності Поняття, Священного, Чужого, Духа, тобто лише як примарні істоти, як примари (*nur als*

⁹⁷ Там само, с. 135. Коли Німецька ідеологія нагадує про гегельянські вики філософії історії Штірнера, тут є наполягання на іншій тематиці негрського, для якої «Негроїдство» (*die Negerhaftigkeit*), це — «дитина» (с. 148 та подальші).

gespenstige, Gespenster für einander vorhanden sind)⁹⁸. Людство — це всього лише колекція або серія фантомів. Слухняне застосування гегельянської логіки? Прикладне прочитання *Феноменології духу*? Маркс це підказує, і він бавиться, примушуючи проходити процесією, якраз в теорії, огляду цих привидів. Із іронією щасливого памфлетиста та трохи нервовою зверхністю, зі стурбованістю в тілі, безсумнівно, з деякою інспекторською відразою, так, неначе він перераховує привидів на пальцях. Адже їх має бути якраз десять, ніби випадково. Маркс лише робить вигляд, що рахує їх, він поводить так, ніби веде перелік, адже він знає, що їх не можна злічити. Якраз він і бажає продемонструвати незліченність. Ці симулякри ідентичності класифікуються згідно з логікою, яка нічого не пропускає, щоб викликати збентеження у супротивника. *Водночас* практикується нанизування угруповань та непомітне і вирівнювальне шиккування серіями (в ряд: *der Reihe nach*) спектральних сингулярностей. Врешті-решт існує, безсумнівно, всього лиш один фантом, фантом фантомів, і це тільки концепт, навіть не концепт, затемненість, уявлення-«негр» більш широкого та всеохоплюючого концепту, ніж усі інші, мається на увазі ім'я, метонімія, що дозволяє своє вживання у всіх можливих субституціях (частина замість цілого, яка в той же час виходить за межі, слідство замість причини, причиною якої воно є, в свою чергу, і таке інше). Номіналізм, концептуалізм, реалізм — все це переводиться в розлад Річчю чи Неріччю, що називається фантомом. Таксономічний порядок стає занадто легким, свавільним і в той же час неможливим: неможливо ні класифікувати, ні здійснити облік фантома, він сам є кількістю, він у кількості, незліченний як кількість, на нього не можна розраховувати і з ним не слід рахуватися. Він усього лише один і вже його забагато. Він множиться, вже не рахують його нащадків чи його інтереси, його накопичення чи додатну вартість (цей самий образ асоціював у давньогрецькій мові, Платон про це щось знав, нащадок батька та інтерес капіталу, або Добра)⁹⁹. Бо поодинокий фантом, фантом-

⁹⁸ Там само, с. 135—136.

⁹⁹ Платон, *Республіка*, 555 е.

генератор цієї незліченної множини, архі-привид, це — батько або це — капітал. Ці два абстрактні тіла обидва — видимі-невидимі. Появи без нікого. Це не забороняє спекуляцію, навпаки. Ні бажання перерахувати те, що більше не рахується. Арифметичне бажання, навпаки, знаходить тут свого збудника, може навіть свій витік. Та бажання класифікувати. Та ієрархізуючий перепис, який, втім, не завадить, з іншого боку, вишикувати привидів у шеренгу, горизонтально, як таку ж кількість концептів рівних в правах та готових пересуватися на рівній площині. Їм навішують етикетки, пришивають їм цифру на тіло, начебто вони збираються грати в футбольній команді в одному із фінальних матчів, у світлі прожекторів від Примари № 1 до Примари № 10. Не позначають лише одного, звичайно ж, постає питання якого.

Зараз перелічимо привидів. На пальцях Маркса. Але не може не виникнути питання, ще раз, при відкритті цієї чудової сцени. Чому такий запал? Чому це полювання на привидів? Чому така шалена зацікавленість Маркса? Чому він переслідує Штірнера з такою непримиримою іронією? Виникає враження, настільки критика видається наполегливою та напосідливою, в той же час іскристою та настирливою, що Маркс міг би ніколи не припиняти випускати свої стріли в супротивника та смертельно його ранити. Він міг би ніколи не полишати свою жертву. Він стає пов'язаним із нею в бентежному єднанні. Жертва захоплює його. Завзятість мисливця полягає в тому, щоб розкидати принаду, тут — це живе тіло без життя фантома, щоб обдурити здобич. На цю тему в мене є відчуття (я наполягаю саме на цьому слові, *відчуття, мос* відчуття і в мене немає ніякої причини заперечувати, що воно необхідно проектується саме на сцену, яку я інтерпретую: моя «теза», моя гіпотеза або моя іпостась, якраз це саме те, що неможливо уникнути цієї поспішності, кожен читаючи, думаючи, діючи, переписуючись зі *своїми* фантомами, навіть коли він береться за фантомів когось іншого). Моє відчуття, таким чином, підказує, що Маркс залякує себе, він *сам* кидається на когось, хто не далеко від того, щоб бути схожим на нього до такої міри, що можна помилитися: брат, двійник, отже — диявольська подоба. Щось на кшталт його власного фантома. Якого він волів би віддалити, відрізнити: *протиставитися*.

Він визнав когось, хто, як і він сам, здається, переслідується привидами та образом привида і через подібну співзвучність у найменні, і через тривожне споріднене відношення (*Geist, Gespenst*). Так само в облозі, цей інший так само, через те ж саме і через інше. Так само в облозі, цей інший так само, через те ж саме і через інше, через те саме, яке кожного разу інше, бо ідентичність фантома це якраз і є «проблема» (*problema*: водночас питання, мета, програма і захист, апостольський щит: броня проти броні, кольчуга в захваті від іншого, двобій під забралом). Отож, я описую це відчуття: відчуття Маркса, переслідуваного настирливою думкою, під впливом примарності, охопленого запамореченням як Штірнер, а може, навіть і більше, ніж він, що ще важче переносити. Так-от, Штірнер заговорив про це *раніше за нього*, та так багато, що стає ще більш нестерпним. У тому значенні, якого полювання надає цьому слову, він *викрав, перехопив* привиди Маркса. Він перепробував усі заклинання духів, та з яким красномовством, яким самовдоволенням почуттям радості, яким задоволенням! йому так подобалися слова заклинань духів! Адже ці слова завжди змушують до повернення, вони кличуть знову примару, яку закликають. Прийди, щоб я тебе прогнав! Чуєш! Я полюю на тебе. Я тебе переслідую. Я гонюсь за тобою, аби прогнати тебе звідси. Я тебе не випущу. І фантом не відпускає свою здобич: йдеться про його переслідувача. Спекулятивне коло, полюють заради полювання, переслідують, кидаються наздогін за кимось, щоб примусити його рятуватися втечею, але змушують його тікати, відганяють його, витуряють, щоб знову відшукати його та продовжувати переслідування. Когось переслідують, витуряють за поріг, виганяють його або виставляють геть. Але це, щоб ганятися за ним, зваблювати його, наздогнати та, відтак, тримати на виду. Відсилають його далеко, щоб провести своє життя, і якомога *найдовше*, щоб наблизитися до нього. *Довго* — це час *того полювання на віддалі* (як кажуть, *полювання на того чи на іншого*, щоб позначити як принаду, так і здобич). Полювання на віддалі може лише викликати галюцинації, скажіть, бажання, якщо вам подобається, або віддалити близькість: *принада і здобич*.

Ця логіка та топологія *парадоксального полювання* (тема якої, ще з доплатонівських часів, проходить через усю історію

філософії, точніше, дослідження та онтологічного дізнання), її не слід розглядати в якості риторичної прикраси при прочитанні *Маніфесту комуністичної партії*: його перші ж фрази, ми це бачили, відразу ж підштовхують до асоціювання теми переслідування привидами та теми полювання. Це вже сам досвід заклинання. Заклинання з усіх боків, в таборі могутніх держав старої Європи (яка веде «священне полювання» на привида комунізму), та також і в протилежному таборі, де так само ведуть полювання. Тут два великих мисливці, Маркс та Штірнер, в принципі під закляттям одного й того ж заклинання. Але перший звинувачує іншого в зраді та служінні на користь супротивника, християнської Європи взагалі. Перший дорікає другому за те, що він перший поставив привида, хай може для того щоб прогнати його, в центр своєї системи, своєї логіки та риторики. Хіба ж це допустимо? Він сердитий на іншого, він воліє не бажати того ж самого, що й інший, і це просто те ж саме: фантом. Як інший і як усі ті, що зайняті привидами, він їх сприймає лише для того, щоб переслідувати. Як тільки з'являється привид, гостинність та витурювання йдуть у парі. Можна бути зайнятим фантомами лише коли клопочешся про те, щоб прогнати духів, витурити їх за двері. Ось що Маркс та Штірнер мають спільного: нічого іншого, окрім цього полювання на фантомів, але нічого, крім цього дивного нічого, яким залишається фантом. Та разом із тим, на відміну від духу, наприклад, чи від ідеї, чи просто від думки, не будемо про це забувати, це ніщо є тим нічим, яке *привирає тіло*. І, оскільки обидва супротивники бажують заклясти це тіло, ніщо не зможе з цього огляду зняти поміж ними схожість через бентежне визначення. Деконструктивні критики, які Маркс спрямовує на «історичні конструкції» та на штірнерівські «монтажі», ризикують повернутися до нього *бумерангом*. Звідти запеклість без кінця. Без кінця, бо він спілкується *із самим собою*. Він бажає класифікувати, він може лише переслідувати. Запеклість стає несамовитішою, ми можемо вказати на це, проти чогось подібного до двійника або брата. Вони обидва люблять життя, що завжди зрозуміло та ніколи не підходить для довершених істот: вони знають, що життя не буває без смерті, і що смерть знаходиться не там десь, за межами життя, хіба що вписати оте «поза» в осереддя, в основу живого. Вони поділяють обидва, так само, як ви та

я, безумовну прихильність до живого тіла. Та саме з цієї причини вони ведуть війну без кінця проти всього, що його презентує, яке не є воно та повертається до нього: протез та послання, повторення, відрізняння. «Я-живе», є само-імунним, вони цього не бажають знати. Щоб уберегти життя, щоб устаткуватися в своє єдине «Я-живе», щоб співвідноситися, так само, до себе самого, необхідно призвести до прийняття іншого в середині (відрізнення технічного пристрою, повторюваність, не-єдність, протез, тема синтезу, симулякр, а це починається з мовленням, до нього, скільки образів смерті), він має таким чином скеровувати водночас *на себе та проти себе* засоби імунного захисту, явно призначені для не-мене, для ворога, для протилежного, для супротивника. Маркс хоче бачити себе найкращим експертом (найкращим «книжничком»), найкращим «*scholar*» фантомів — фахівцем фантомних наук), взагалі він заявляє святому Максу, згадаємо про це: я розуміюсь на привидах краще, ніж ти; фантом — це стосується мене, якщо ти бажаєш врятувати життя та закласти мертвого-живого, не потрібно діяти безпосередньо, абстрактно, егологічно, фантазматично, словом, через акт мовлення такого собі *phantasmagoreuein*, слід пройти через копітку випробування обминання, треба перетнути та *обробити практичні* структури, тривалі медіації реальної, «емпіричної» дійсності і тому подібне. Інакше, ти зможеш заклинати лише фантомність тіла, навіть не саме тіло фантома, а значить, реальність Держави, Імператора, Нації, Батьківщини і таке інше. Та, звичайно ж, за час цього обминання, слід буде погодитися врахувати автономне тіло фантоматичної реальності, відносно автономне.

Коли він захоплюється несамовитістю проти цього подвійного тиску покінчити з усім цим, а отже, тим більше нестало-го, Маркс завжди ризикує взятися за знищення свого власного фантома: одночасно спекулятивного та спекулюючого привиду. Цей ризик викликає в нього роздратування і йому доводиться без кінця множити риси, риси відрізнення та полемічні риси. Він ніколи не зможе з цим покінчити, але, щоб це покінчити, щоб поквитатися, він зводить рахунки.

Він веде перелік фантомів іншого. Всього їх десять. Нарешті зупиняються на десятковій. Чи це лише заради того, щоб полічити їх на пальцях? Ручна операція, зважаючи на підруч-

ник? Але що тут робить, як «підручна», рука Маркса¹⁰⁰, сказав би мабуть Патріс Лоро? Чому десять?

У всій Німецькій ідеології можна було знайти прочитання, ми тут цього робити не будемо, нестаріючого тлумачення цієї таблиці фантомів. Адже її можна таким чином розглядати: як таблицю, для Скрижалей закону на десять вимірів, привид десяти заповідей та десять заповідей привидів. Нова таблиця може також розглядатися як вивіска з переліком, іронічна меморіальна плита, фіктивний реєстр та статистика привидів. Таблиця категорій об'єкту або того, що є привидом взагалі. Та разом із тим, незважаючи на статику, що підходить для експозиції будь-якої картини, ця не має жодного стабільного передпочинку. Ця картина духів рухається подібно до стола, що крутиться. Вона починає витанцювувати у нас на очах, як «стіл» із *Kanitalu*, ми побачимо, як вона зрушиться, коли її становлення-товар відкриє розмах таємниці, містики та фетишизму. Бо в цьому списку примар, у цій новій таблиці, основні категорії якої постають головними доказами звинувачення, концепти не відрізняються між собою. Вони не доповнюють один одного, вони заміщаються, щоб по черзі ввійти один в одного, кожен зображує появу іншого. Ми тут не можемо читати Німецьку ідеологію, яка в основі своїй і є розвинутою експозицією цієї таблиці. Ми відсилаємо до неї зацікавлено-

¹⁰⁰ З огляду на те, що ми намагасмося тут пере-утвердити спадщину Маркса, погоджуючи або приладнуючи її до думки спектрального, яка враховує, а саме в політичному осмисленні громадської речі та її сфери (більш чи менш нової), непохитну *віртуальність* (віртуальний простір, віртуальний предмет, синтезуючий образ, спектральний симулякр, теле-технологічне відрізняння, *підлягання ідеальності*, сліди поза наявністю та відсутністю і таке інше), нам слід надати великого значення тому, про що Патріс Лоро каже сам, в дуже вдалій формулі, про «написане Марксом», як про «образ синтезу» та «віртуальний об'єкт». Мова йде про марксистський дискурс, який «не досягає таким чином сам собою порогу можливості прочитання». Написане не залишається під «рукою Маркса», в зоні досягання його тіла, яке «насолоджується, утримуючи його», (але також, скажемо ми, не утримуючи його, і все розпочинається з цією іншою насолодою, втім такою ж). І тоді Лоро уточнює: «Але, для нашої уваги, видавці виробляють зовсім інший об'єкт: текст Маркса, продукований супер-сучасними *manipulation* ями, які повинні надати читачеві образ *синтезу* написаного Марксом, адже воно завжди було тільки *віртуальним об'єктом*, і ніхто не може тримати його в руках». (О. С., р. 21—22. Виділено мною).

го читача і навіть без цитування насмішок та глузувань, якими Маркс супроводжує кожну з десяти появ, ми обмежимось лише деякими зауваженнями щодо тієї чи іншої визначальної риси. Тоді як у «чистій історії духів (*reine Geistergeschichte*)», Маркс налічує «десять тез», тут уже, через кілька сторінок, у «нечистій історії духів» він складає таблицю на десять фантомів:

Gespenst № 1 (Примара № 1): найвища істота (das höchste Wesen), Бог. Не тратимо й хвилини, щоб говорити про це «невірогідне вірування», зауважує Маркс. Ні Штірнер, ні Маркс втім не зупиняються на істотності віри, тут повністю переважає віровизнання, яке ніколи не може мати віру інакше, як у неймовірне, і не могло б бути тим, чим воно є без цього, позожодним «доказом існування Бога».

Gespenst № 2 (Примара № 2): істота або сутність (Das Wesen) [Очевидно, спускаються: від найвищого, *das höchste Wesen*, до менш високого, просто *das Wesen*. Давня проблема, щонайменше з часів Арістотеля. Ієрархія зниження, від теології до онтології. Та чи так це просто? *Wesen* залишається загальним концептом, ми його побачимо, та дороговказом цієї класифікації, яка так і залишається в основі своїй онтологічною, в дійсності — онто-теологічною.]¹⁰¹

¹⁰¹ Звичайно, треба було б прочитати Штірнера, необхідне та захоплююче завдання, поза уривками, що подаються вирваними в *Німецькій ідеології* (щоправда, достатньо об'ємно), та піддані часто сатиричному розглядові. Слід було б також відтворити, перетинаючи тексти Штірнера, традицію або генеалогію цієї тематики фантома в XIX сторіччі, щонайменше, від Канта (не лише того, що цікавився Сведенборгом, але мислителя трансцендентальної уяви, а отже, й усіх концептуальних третіх складових, що вводяться фантастикою між чуттєвим та надчуттєвим, як місця, необхідні для спектральності) до Шопенгауера та *Нарисів про фантомів (Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt, 1851)*, до Ніцше — якому були відомі посередньо тексти Штірнера і які він радив прочитати Баумгартнеру в 1874 році, або Маларме — творчість якого вартувала біля «фантома білого, як ще не написана сторінка» (*Mimika*). Подібне відтворення виходить тут за межі нашого обговорення, прочитусмо хоча б раз кілька фрагментів із *Єдиного та його Власності*: «Романтики добре відчували посягання на саму віру в Бога, яке виявлялося в забутті вірувань у духів та фантомів, і намагалися

Gespenst № 3 (Примара № 3): сутність світу. Про це нічого не скажеш, — пише Маркс, — крім того, що звідси «легко» (*leicht*) виникає. І що може бути, дійсно, легшим, більш марним, суєтним, більш неіснуючим (тут більше немає *Wesen*), ніж тінь та марність фантома? Марність світу, отже, якраз щоб пов'язати ланцюгом із тим, що йде далі, а саме:

Gespenst № 4 (Примара № 4): добрі і лихі істоти (die guten und bösen Wesen). *Das Wesen* повертається, але, — вказує Маркс, — про них хоч і можна було б дещо сказати, але не говориться нічого. Це теж саме для того, щоб поєднати з наступним, а саме:

Gespenst № 5 (Примара № 5): до сутності та її царства (das Wesen und sein Reich). Це перше визначення істоти. Вона володіє імперією, звідки її метаморфоза (*Verwandlung*) у множинну істот. Ось перше породження множини, саме зародження, витік числа та потомства. Звичайно ж, слово «царство» вже передає таблицю заповітів або таблицю категорій істоти на євангельській землі.

Gespenst № 6 (Примара № 6): «сутність» (die Wesen): перейшли до множини, до розповсюдження потомства, від 5 до 6,

зарадити цим згубним наслідкам, не лише відтворюючи казковий світ, а й особливо «відкриваючи двері найвищого світу» з його ясновидцями, віщунами Прево і таке інше. Добропорядні віруючі та отці церкви піклувалися лише про те, щоб знищити віру в фантомів, а це якраз і означало вирвати основу в релігії та залишити її сягати в простори, відірваною від її живильного ґрунту. Той, хто більше не вірить у фантоми, може лише дійти у своїй невірі до того, що вважатиме нібито за речами світу не приховується ніяка особлива істота, жодного фантома або, — що є тим же самим, беручи слово в його найвчужднішому визнанні, — ніякого «духу». (*L'Unique et sa Propriété et autre écrits — Єдиний та його Власність і інші тексти*, Бібліотека «Вік Людини», 1972 р., р. 107.) І під заголовком «Привид»: «Із фантомами Ми входимо в царство духів, істот. Того, що витає над всесвітом, продовжуючи чинити таємниче та невовлимому діяльність, так, це він, таємничий привид, якого Ми називаємо найвищою Істотою. Протягом століть люди ставили собі за мету дізнатися глибинну суть цього, усвідомити це, відкрити в ньому реальність (довести існування Бога); вони билися над цим страдницьким, неймовірним та безкінечним трудом Данаїдів, з бажанням перетворити привида в не-привида, нереальне в реальне, духа в цілісну особу, із кісток та плоті. Таким чином вони намагалися віднайти «річ у собі», за існуючим світом, за річчю та не-річчю» (р. 122).

через метаморфозу та спонтанну генерацію («*dass es*» das Wesen «*ist, worauf es sich flugs in Gespenst Nr 6: «die Wesen» verwandelt*»).

Gespenst № 7 (Примара № 7): Боголюдина (der Gottmensch). В основі, в цій знижувальній ієрархії, ось момент перетворення або взаємного перевтілення (спуск та підняття). Це також категорія третього стороннього, середина та посередництво для синтезу спекулятивного ідеалізму, лінія згинання цієї онто-теології як антропо-теології фантома. Чи не відіграє Боголюдина ту ж роль в *Феноменології духу*? Це з'єднувальне згинання вказує також на місце постання-плоті, привілейований момент інкарнації духу або втілення привида. Нічого дивного в тому що Маркс, у продовження Макса, присвячує цьому найдовший коментар, найзаповзятливіший, справді, найбільш захоплюючий. Момент христовності, а в ньому свхаристична мить, чи це не гіпербола самого заповзяття? Якщо кожен привид відрізняється від духу через інкорпорацію, ми вже це достатньо розглядали, через феноменальну форму майже-інкарнації, то в такому випадку Христос є найбільш привидним від усіх привидів. Він нам щось виголошує з абсолютної привидності. Сам Штірнер готовий був би визнати сингулярність цієї трансцендентальної привілейі. Без цієї інкарнації, концепт інкарнації міг би мати щонайменший сенс, найменший історичний шанс? Ісус одночасно є найбільша та «найнезбагненіша з примар» (*unbegreiflichste Gespenst*). Маркс наполягає:

«Про нього Штірнер може сказати, що він був “наділений тілом” (*dass er “beleibt” gewesen ist*). Якщо святий Макс не вірить в Христа, то він вірить принаймні в його “дійсне тіло” (*an seinen “wirklichen Leib”*). Христос приніс в історію, на думку Штірнера, величезні лиха, і наш сентиментальний святий розповідає з сльозами на очах, “як найсильніші люди христові мучилися над тим, щоб збагнути Христа”. І більше того: “ще не було примари, яка вимагала б більшого душевного мучеництва...”»¹⁰².

¹⁰² Там само, ст 136—137. Отже, Маркс відмовляється вірити в міражі християнської онто-теології святого Макса, який вже відкидав вірогідність

Отож, тепер легко перейти від нього до «сутності, що наводить жах» (*zum grauenhaften Wesen*):

Gespenst № 8 (Примара № 8): людина. Тут ми найближче до нас самих, але також до найбільш жахливого. Взагалі, це в природі фантомів наводити страх. Це правда, особливо стосовно людини, із усіх фантомів найбільш «*unheimlich*», слово Штірнера, яке досить важко перекласти і тому часто залишається без перекладу та яке для нас важливе в найвищій мірі. Це слово нестримного переслідування та марення. Найбільш звичне стає найбентежнішим. Економічне та екологічне «у мене» *oikos* 'у, близьке, повсякденне, домашнє, навіть національне (*heimlich*) лякає самого себе. Воно відчуває занепокоєність, у своїй власній тасмниці (*Geheimnis*) власного нутра, найчужішим, найдалішим, погрозливим. Ми ще до цього повернемося на завершення. Якщо Христос, цей абсолютний привид, лякає та робить зло, людина, що стає отим *Gottmensch* (і людина приходить до себе самої, тут, лише в цьому настанні), ось тепер вона нас ще більше лякає по мірі наближення до нас. Вона ще більш спектральна, ніж спектральне. Люди-

міражів християнської онто-теології. Обидва несамовито накидаються на фантомів, обидва проганяють їх, і *це тих же самих*, за тією лиш різницею, що заповзятість Маркса переслідує (отих) гнаних іншим, святим Максом. Та обидва сходяться на тому, що треба виганяти онто-теологічного привида та трійцю в ім'я більш вимогливої онтології, яка вже не лише більше не змішує примару з тим, що має живе тіло, із кісток та плоті, але не змішує його особливо із цим архі-фантомом із кісток та плоті, який є, як це пояснює так добре святий Макс, Христос, Бог, створений як Людина згідно інкарнації. Маркс та святий Макс, здається, звинувачують, інші швидше сказали б «деконструюють», онто-теологічну та християнську феноменологію; але це лише в тій мірі, доки вона не зайнята, кажуть обидва, а отже, заселена, наповнена лише привидами. Їх «деконструкція» обмежується пунктом, де, в цій спектральній онто-теології, вони протиставляють *обидва* — кожен на свій лад, але якою б не була різниця між ними, — гіпер-феноменологічний принцип присутності в кістках і плоті живої особи, такої, що є сама собою, її дійсної присутності, а не фантоматичної, її наявності у кістках та плоті.

Програма цього розходження в думках цікава сама собою, звичайно ж, але вона також подає для нас віртуальну модель для такої кількості дебатів, що точаться сьогодні. Вона для нас також важлива з цього погляду.

на себе *заякує*. Вона стає страхом, який собі навіває¹⁰³. Звідси протиріччя, що роблять людину нестримною. Ми бачимо, як тут закладається логіка цього *страху себе*, що спрямовує наші вчинки. В цьому полягає іпсеїчність себе. Ніхто не зміг уникнути цього, ні Маркс, ні марксистки, ні, звичайно ж, їх смертельні вороги, усі ті, хто воліє захистити власність та неподільність їхнього «у мене»: своє тіло, власне ім'я, націю, кров, територію та «права», які на цьому засновуються. Маркс викладає фатальність цього, але в іншого, якраз, виклад протилежного викладу, навпаки, у святого Макса¹⁰⁴. Вона тримається за феноменологічне згинання, здається підказує Маркс, за цю відмінність, вирішальну та водночас непереконливу, яка відділяє існування від видимості. Видимість буття як такого, як феноменальність свого феномена це є і не є істотність, що з'являється, ось згинання отого *«unheimlich»*:

¹⁰³ Прочитуємо ще Штірнера, поза уривком, приведеним Марксом:

«Необхідність робити привида досяжним або реалізувати *non-sens* [в тексті оригіналу французькою мовою] дала можливість породити *фантома із кісток та плоті*, фантома чи привида у справжній плоті, тілесного фантома. Скільки лиха перенесли найсильніші привиди, найгеніальніші з християн щоб відтворити цю фантазмагоричну появу, втім, ніколи так і не досягнувши вирішення суперечностей двох видів природи, божественного та людського, іншими словами, фантастичного та чуттєвого, знищити цей дуже дивний привид, що жахливу потвору! Ніколи ще фантом не викликав такого збентеження [...]. Лише з Христом з'являється ця істина, що привид або фантом, власне кажучи, це — людина [...]. З тієї пори людина більше, по правді кажучи, не жахається привидів, що є для неї *зовнішніми*, але самої себе: вона боїться лише себе самої. В середині неї вже заліг *дух гріховності*, тепер уже найхуткіша думка — яка сама по собі вже є духом — може бути *дияволом* і таке інше. Фантом набув тілесності, Бог зробив себе людиною, але людина сама перетворилася на жахливого привида, природу якого вона хоче пізнати та поглибити, яка намагається впіймати, реалізувати та висловити: людина є *дух*». (О. С., с. 112—113.)

Від латинського *ipse* сам, само (*прим. перекладача*).

¹⁰⁴ У висновках книги, що недавно вийшла з друку: *La pénultième est morte. Spectrographie de la modernité*. — *Передостаннє мертве. Спектрографія модерності*, (Champ Vallon, 1993), Жан-Мішель Рабате чітко відзначає, що «Маркс та Енгельс удавали, що не розуміють критичне значення аналізів Штірнера» (р. 223). Захищаючись від можливих звинувачень в тому, що він таким чином «реабілітує «святого Макса»», Рабате чудово вписує *Єдиного та його Власність* у могутнє спрямування — спектрографічне, а отже — анархічний доробок книги ще далекий від повного вичерпання (від Шекспіра до Сада, Малларме, Джойса, Беккета).

«Примара № 8, *людини*. Тут нашого бравого письменника охоплює великий «жах» — «він страшиться самого себе» (*er erschrickt vor sich selbst*); він бачить в кожній людині «страшний привид» (*einen «grausigen Spuk»*), «жахливий привид» (*einen «unheimlichen Spuk»*), в якому щось «бродить» (*in dem es «umgeht»*) [це вираз з *Manifestu*]. Йому зовсім не по собі. Розкол (*Zwiespalt*) між явищем (*Erscheinung*) та сутністю (*Wesen*) не дає йому спокою. Він подібний до Навала, чоловіка Авігеї, про якого написано, що сутність його теж була відірвана від його явища...»¹⁰⁵.

Усе діється завжди якнайближче від голови та головного. Цей страх себе може призвести письменника до самогубства. Письменник, людина-письменник може *переслідувати* самого себе: святий Макс робить вигляд, що збирається знести собі голову (ще один вираз полювання: *eine Kugel durch den Kopf jagt*) з тих пір, коли все переслідування стає внутрішнім і інший примушує страждати в голові. Що рятує людину від людини, так це знову інший фантом. Він згадує про Давніх, які «ніяк не піклувалися, коли щось вчинялося з невірником та мало відношення до нього». Отож, він роздумує про *народний дух* скрізь, де він втілюється. Це приводить його до висновку (*Dies bringt ihn auf*) про наступного фантома.

Gespens № 9 (*Примара № 9*): *народний дух (Volksgeist)*.

Було б забагато, щоб розповісти *сьогодні* про цю дедукцію — не лише про повернення різних видів націонал-популізму, але й про те, що їх завжди пов'язувало, в розбудовчій історії, про яку вони розповідають одне одному, з появами примар. Основоположник духу будь-якого народу, його завжди можна показати, він завжди має образ примарного-виживаючого живого. Він завжди підкоряється означенню часу свого повернення. Його нова поява завжди очікувана, але бентежно тривожна. Маркс завжди говорить із такою ясністю про націоналізм в інших

¹⁰⁵ Німецька ідеологія, там само, с. 37.

місцях, але тут він залишається досить лаконічним. Він лише відзначає необхідний перехід до фінальної метаморфози:

Gespent № 10 (Примара № 10): «Все». Максові вдалося пересунути все, навіть Усе, вдаючись до перетворення («*Alles*» in einen Spuk zu verwandeln). Таким чином слід припинити підрахунки. Та й оповідання казок. І повісті, і байки, і чорного роману. І нумерологічного окультизму, який набуває вигляду *Aufklärung*. Треба зізнатися, що під час сеансу «припиняється вже всякий лік» (*Alles Zählen aufhört*), відтоді як усе повертається, щоб переслідувати все, все у всьому, інакше кажучи, «у класі примар» (*in der Klasse Gespenster*). Можна було б усе перетворити на мішанину, і Штірнер це собі дозволяє: Святий Дух, істина, право, та особливо, особливо «справедлива справа» в усіх її формах (*die gute Sache*, за яку Маркс, з обізнаністю аналітика нових часів, як завжди, звинувачує Штірнера, що він ніколи не зміг забути, як наче він робив так само, вже він, з доброї свідомості — ремесло, а з доброго права — техніку особистого просування).

Показова помилка Штірнера, його слід засуджувати за це показовим осудом як за злочин сучасної спекулятивності. Спекулятивність завжди спекулює на привидах, вона спекулює у відзеркаленні того, що породжує, на видовищі, яке собі надає та надає собі для спостереження. Вона довіряє тому, в що вона вірить при спостереганні: в репрезентування. Усі «фантоми», яких ми вже мали нагоду ретельно переглянути як на ревію (*die wir Revue passieren liessen*), були репрезентаціями (*Vorstellungen*). В цьому сенсі спекулятивність завжди теоретична та теологічна. Для пояснення витоків цієї «історії фантомів» Маркс відсилає до Фейєрбаха та до його відрізнення між *вульгарною теорією*, яка засновує віру в фантоми чуттєвої уяви, та *спекулятивною теологією*, що пояснює віру в фантоми нечуттєвої абстракції. Але теологія *взагалі* — це «віра в фантоми» (*Gespenterglaube*). Можна сказати, вірування *взагалі*, віра в цей сплав чуттєвого та нечуттєвого, де перетинаються дві теології, вульгарна та спекулятивна. Про чуттєве нечуттєве ми ще поговоримо пізніше, з появою іншої таблиці: ні, не Скрижалі (Table) десяти заповідей, ні, не таблиці

десяти категорій, але таблиці (table), площини з дерева, яка на цей раз поставлена на чотири ніжки і стає столом, дерев'яним столом: це, просто-напросто, народження котування обміну — ми тільки й говорили, що про голови, картини і таблиці, та щити, в озбросні з голови до ніг. А першоджерело котування обміну, це народження капіталу. Містики та таємничості.

У їх спільному звинуваченні, у тому, що воно має найбільш критичного та найбільш онтологічного водночас, Маркс та святий Макс успадковують також платонівську традицію, точніше, ту, яка тісно пов'язує образ із привидом, а ідола з фантомом, із *phantasma* в його фантоматичній або блукаючій розмірності мертвого-живого. «*Phantasmata*», які з *Федона* (81d) або *Тимей* (71a) не відділяються від «*eidola*», це образи мертвих душ, це душі мертвих: коли вони не блукають побіля могильних пам'ятників та склепів (*Федон*), вони переслідують душі деяких живих, вдень і вночі (*Тимей*). Тісне та рекурентне, це подвійне поєднання не дозволяє себе роз'єднати. Воно примушує думати, що виживання та повернення мертвого-живого входить до сутності ідола. До його неосновної сутності, звичайно ж, до того, що надає ідеї плоті, але плоті з найменшим онтологічним вмістом, плоть, яка ще менш реальна, ніж сама ідея. Ідол з'являється або дозволяє себе помітити лише на фоні смерті. Гіпотеза без оригінальності, безсумнівно, але наслідки якої вимірюються щодо константи величності традиції, слід сказати, філософської *спадщини*, яка переходить через найбільш батьковбивчі мутації, від Платона до святого Макса, до Маркса і далі. Лінія цієї спадщини є ретельно розробленою, але вона ніяк не переривалась питанням ідеї, питанням концепту та концепту концепту, це та ж сама лінія, яка надала притулок усій проблематиці *Німецької ідеології* (номіналізм, концептуалізм, реалізм, а також риторика та логіка, буквальне значення, власне значення, умовне значення і таке інше). І питання це постає питанням життя чи смерті, питанням життя-смерті, до того, як бути питанням буття, істотності чи існування. Воно відкриває вимір *ви-живання* або незламного *виживання* та буття, а також опозиції життя та смерті.

Що таке ідеологія? Чи можна перекласти на зміст її теми логіку *виживання*, якої ми торкнулися при розгляді *спадщини ідола*, та якою б була зацікавленість подібної операції?

Трактування фантоматичного, в *Німецькій ідеології*, виголошує або стверджує *абсолютний привілей*, який Маркс завжди приділяє релігії, ідеології як релігії, містики чи теології, в своєму аналізі ідеології взагалі. Якщо фантом надає свою форму, іншими словами, своє тіло, ідеологемі, це власливо для релігійності згідно Марксу, якщо можна так сказати, чим можна і знехтувати, стираючи семантику або лексику привида, як це часто чинять при перекладах, в значеннях, які вважаються приблизно еквівалентними (фантасмагоричне, галюцинаторне, фантастичне, уявне і таке інше). Містичний характер фетиша, такого, яким він відзначає досвід релігійного, — це насамперед фантомний характер. Далеко поза легкістю викладення в риторичі чи педагогіці Маркса, він виходить з *одного боку*, так видається, з невідворотно специфічного характеру привида. Він не дозволяє деривації від психоаналізу уявного, тим більше від онто- або ме-онтології, навіть коли Маркс, здається, вписує його в суспільно-економічну генеалогію або філософію труда та виробництва: усі ці дедукції передбачають спектрального виживання. Виходить з *іншого боку*, і тим же часом, від непорушності релігійної моделі в побудові ідеологічного концепту. Коли Маркс згадує привиди в момент їх аналізу, наприклад, містичного характеру або становлення-фетиша товару, нам не слід в цьому вбачати тільки риторичні ефекти, необхідні для даного контексту або просто здатні переконати вирази, що впливають на уяву. Якщо ж це мало місце, то в такому разі потрібно було б ще й пояснити їх дійсну необхідність з цього приводу. Слід було б також врахувати нездоланну силу та оригінальну потужність ефекту «фантома». Треба було б пояснити, чому це викликає страх або вражає уяву, що таке переляк, уява, їхній суб'єкт, життя їхнього суб'єкта і тому подібне.

Поставимо себе на якийсь час в те місце, де різні вартості (*вартості* (між споживною вартістю та міноюю вартістю), *таємниці*, *містичного*, *загадки*, *фетиша* та *ідеологічного* складають свій ланцюг в тексті Маркса, особливо в *Капіталі*, та спробуємо щонайменше вказати, це буде лише позначкою, *спектральним* рухом цього ланцюга. Він починає діяти на сцені,

саме там, де якраз йдеться про те, щоб сформувати концепт того, що є сценою, всією сценою, він виділений перед нами закритими очима саме в ту мить, коли ми їх відкриваємо. Таким чином, цей концепт вибудовується якраз на посиланні на деяке переслідування духів.

Визначний момент на початку *Капіталу*, пригадаймо це: Маркс питає себе, як взагалі описати в його появі *містичний* характер товару, містифікацію самої речі — та форми-грошей, простою товарною формою якої є «первісна клітина». Він бажає аналізувати еквівалент, *загадка* якого та містичний характер вражають буржуазного економіста лише в завершених формі монети, золота або грошей. Це той момент, коли Маркс вважає за необхідне довести, що містичний характер нічим не зобов'язаний споживній вартості.

Чи ж це випадковість, що він ілюструє принцип свого пояснення, примушуючи обертається стіл? Або швидше викликаючи появу стола, що обертається?

Добре відомо, надто добре відомо про цей стіл, що відкриває розділ про характер фетиша товару та його таємницю (*Geheimnis*)¹⁰⁶. Стіл цей використовували, експлуатували, над-експлуатували або ховали, поза вжитком, між антикваріату чи на продаж. Це впорядкована та розпорядкована річ. Розпорядкована, бо незабаром будете дивуватися з цього, вже згаданий стіл також трохи божевільний, із фантазмами, розладнаний, «*out of joint*». Уже більше й невідомо, під герменевтичною патіною, для чого слугує і чого воліє цей дерев'яний предмет, приклад якого вихопився зненацька.

Те, що зараз з'явиться, чи буде це простим прикладом? Так, але приклад однієї речі, стола, який здається виникне, *сам із себе*, і стане раптом як вкопаний на своїх чотирьох ніжках. Це — приклад такого з'явлення.

Давайте ж підемо на ризик, після стількох детальних пояснень, ризик простодушного невимушеного прочитання. Спробуємо подивитися, що станеться. Але ж це так відразу здається неможливим, чи не так? Маркс попереджає нас про це із

¹⁰⁶ *Капітал*, Книга 1, розділ I, 4. (Відносно цієї Першої книги, ми будемо посилалися на переклад українського // К. Маркс і Ф. Енгельс. *Твори*, Держполітвидав УРСР, 1963. — ред.)

перших же слів. Йдеться про те, щоб кинути оком, відразу ж, поза тим, що можна досягти з першого погляду, а отже, і подивитися туди, де цей погляд вже сліпий, витрищати очі там, де вже не видно того, на що дивляться. Потрібно роздивитися те, що з першого погляду не піддається розгляду. І це вже сама невидимість. Бо те, що недосяжне для першого погляду, то вже невидиме. Вада, помилка першого погляду в тому, що дивляться, але не помічають невидимого. Якщо не уявити собі про цю невидимість, то тоді стіл-товар, негайно визначений, залишається тим, чим він не є, простою річчю, яку вважають тривіальною та досить банальною. Ця тривіальна річ здається зрозумілою сама по собі (*ein selbstverständliches, triviales Ding*): сама річ у феноменальності свого феномена, зовсім простий стіл із дерева. Щоб нам приготуватися до бачення цієї невидимості, бачити без бачення, отже, осмислювати тіло без тіла невидимої видимості — вже оголошує про себе фантом, — Маркс заявляє, що річ, про яку йде мова, а саме — товар, *це не так просто* (попередження, яке викликати смішки, до кінця сторіччя, у всіх недоумків, які ніколи ні в що не вірять, звичайно ж, упевнені, що вони бачать те, що бачиться, все, що видніється, лише те, що бачиться). Це навіть досить складно, товар, це — заплутане, в мішанині, паралізуюче, апоретичне, можливо нерозв'язне (*ein sehr vertracktes Ding*). Це так незграбно, річ-товар, яку потрібно наблизити з такою собі «метафізичною» витонченістю та «теологічними» кокетливими витівками. Якраз, щоб аналізувати метафізичне та теологічне, які вибудовували феноменологічний добрий глузд самої речі, безпосередньо видимого товару, із кісток та м'яса: як те, що видно «на перший погляд» (*auf den ersten Blick*). Цей добрий феноменологічний глузд можливо коштує споживної вартості. А може, він призначений лише дорівнювати споживній вартості, так нібито кореляція цих концептів відповідала б цій функції: феноменологія в якості дискурсу споживної вартості, *щоб не обдумувати* ринок або з метою осліпнути при споживній вартості. Можливо. І це в цьому значенні добрий феноменологічний глузд або феноменологія сприйняття (також в розробці Маркса, коли він вважає, що говорить про *просту та чисту* споживну вартість) вважають, що слугують Просвіті, адже споживна вартість не має в собі

нічого «таємничого» (*nichts Mysteriöses an ihr*). Дотримуючись при цьому споживної вартості, *властивості* (*Eigenschaften*) речі, бо мова піде саме про властивості, завжди досить людські, в основі своїй, і тим самим заспокоїливі. Вони завжди співвідносяться із людськими якостями, із властивостями людини: або ж вони відповідають запитам людей, і це якраз їхня споживна вартість, або вони є продуктами людської діяльності, яка, здається, їх для цього й призначила.

Наприклад — і ось на сцені з'являється стіл, — дерево залишається деревом, коли з нього роблять стіл: тепер звичайнісінька річ підпадає під смисл (*eine ordinäres sinnliches Ding*). Та це розглядається зовсім по-іншому, коли вона стає товаром, коли відкривається завіса ринку і стіл починає відігравати роль і актора, і персонажа одночасно, коли стіл-товар, — говорить Маркс, — з'являється на сцені (*auftritt*), починає ходити та вимагає своєї оцінки в якості товарної вартості. Театральне перетворення: звичайна чуттєва річ перетворюється (*verwandelt sich*), вона стає чимось, набуває образу. Ця лінійна та наполеглива щільність витримує метаморфозу і перетворюється в надприродну річ, у *чуттєву нечуттєву* річ, чуттєву, *але* нечуттєву, чуттєво надчуттєву (*verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding*). Відтепер фантомна схема стає необхідною. Товар — «річ» без феномена, річ у зникненні, яка проходить через різні смисли (вона невидима, не підлягає дотику, нечутна та без запаху); але ця трансцендентність не є вся духовною, вона зберігає це тіло без тіла, через яке ми довідалися, що воно забезпечує відмінність привиду від духу. Те, що переходить через смисли, проходить перед нами силуетом чуттєвого тіла, якого, втім, йому бракує або залишається для нас недосяжним. Маркс не говорить чуттєве *та* нечуттєве, чуттєве, *але* нечуттєве, він говорить: чуттєве нечуттєве, чуттєво нечуттєве. Трансценденція, рух в *над* (*supra*), крок поза (*über; epekeina*) робиться чуттєвим в самому надлишку. Він робить надчуттєве чуттєвим. Торкаються там, де не торкаються, відчують там, де не відчувають, навіть страждають там, де страждання не має місця, коли воно щонайменше не має місця там, де страждають (це також, не будемо забувати те, що говорять про фантомальний член, цей

феномен, позначений хрестиком для феноменології відчуття). Товар таким чином переслідує річ, його привид працює над споживною вартістю. Це нав'язливе переслідування пересувається, як анонімний силует або постать статиста, який міг би стати основним персонажем. Вона змінює місце, стає вже невідомо де воно точно знаходиться, вона кружляє, заповнює сцену згідно *виставляння*: там є крок, і його хода належить лише цьому мутантові. Маркс змушений вдатися до театральної мови та описати появу товару як сценічний вихід (*auftritt*). І йому доводиться описувати стіл, що став товаром, як стіл кружляння, звичайно ж, під час сеансу спиритизму, але також як фантомальний силует, рухоме зображення актора чи танцівника. Тео-антропоморфна фігура невизначеної статі (*Tisch*, для столу, чоловічий рід), у стола є ніжки, він має головну частину, його постать оживає, він постає у весь свій зріст як інституція, він повертається і звертається до інших, спочатку до різного товару, схожого на нього в фантомності, він постає перед ним або й протиставляється. Адже привид є соціальним, він навіть заангажований у конкурентну боротьбу або війну з першої ж своєї появи. Інакше не було б ні *socius*, ні конфлікту, ні бажання, ні любові, ні миру, який утримують.

Треба було б виставити цей стіл для продажу з молотка, піддати його спів-ставленню або конкуренції, його слід було б примусити заговорити з такою кількістю столів, що нам дісталися в спадщину, їх вже ніхто й не лічить більше, в філософії, в риториці, в поезиці, від Платона до Гайдеггера, від Канта до Понжа і ще багато інших. У всіх та ж сама церемонія: сеанс столу.

Маркс таким чином оголосив про його вихід на сцену та трансмутацию у чуттєво надчуттєву річ, і ось він стоїть, не тільки поставлений, але він здійснюється, піднімається і виправляється, піднімає голову, повертається і звертається. Прямо до інших, і насамперед до іншого товару; так, він перед ним задирає голову. Перефразуємо кілька рядків дуже близько до буквального перед тим, як процитуємо найкращий переклад, який також і найостанній. Йому не достагньо, цьому століві з дерева, стояти прямо (*Er steht nicht nur*), ніжки на підлозі, він ще й випрямляється (*sondern er stellt sich* — і Маркс не уточнює «так би мовити»), як деякі французькі перекладачі, які на-

лякані літературною сміливістю опису, пішли на певні поступки), він випрямляється також на голові, дерев'яній голові, бо він став якоюсь впертою, неподатливою, затятою, норвистою твариною, що упирається, протиставляє себе іншим видам товару (*er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf*). Поставши відверто перед іншими, подібними йому, ось поява дивного створіння: водночас все — Життя, Річ, Тварина, Предмет, Товар, Автомат — одним словом, Привиддя. Ця Річ, яка вже більше насправді і не річ, ось вона розгортає (*entwickelt*), вона розгортається *сама*, вона починає розвивати те, що успадковує від майже спонтанної генерації (патогенез та невизначена сексуальність: тваринна Річ, Річ з душею-бездушна, жива-мертва Річ є Батько-Мати), вона народжує через голову, вона витягає *зі* своєї голови цілий виводок фантастичних чи чудернацьких створінь, потвор, химер (*Grille*), ролей нелінійної композиції, іншими словами — вервечка нащадків, які на неї вже більше не схожі, витвори ще більш дивні та чудернацькі (*viel wunderlicher*), що коли повернути голову, то цей навіжений стіл, примхливий та нестримний, починає витанцювувати з власної волі (*aus freien Stücken*)¹⁰⁷. Для того, хто розуміє грека та філософію, цю генеалогію, яка трансфігурує дерев'янисте в недерев'янисте, можна було б сказати, що вона поміщає її в таблицю становлення-нематеріальність матерії. *Hylè*, матерія, відомо, що вона насамперед із дерева. І з тих пір, як оте становлення-нематеріальність матерії, здається, не займає ніякого часу і заподіює свою трансмутацию в матії однієї миті, одного погляду, всемогутністю думки, ми зможемо спробувати описати його як проекцію анімізму або спиритизму. Дерево оживає і заселяється духами: легковірність, окуль-

¹⁰⁷ «Форми дерева змінюються, наприклад, коли з нього роблять стіл. І все ж стіл лишається деревом — звичайною чуттєво сприймаюю річчю. Але як тільки він робиться товаром, він перетворюється в чуттєво-надчуттєву річ. Він не тільки стоїть на землі і на своїх ногах, але стає перед лицем усіх інших товарів на голову, і ця його дерев'яна голова породжує химери, в яких далеко більше дивовижного, ніж коли б стіл по своїй охоті почав танцювати.

Містичний характер товару не породжується, таким чином, його споживною його вартістю». — *Kanital, там само*, ст. 80.

тизм, обскурантизм, незрілість до епохи Просвітництва, дитяче або примітивне людство. Але чим би була епоха Просвітництва без ринку? І чи може хто-небудь коли-небудь просуватися на шляху прогресу без споживної вартості?

Капітальне протиріччя. У самій основі капіталу. Негайно чи з часом, через стільки диференційних пунктів переходу, йому не забракне ввести подвійне «прагматичне» змушування усіх заклять. Вільно переміщуючись (*aus freien Stücken*), *de son propre chef* — з власної волі, порухом голови, яка все ж управляє усім тілом, з голови до ніг, дерев'янистий та дематеріалізований Предмет-Стіл, видається, може бути в основі принципу, початку та управління самим собою. Він емансипується з власної ініціативи: самотужки, автономно і автоматично, його фантастичний силует рухається сам собою, вільний і без закріплень. Він то входить в транс, то витає в просторі, здається, що він вивільнюється від свого корпусу, як усі фантоми, трохи нестямний та також розладнаний, з вивихами, «*out of joint*», несамовитий, примхливий та невірноважений. А то починає підштовхувати себе до руху, але так само дає рух іншим, так, він примушує рухатися все навколо себе, начебто «*pour encourager les autres*» — щоб залучити інших, — уточнює Маркс французькою мовою в описі цього танцю фантома: «Нагадаємо, що Китай і столи почали танцювати — *pour encourager les autres* [для підбадьорення інших] — саме в такий час, коли здавалося, що весь інший світ перебував у цілковитому спокої»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Там само. Згідно з уточненнями редакторів та перекладачів, «Маркс згадує про збіг між хвилею спиритизму, яка розповсюдилася в Європі після революції 1848 року, та початком Тайпінського повстання в Китаї». Незважаючи на те, що кожна епоха, як ми вже це відзначали, має своїх фантомів (і ми маємо своїх власних), свій власний досвід, своїх власних медіумів та свої власні фантомологічні комунікаційні засоби, хоча «епохальна» історія блукання привидів ставить ті ж самі проблеми, і це не випадково, що в «епохальній» історії вони мають бути, та все ж це ускладнення не повинно заважати проведенню історичного дослідження з цієї теми. Досліджувати лише слід досить обережно. Відомо, наприклад, що тексти Штірнера, Маркса та Енгельса, до яких ми часто звертаємося, співвідносяться — і відповідають — у часі з великою «хвилею», яку пишномовно називали «медіумною». Можна відзначити суспільні, філософські, літературні ознаки цього (згадаємо про зацікав-

Основне протиріччя полягає не тільки в неймовірному сполученні чуттєвого та надчуттєвого всередині тієї ж самої Речі, це протиріччя *автоматичної автономії*, механічної свободи, технічного життя. Як будь-яка річ, стіл стає схожим на власний протез від тієї ж миті, як з'являється на сцені ринку. Автономія *та* автоматизм, автономія, *але* автоматизм цього дерев'яного стола надає собі спонтанно руху, напевно, і здається, таким чином починає впроваджуватися в анімацію, анімалізацію, спиритуалізацію, *спиритизацію*, але все ж таки залишаючись штучно створеним тілом, свого роду автоматом, наочністю, механічною та застиглою льялкою, танок якої підкоряється технічній незламності програми. Два види, дві генерації руху перетинаються в ньому, і це якраз тим позначається поява привида. Вона невіршально акумулює, у своїй бентежній дивовижі, розбіжні предикати: інертна річ зненацька видається *інспірованою*, раптом її пронизує *пнеума* або *psyché*. Коли він стає ніби живим, стіл здається пророчим псом, який здіймається на задніх лапах, готовий накинутися на собі подібних: ідол бажав би встановити закон. Та навпаки, дух, душа або життя, які його оживляють, залишаються захопленими в пазурах каламутної та важкої речовинності, *hylè*, в інертній в'язкості її дерев'янистого тіла, а автономія стає всього лише маскою автоматизму. Маска чи, може, забрало, яке може не приховувати, під шоломом, жодного живого погляду. Автомат повторює в міміці живе. Ця Річ ні мертва, ні жива: вона мертва і жива одночасно. Вона виживає. Підступна, винахідлива та машинальна, в той же час вигадлива та непередбачена, ця воєнна машина є театральним механізмом, *mekhanè*. Те, що спостерігали проходячим на сцені, то було *появою*, майже-божественне — що впало з неба чи виникло з-під землі. Але видіння також *виживає*. Наполягає його гіпер-проникливість.

Виклик чи запрошення, «заохочення», зваба проти зваби, бажання або війна, любов чи ненависть, провокація інших

лення Штірнера книгою Ежена Сю *Паризькі таємниці*, «спіритичні» спроби Віктора Гюго та інші подібні речі) та спробувати окреслити це або навіть, до певної міри, дати пояснення історичних особливостей цього феномена. Але не варто випускати з виду того, аби вписати його в набагато ширший спектрологічний контекст.

фантомів: Маркс дуже на цьому наполягає, бо існує *множинність* цієї соціальності (завжди є більше, ніж один товар, не один дух і ще більше привидів) і *кількість* належить самому рухові, не завершеному процесові спектралізації (Бодлер дуже добре зміг виразити множину в місті-мурашнику сучасного капіталізму — фантом, натовп, гроші, проституція, — а після нього також Бен'ямін). Адже якщо жодна споживна вартість *сама собою* не може продукувати цієї містичності або цього спектрального ефекту товару і коли ця таємниця є водночас глибокою та поверхневою, каламутною та прозорою, таємною настільки таємничо, що не може приховувати за собою жодної змістовної сутності, то це тому, що вона породжена *відношенням* (мінність, відмінність, заміненість та відрізнання) як подвійне співвідношення, слід сказати, як подвійний суспільний зв'язок.

З *одного боку*, цей подвійний *socius* зв'язує між собою людей. Він їх асоціює, оскільки вони в усі часи цікавляться часом, Маркс тут же зауважує, — часом або тривалістю роботи, і це в усіх культурах та на всіх рівнях техніко-економічного розвитку. Цей *socius* таким чином пов'язує «людей», які є наперед досвідом часу, існуванням, визначеним цим відношенням до часу, який сам не був би можливим без можливості виживання та повернення, без цього буття «*out of joint*», яке відриває наявність щодо себе від живого наявного та встановлює тим самим відношення до іншого. Той же *socius*, та ж сама «суспільна форма» відношення пов'язує, з *іншого боку*, речі-товар між собою. З іншого боку, але яким чином? і як те, що має місце з *одного боку* між людьми, у їхньому усвідомленні часу, пояснюється тим, що має місце з *іншого боку* між привидами, якими є різні види товару? Як ті, кого називають «людьми», живі люди, тимчасові та кінцеві існування, які вони стають поневоленими, в їхніх суспільних взаємовідносинах, привидами, якими є відношення, *так само суспільні*, між товарами?

[Через те, що темпоральність видається тут основною в процесі капіталізації та в *socius*, в якому мінова вартість, спектралізуючись, стає меркантилізованою, адже існування людей вписаних у цей процес визначається, насамперед, в *Капіталі*, як *тимчасове*, зауважимо одним словом, мимохідь, як

можливість спадщини чи родства, що заслуговує на більш послідовний та детальний аналіз. Мова йде про *формулу*, яка на початку *Капіталу* дає визначення мінової вартості та характеризує стіл як «чуттєве надчуттєве», чуттєво-надчуттєве. Ця формула буквально нагадує (і тут не можна вважати цю буквальність випадковою чи невластивою) визначення часу — часу як простору, — в *Енциклопедії... (Філософія природи, механіка)* Гегеля. Він підводить кантівське визначення під діалектичну інтерпретацію, іншими словами, під перегляд, під зняття (*Aufhebung*). Гегель аналізує час як щось таке, що є передусім абстрактним або ідеальним (*eine Ideales*), адже він є негативною одиницею буття-поза-собою (як простір, істиною якого він є). (Ця ідеальність часу звичайно є умовою будь-якої ідеалізації і як слідство — будь-якої ідеологізації та фетишизації, незалежно від відмінностей, які слід було б вбачати між двома цими процесами.) Отож, Гегель додає таке зауваження для експліцитності руху, що йде на зміну, як темпоралізації цього абстрактного та ідеального часу: «Як і простір, час є чистою формою чуттєвості або акту інтуїції, чуттєве нечуттєве (*das unsinnliche Sinnliche*)... (§ 258, Галімар, 1970 р., с. 247. Автор пропонував прочитання цього фрагменту в книзі: *Marges — de la philosophie. — Поля — філософії*, Minuit, 1972, р. 49.)]

Стіл-товар, впертий собака, дерев'яна голова стає на диві, — згадаємо про це, — *перед усім іншим товаром*. Ринок стає фронтом, фронтом між фронтами, конфронтацією. Одні товари ведуть справу з іншими товарами, ці вперто-зухвалі привиди торгуються між собою. І не тільки віч-на-віч. Це тут те, що примушує їх витанцювувати. Ось видимість. Але якщо «містичний характер» товару, якщо «загадковий характер» продукту праці як *товару* породжується з «суспільної форми» праці, потрібно ще аналізувати те, що цей процес має в собі таємничого або таємного, і це таємниця товарної форми (*das Geheimnisvolle der Warenform*). Таємниця ця тримається за «*quiproquo*». Це слово, вжите Марксом. Він нас знову заводить в одну театральну інтригу: машинальна (*mekhané*) хитрість чи помилка відносно особистості, репетиція зі збоченим втручанням суфлера, пошепки підказане слово, підмі-

ни акторів чи персонажів. Тут театральне *quiproquo* тримається на аномальній грі дзеркала. Є дзеркало, а товарна форма також є цим дзеркалом, але, оскільки воно раптом більше не грає свою роль, не надсилає більше очікуваного зображення, ті, хто шукають себе, не можуть більше себе там віднайти. Люди тут більше не розпізнають «суспільний» характер їхньої «власної праці». Це так, начебто вони, в свою чергу, фантомалізувалися. «Особливість» привидів, так само як і вампірів¹⁰⁹, це те, що вони позбавлені дзеркального відображення, справжнього, хорошого дзеркального відображення (та втім, хто його не позбавлений?). По чому впізнають фантома? По тому, що його не розпізнають у дзеркалі. Отже, це проходить разом із *торгівлею* товарів між ними самими. Ці фантоми, які є товаром, трансформують людей виробників у фантомів. І весь цей театральний процес (візуальний, теоретичний, але також оптичний, *оптичний*) ангажує ефект таємничого дзеркала: якщо воно не відбиває хорошого відображення, якщо таким чином воно фантоманізує, це насамперед тому, що воно натуралізує. «Таємничість» форми-товару в якості передбачуваного відображення, суспільної форми, це невірогідна манера, згідно якій це дзеркало відсилає зображення (*zurückspiegelt*), коли вважається, що воно відображує для людей картину «суспільного характеру їхнього власного труда»: така «картина» об'єктивує натуралізуючи. Отак відразу — це її істина, вона показує затушовуючи, вона віддзеркалює характери як «об'єктивні» характери (*gegenständliche*), вписані в сам продукт труда, як «суспільні природні властивості цих речей» (*als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge*). Віднині, і ось тепер спілкування між товарами вже не чекає, відтворена картина (деформована, об'єктивована, натуралізована) починає ставати картиною суспільного взаємовідношення між товарами, між цими одуховленими, авто-

¹⁰⁹ У чудовому прочитанні бальзаківської *Шагренєвої шкіри* Самуель Вебер відзначає *вампіричний* характер капіталу, цього живого монстра (*beseltes Ungeheuer*), а саме у відношенні зі спектральною логікою фетиша. Див.: *Unwrapping Balzac, A Reading of «La Peau de Chagrin»*. — Розгортаючи Бальзака, читаючи «Шагренєву шкіру», University of Toronto Press, 1979, p. 86 та особливо нотатки 1, 2, 3, присвячені Марксу — та Бальзаку.

номними та автоматичними «об'єктами», якими є столи, що крутяться. Дзеркальне стає спектральним відразу ж із порогу цієї об'єктивуючої натуралізації: що «відбиває людям суспільний характер їх власної праці як речовий характер самих продуктів праці, як суспільні властивості даних речей, притаманні їм від природи; тим-то і суспільне відношення виробників до сукупної праці здається їм суспільними відношеннями речей, яке існує поза ними. Завдяки цьому *quiproquo* [пов'язавши одного замість іншого] продукти праці стають товаром, речами чуттєво-надчуттєвими, або суспільними»¹¹⁰.

Для речі, так само як і для робітника в його відношенні до часу, соціалізації, становлення-соціальності проходить через цю спектралізацію. «Фантасмагорія», яку Маркс старанно тут описує, фантасмагорія, яка починає піднімати питання фетишизму та релігійності, це сам елемент цього соціального *та* спектрального становлення: водночас, відразу. Продовжуючи свою оптичну аналогію, Маркс погоджується, що таким же чином, достеменно, світлове відображення, яке рід залицяє на оптичному нерві, також постає як об'єктивна форма перед оком та зовні щодо нього, а не як подразнення оптичного нерва. Але тут, у візуальному відтворенні, дійсно (*wirklich*) існує, — каже він, — світло, що відходить від однієї речі, зовнішнього предмету, до іншої, до ока: «фізичне відношення між фізичними речами». Але товарна форма та відношення вартостей продуктів праці, в якому воно виражається, не мають нічого спільного ні зі своєю «фізичною природою», ні з відношеннями речей (*dinglichen Beziehungen*), що впливають з неї. «Це — лише певне суспільне відношення самих людей, яке набирає в їх очах фантасмагоричну форму (*die phantasmagorische Form*) відношення між речами». Ця фантасмагорія *спілкування* між товарними речами, на *mercatus* або на *agora*, коли товар (*merx*), здається, входить у відношення, спілкується, говорить (*agoreuein*) та починає торг із іншим, ми можемо констатувати, що він співвідноситься в *той же час* із натуралізацією людського *socius*, об'єктивованого труда в речах *та* з денатурацією (викривленням), денатурацією (викривленням) та дематеріалізацією предме-

¹¹⁰ *Kapital*, там само, с. 80—81.

та, що став товаром, дерев'яним столом, коли він виходить на сцену в якості мінової вартості і вже не вартості споживної. Адже товар,— нагадає нам знову Маркс,— не йде сам, він не може сам податися на ринок, щоб зустрінути там інший товар. Це спілкування між речами нагадає фантазмагорію. Автономія, надана товаріві, відповідає антропоморфічній проекції. А вона *надихає* товар, вона вдихає в нього душу, людську душу, душу *слова* та душу *воли*.

А. Спочатку одного *слова*, але що це слово могло б виразити? Що сказала б ця *особа*, цей актор, цей персонаж? «Якби товари мали дар слова, вони сказали б: наша споживна вартість, може, цікавить людей, Нас, як речей, вона не обходить. Але що належить до нашої речової природи, то це — вартість. Наш власний обіг речей-товарів (*Unser eigener Verkehr*) є тому найкращим доказом. Ми відносимось один до одного (*Wir beziehen uns*) лише як мінові вартості»¹¹¹. Ця риторична вишуканість є глибинною. Маркс тут же висуває думку, начебто економіст осмислює або репродукує наївно це фіктивне або спектральне слово товару і залишається в якомусь роді його черевомовцем: він «говорить» «говорить», коли «душа товару прорікає» (*aus der Warensseele heraus*)» (*Tam samo*). Та заявляючи, «якби товари мали дар слова (*Könnten die Waren sprechen*)», Маркс розуміє під цим, що говорити він все ж не може. Він примушує його говорити (як економіст, який звинувачує), та це, щоб висловити йому, парадоксально, що в якості мінової вартості, товар говорить, і він не говорить, або підтримує спілкування виключно всередині себе, оскільки він говорить. Що йому, в усякому разі, щонайменше можна надати слово. Говорити, починати висловлюватися та бути міноюю вартістю — це тут одне й те ж саме. Це різні споживні вартості не говорять тут і, в цій якості, не дивляться і не цікавляться товаром — так вони, видається, говорять. У цьому рухові словесної фікції, але все ж таки висловлювання, яке продається заявляючи: «Я — товар, я говорю», Маркс бажає дати урок економістам, які вважають (та чи не діє він так само?), що достатньо, щоб товар заявив: «Я говорю», щоб це сталося насправді і щоб він міг набути душі, глибокої ду-

¹¹¹ Там само, с. 90.

ші і яка б стала його власною. Ми торкаємося зараз у цьому місці, де між говорити та сказати «я говорю», відрізнення симулякру, що більше вже не діє. Багато галасу із нічого? *Much Ado about Nothing*: Маркс відразу ж після того цитує фрагмент п'єси Шекспіра, вдаючись до трохи викривленого вживання протиставлення між фортуною (везіння або доля) та природою (закон, необхідність, історія, культура): «*To be a well favored man is the gift of fortune; but to write and read comes by nature*»¹¹².

Б. Потім щодо *воли*. Оскільки товар не йде, щоб дістатися самому, добровільно, невимушено на ринок, його «охоронці» та «власники» роблять вигляд, що живуть у цих речах. Їхня «воля» починає «проживати» (*hausen*) в товарі. Відмінність між *habiter* — проживати та *hanter* — переслідувати стає тут невловимішою, ніж будь-коли. Особа персоніфікується, дозволяючи переслідувати себе вже самим ефектом об'єктивного настирного переслідування, якщо можна так сказати, який вона породжує, проживаючи в речі. Особа (охоронець чи власник речі) в свою чергу переслідується настирливою думкою, і визначально конститутивно, через переслідування, яке продукує *всередині* речі знаходячись в ній, як її мешканець, її висловлення та її воля. Дискурс *Kanimalu* стосовно «процесу обміну» відкривається як дискурс про настирливе переслідування — та про закони його рефлексії:

«Товари не можуть самі відправлятися на ринок і обмінюватись. [...] Товаровласники повинні відноситись один до одного як особи, воля (*Willen*) яких розпоряджається (*haust*) цими речами: таким чином, один товаровласник лише з волі іншого, значить, кожний з них лише за допомогою одного спільного їм обом вольового акту може привласнити собі чужий товар, відчужуючи свій власний»¹¹³.

¹¹² Приємна зовнішність є дар обставин, а вміння читати і писати дається природньо. Там само, с. 91.

¹¹³ Там само, с. 92. Оскільки Маркс, на відміну від Шекспіра, був мислителем пакту та угоди, слід звернутися до того, що він говорить іронічно щодо угоди в *Німецькій ідеології*, с. 186.

Маркс виводить із цього цілу теорію юридичної форми пакту, угоди, контракту та «економічних масок», якими часто прикриваються особи — ті, які фігурують лише як «уособлення економічних взаємовідносин» (*Там само*).

Цей опис фантазмо-поетичного або фантазмагоричного процесу буде складати першооснову дискурсу про фетишизм, за аналогією з «релігійним світом»¹¹⁴.

Та перед тим, як ми до цього перейдемо, давайте повернемося на кілька кроків назад та сформулюємо декілька питань. Щонайменше два.

По-перше: якщо те, що *Капітал* тут аналізує, це не тільки фантомалізація форми-товару, але й фантоматизація соціального зв'язку, його спектралізація, натомість, шляхом порушеної рефлексії, що ж тоді думати (теж ретроспективно) про іронію, з якою Маркс критикував Штірнера, коли той на-смівився заговорити про становлення-фантом самої людини, та *для неї самої?* Людини, яка набиралася страху від свого власного фантома, страху, що був складовою концепту, який вона формувала з самої себе, а значить, усієї своєї історії людини? *набиратися страху, в якому вона сама створювалася, лякаючи себе страхом, що виникає в ній? її історія як історія та робота її туги, туги над самою собою, туги, яку вона несе в собі як її властиву?* І коли він описує фантоматизацію дерев'яного столу, фантома, який множить фантомів і породжує їх *із своєї голови в своїй голові, поза нею в ній, із самої себе,* через яку ж рефлексію Маркс відновлював буквальну мову Штірнера, того, якого сам цитував у *Німецькій ідеології* і по-

¹¹⁴ Яким би чином не інтерпретували цю лінію перебігу, він приводить до того, що про це говориться в Третньому із *Економічно-філософських рукописів 1844 року* про смерть та почуття, в тій манері, що почуття стають «теоретиками» в самій їх практиці, знешкоджуючи таким чином чуттєвість, можна було б так сказати, і тим самим наперед руйнуючи усі опозиції між «суб'єктивізмом і об'єктивізмом, спиритуалізмом і матеріалізмом, діяльністю і стражданням». Відтак Маркс вважає, і, мені здається, не перестане вважати, що ці опозиції, що розглядалися філософією як нерозв'язні, а вона могла розгледіти в них лише теоретичну мету, будуть або повинні бути знятими станом суспільства та суспільною практикою. Див.: *Економічно-філософські рукописи 1844 року в 3 ранніх творів*, Держполітвидав УРСР, 1973. с. 552.

вертав, певною мірою, проти свого автора, інакше кажучи, проти обвинувача, який бачить тепер себе під тяжінням основних звинувачень, розроблених ним же самим («Після того, як світ постав перед фантазуючим юнаком (якого ми зустріли вже на стор. 20) як світ його «маячних фантазій» (*Fieberphantasien*), як світ примар (*als Gespensterwelt*), — після цього «власні породження його голови» (*phantasierenden*), знаходяться в його голові (*eigenen Geburten seines Kopfs*)», стали панувати над ним»¹¹⁵.)?

Це питання можна було б розвивати без кінця. Перервемо його течію та прослідкуємо розвиток іншого.

По-друге. Сказати, що та ж сама річ, наприклад дерев'яний стіл, *виходить на сцену* в якості товару, після того як була всього лише звичайним предметом в його споживній вартості, це відкрити витік для фантоматичного моменту. Споживна вартість від цього залишалася непорушним, здається, так розуміє це Маркс. Вона була тим, чим була, споживною вартістю, ідентичною собі самій. Фантазмагорія, як капітал, може початися із міновою вартістю та формою-товаром. Це лише тепер привид «виходить на сцену». Раніше, за Марксом, його тут не було. Навіть для того, щоб переслідувати споживну вартість. Та звідки впевненість, що стосується попередньої стадії, стадії цієї так званої «споживної вартості», насправді, чиста споживна вартість всього того, що створює мінову вартість та форму-товар? Що нас застерігає від цього відрізнення? мова тут не йде про те, щоб заперечувати існування споживної вартості або необхідність на неї посилатися. Але щоб мати сумніви в її строгій чистоті. Якби вона не була забезпечена, тоді слід було б заявити, що фантазмагорія почалася до названої мінової вартості, на порозі вартості вартості взагалі або що форма-товар починається до форми-товару, вона сама перед нею самою. Названа споживна вартість названої звичайної чуттєвої речі, просте *hylè*, дерево дерев'яного столу, який, за припущенням Маркса, ще не почав «витанцьовувати», треба було б, щоб сама його форма, форма, яка інформує його *hylè*, пообіцяла б його для повторюваності, для субституції, для обміну, для вартості і щоб вона підштвхнула, хай щонай-

¹¹⁵ *Німецька ідеологія, там само*, с. 139.

менше, до ідеалізації, яка б дозволила ідентифікувати його як той же самий через можливі повторення тощо. Крім того, що є лише чисте споживання, немає ніякої *споживної вартості*, ніж можливість обміну та спілкування (із деяких найменувань, що називають сама свідомість, цінність, культура, дух (!), значення, світ відношення до іншого і насамперед проста форма та слід іншого), що не вписана наперед в *позавжиток* (*hors-d'usage*) — важко стримуване значення, яке не зменшується до непотрібного. Культура почалася до культури — і людство. Капіталізація також. Якщо так казати, то тим самим, її призначення — пережити їх. (Так само можна було б сказати, втім, якщо ми починаємо розгляд іншого контексту, для мінової вартості — вона теж вписується та виходить за межі через обіцянку дару поза обміном. Певною мірою товарний еквівалент зупиняє або механізує танок, який здається сам і викликав. Це поза самою вартістю, споживанням та ринком, технікою та ринком, граціозність якого обіцяна, якщо не дана, але ніяк не *надана* танцеві.)

Не зникаючи, споживна вартість стає віднині свого роду межею, корелятом концепту-границі, того чистого початку, з яким жоден предмет не може і не *повинен* співвідноситися, а отже, треба ускладнити в загальну (в усякому разі — більш загальну) теорію капіталу. Ми з цього можемо вивести один наслідок, з-поміж стількох і стількох можливих: якщо концепт-границя зберігає сам по собі якусь споживну вартість (а саме — дозвіл *орієнтувати* аналіз «фантазмагоричного» процесу, починаючи з фіктивного або ідеального самого по собі першовиток, а відтак, вже очищеного деякою фантастичністю), то він з самого початку вже заражений, іншими словами, за-ангажований, заповнений, переслідований собою іншим, а саме тим, що буде породжене в дерев'яній голові стола, формою-товаром та фантомним танцем. Форма-товар, звичайно, *це не* споживна вартість, слід надати Марксу дію та враховувати аналітичну можливість, яку це відрізнєння нам надає. Але якщо воно *дійсно наявним*, то воно додає *наперед* споживної вартості дерев'яному столу. Воно його надає і робить скорботним наперед, як фантом, яким воно стане, але це саме тут і починається настирливе переслідування. І його час, і недоречність його

присутності, його буття *«out of joint»*. Настирливо переслідувати в думках — це не означає бути присутнім, потрібно впровадити переслідування в саму побудову концепту. Будь-якого концепту, починаючи з концептів буття та часу. Ось що ми тут назвали б настирливим переслідуванням. Онтологія може тут поставати проти лише в русі екзорцизму. Онтологія — це заклинання.

«Містичний характер» товару вписується ще до вписування, він залишає свій слід ще до того, як буде виведений великими літерами на чільній частині або щиті товару. Все починається до того, як почати. Маркс воліє знати та повідомити, *де, в який визначений момент, в яку саме мить* фантом з'являється на сцені, і це манера екзорцизму, спосіб викликати в нього повагу: до цього обмеження, його тут не було, він був безвладний. Ми ж, навпаки, виказуємо думку, що до театрального ефекту цієї миті, до того, «як він тільки з'являється на сцені як товар, він перетворюється в чуттєву надчуттєву річ», фантом вже здійснив своє з'явлення, без особистої появи, звичайно за визначенням, але вже продовживши в споживній вартості, в дерев'яній упертості наполегливого стола, повторення (а отже — субституцію, взаємозамінність, продовжуваність, втрату сингулярності як досвід самої сингулярності, можливість капіталу), без якого саме споживання ніколи б не визначилося. Це настирливе фантоматичне переслідування не є емпіричною гіпотезою. Без нього не можна було б навіть сформулювати концепт споживної вартості, ні концепт вартості взагалі, ні проінформувати яку б то не було дисципліну, ні визначити жодної пластини (*table*), ні дерев'яного стола (*table*), корисний він чи придатний для продажу, ні жодної таблиці категорій. Ні Скрижалі (*Table*) заповідей. Навіть не змогли б, як це чинить Маркс, достатньо ускладнити, розділити чи розщепити концепт споживної вартості, згадуючи, наприклад, про таку очевидність: для свого першого припустимого власника, для людини, яка понесла його на базар, в якості споживної вартості, призначеної *для інших*, перша споживна вартість є значенням мінової вартості¹¹⁶. «Значить, товари повинні реалізуватися як вартості, перш ніж вони дістануть можли-

¹¹⁶ *Капітал, там само, с. 93.*

вість реалізуватися як споживні вартості» (*Там само*). І *навпаки*, що впроваджує *кругову* діакронію та трансформує відрізнення в спів-імплікацію: «З другого боку, перш ніж товари зможуть реалізуватися як вартості, вони повинні довести наявність своєї споживної вартості» (*Там само*, ст. 93). Навіть якщо трансформація такого товару в споживну вартість і останньої в гроші відзначає незалежний пункт зупинки, застій в кругообізі, він все ж залишається безкінечним процесом. Якщо кругообіг Т-Г-Т є «серією без початку і кінця», як про це нагадує з такою наполегливістю *Критика політичної економії*¹¹⁷, справа в тому, що метаморфоза можлива в усіх напрямках між споживною вартістю, товаром та грошима. Не враховуючи того, що споживна вартість товару-монети (*Geldware*) теж сама «подвоюється»: можна замінити справжні зуби на протези із золота, але тут це вже інша споживна вартість, ніж та, що Маркс називає «формальна споживна вартість», яка пов'язана із соціальною специфічною функцією грошей¹¹⁸.

Уся споживна вартість відзначена цією можливістю слугувати *іншому* або *іншим разом*, ця ушкодженість або ця повгрюваність *апріорно* викидає її на ринок еквівалентностей (які завжди є еквівалентностями між не-еквівалентностями, звичайно ж, і передбачають подвійний *socius*, про який ми вже говорили вище). У своїй первотворній подовженості, споживна вартість обіцяна наперед, обіцяна для обміну та поза ним. Вона наперед викинута на ринок еквівалентностей. Це не тільки зло, навіть якщо це завжди пов'язане з *ризиком* загубити свою душу в товарі. Товар *породжується* цинічним, тому що стирає відмінності, та якщо він природжено нівелюючий, якщо він «від народження великий цинічний зрівнювач» (*Geborner Leveller und Zyniker*), цей первісний цинізм *готувався* вже у споживній вартості, в дерев'яній голові цього дресированого та здибленого пса, як стіл, на своїх чотирьох ногах. Можна говорити про стіл все те, що Маркс говорить про товар. Як товар, яким він стане, яким він є наперед, цинічний, він вже проститує, він «завжди готовий обміняти не тільки душу, але й тіло з усяким іншим товаром, хоч би цей останній

¹¹⁷ *Критика політичної економії* (1859 р.), *там само*, с. 349.

¹¹⁸ *Капітал*, *там само*, с. 97.

мав зовнішність, ще менш привабливу, ніж Маріторнес» (*Там само*, с. 93). Роздумуючи про цю вроджену проституцію, Маркс любив цитувати Тімона Афінського, ми про це пам'ятаємо, та його пророчі прокляття. Але слід зазначити, що якщо товар корумпує (мистецтво, філософію, релігію, мораль, право, коли їх твори стають товарною вартістю), справа в тому, що становлення-товар вже свідчить, що він піддає небезпеці вартість. Наприклад: коли твір мистецтва може стати товаром, і якщо цей процес видається фатальним, це означає також, що товар почав упровадження, тим чи іншим способом, принципу мистецтва.

Це не було критичним питанням. Швидше деконструкція критичних меж, запевняючих лімітів, які гарантують здійснення необхідного та законного в критичному запиті. Подібна деконструкція не є критикою критики, згідно з типовим удвоєнням німецької пост-кантівської ідеології. І особливо, вона не обов'язково веде до загальної фантазмагоризації, в якій все може індиферентно стати товаром, в еквіваленті цін. Тим більше, ми робили висновки тут і там, концепт форми-товару або мінової вартості піддається тому ж зараженню, що переходить межі. Якщо капіталізація не має суворо окреслених границь, то вона теж виходить за межі. Та з тих пір, як обмеження фантазмагоризації не піддаються більше контролю або окресленню простою опозицією наявності та відсутності, дійсності та недійсності, чуттєвого та надчуттєвого, *інший* підхід диференціювань має структурувати («концептуально» та «реально»), таким чином, знов-відкрити сферу. Далека від того, щоб стирати аналітичні відрізнення та визначення, ця інша логіка викликає інші концепти. Можна очікувати більш тонкого та більш суворого вписування. Воно само може в будь-якому разі звернутися до цієї невпинної реструктуризації, як, втім, і до самого прогресу критики. І така де-лімітація торкнеться також дискурсу про релігію, ідеологію та фетишизм. Та слід пам'ятати, що фантом тут, хай навіть в отворі обіцянки або чекання, до *його першої появи*: ця, вона вже про себе оголосила, вона буде другою з першого разу. *Два рази відразу*, споконвічна подовжена тривалість, непохитна віртуальність цього простору та часу. Ось чому слід осмислювати інакше «одного разу» або

дату якоїсь події. І знову, *again*: «*ha's this thing appear'd agine tonight?*»

То чи ж могло бути викликання духів на початку *Kanimal*? Під час підняття завіси на підняття завіси? З першого розділу його першої книги? Чи потенціал, що проявлявся, і такий підготовчий, такий віртуальний, цей ексорцизм початковості зміг би він розвинути достатню потужність, щоб підписати та скріпити печаткою всю логіку цього великого твору? Чи заклінальна церемонія могла викликати гучний супровід під час виголошення величезного критичного дискурсу? Чи могла вона його супроводжувати, попереду чи позаду його тінню, таємно, як необхідне забезпечення вижиття, і, якщо ще можна сказати, життєздатне, наперед визначене? Пережиття, успадковане з праджерела, а потім поновлюване кожен мить? І це заляте пережиття, чи воно не є частиною, незникаючою, революційного зобов'язання? припису або клятви, яка приводить в рух *Kanimal*?

Не будемо забувати, що все прочитане нами тут, це точка зору Маркса на *безглуздість*. Це було його дискурсом про божевілля, приречене, за його думкою, на закінчення, про загальну інкорпорацію абстрактної людської праці, яку все ще перекладають, але для завершеного часу, на мову безумства, на *безглуздість* (*Verrücktheit*) вираження¹¹⁹. «*Треба буде*,— виголошує Маркс,— і це *можна буде, повинні змогти* покласти кінець тому, що з'являється в цій безглуздій формі» (*in dieser verrückten Form* [Там само.]). *Побачать* (перекладаємо: *побачать, як прийде*) кінець цього божевілля отих фантомів, певно, вважає Маркс. Це необхідно, бо ці примари пов'язані з категоріями буржуазної економіки.

Оце безумство? оті фантоми? або спектральність привидів взагалі? Це приблизно все наше питання та наша обачність. Ми не знаємо, чи думав Маркс покінчити з фантомом взагалі, ні, навіть чи справді він цього бажав, коли він недвозначно виголошує, що оцей фантом, цей *Spuk*, якого *Kanimal* робить своїм об'єктом, усього лише ефект ринкової економіки. І що, він мав би, як такий, зникнути разом із іншими формами виробництва:

¹¹⁹ Там само, с. 84.

«Такого роду форми [безглузді, Маркс якраз про це сказав] і становлять категорії буржуазної економіки. Це суспільно значимі, отже, об'єктивні мислені форми для виробничих відносин даного історично визначеного суспільного способу виробництва — товарного виробництва. Тому весь містицизм товарного світу, всі чудеса і привиди, що покривають туманом продукти праці при пануванні товарного виробництва, — все це негайно зникає, тільки-но ми переходимо (*flüchten*) до інших форм виробництва (*Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten*)» (Там само).

Щодо виразу «фантоматичний туман», ми цитуємо це з останнього перекладу, який вірно відзначає буквальне посилення на привиддя (*Spuk*), там, де багато раніших перекладів регулярно це затушовували. Слід також вказати на безпосередню негайність, Маркс волів би щонайменше вірити в це або примусити нас повірити, з якою зникали б містицизм, чаклунство та привиддя: вони *цезнуть* (дійсний спосіб), вони насправді розвіються, так він вважає, як за помахом чарівної палички, так само як вони з'явилися, в ту ж секунду, коли побачать (побачили б) кінець товарного виробництва. Уявити лише, разом з Марксом, що воно коли-небудь матиме можливий кінець. Маркс ясно говорить: «як тільки», «в той же час як», *sobald*, і, як завжди, він говорить про наступне зникнення фантома, фетиша та релігії як туманних з'яв. Усе в завісі туману, все оповите хмарами (*umnebelt*), починаючи з істини. Хмари холодної ночі, пейзаж або декорація *Гамлета* під час появи привида,— *ghost* («*It is past midnight, bitterly cold, and dark except for the faint light of the stars*»).

Навіть якщо *Kanimal* відкривався великою сценою викликання духів, роздуванням заклінань, ця критична фаза зовсім не могла б іти до руйнування, вона не може себе дискредитувати. Щонайменше вона зовсім не принижує важливості всієї події та свого значення відкриття. Бо тут можна битися об заклад, що думка ніколи не приходить на згасанні сплеску заклінання. Вона могла б тільки зародитися. Клястись чи заклімати, чи це не є її вдача та доля, так само як і її границя?

Дар її завершення? Чи має вона інший вибір, окрім як тільки з-поміж кількох заклинань? Само питання, і найбільш онтологічне, і найкритичніше, і найризиковніше від усіх, ми знаємо, що воно ще остерігається. Одне його формулювання здійснює барикади або рие траншеї, оточує себе крутістю, примножує небезпечну руйнівність. Воно рідко кидається стрімголов уперед. У магичній, ритуальній, одержимій манері, її формалізація вдається до вживання формул, які іноді належать до чародійних прийомів. Вона позначає свою територію, розставляючи найхитріші пастки та вартівників, прихованих за схожими на апостольські щитами. Вже сама проблематизація чагує за тим, щоб заперечувати, а отже, заклинати (*problema*, це щит, лати, ми на цьому наполягаємо, укріплення як начебто прикриття, що має за мету відвести надходяче розслідування). Критична проблематизація продовжує протиборство з фантомами. Вона їх боїться, як і самої себе.

Після цих питань, що постали, або, вірніше, зависли, ми, мабуть, можемо повернутися до того, що в *Kapitali*, здається, мало бути сказаним щодо фетиша, в тому ж фрагменті і згідно з тією ж логікою. Мова так само йде, не будемо про це забувати, про те, щоб довести, що загадка фетиша «гроші» редукується до загадки фетиша «товар» з того часу, як товар стає явним (*sichtbar*) — але Маркс додає, так само загадково, — явним чи очевидним до яскравого блиску, що робить сліпим: як «*scève les yeux*» — «ріже очі», саме так виражено у французькому перекладі, на який ми тут посилаємося¹²⁰: *die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs*.

Отже, відомо, лише посилання на релігійний світ дозволяє пояснити автономію ідеологічного, а відтак, його власну ефективність, його проникнення в диспозитиви, які не лише наділені явною автономією, але ще й певним автоматизмом, який не нагадує випадково упертість дерев'яного столу. Із усвідомлення «містичного» характеру та таємниці (*das Geheimnisvolle*) форми-товару було здійснено запровадження до фетишизму та ідеологічності. Не редукуючись одне до одного, вони поділяють спільні умови існування. Отож, говорить у *Kapitali*, тільки релігійна аналогія, лише «туманність релі-

¹²⁰ Український переклад див. там само, с. 100.

гійного світу» (*die Nebelregion der religiösen Welt*) може дозволити зрозуміти виробництво та фетишизуючу автоматизацію цієї форми. Необхідність звернутися до цієї аналогії Маркс подає як наслідок «фантазмагоричної форми», генезу якої він проаналізував. Якщо об'єктивне взаємовідношення між речами (те, що ми називали *комерцією, спілкуванням (commerce) між товарами*) звичайно ж є фантазмагоричною формою суспільних відносин між людьми, то *тоді* нам слід вдатися до *сди-ної можливої аналогії, аналогії релігії*:

«Це — певні суспільні відносини самих людей, які набувають в їх очах фантастичної форми відносин між речами». Наслідок: «Щоб знайти аналогію цьому (підкреслюю: *Um daher eine Analogie zu finden*) нам довелося б забратися (*flüchten* ще або вже) в туманні сфери релігійного світу»¹²¹.

Величезна ставка, зайве й підкреслювати, ставка на фетишизм в його відношенні до ідеологічного та до релігійного. У висловленнях, які йдуть відразу за цим, дедукція фетишизму поширюється також і на ідеологічне, на його автономізацію, як і на його автоматизацію:

«У цьому світі (релігійному світі), продукти людського розуму (голови людей, також, *des menschlichen Kopfes*, аналогічно до дерев'яної голови стола, здатного породжувати химери — в його голові поза головою — відтоді, інакше кажучи, *відразу ж*, коли його форма може стаги формою-товаром) видаються автономними фігурами, обдарованими власним життям (*mit eigenem Leben*), що підтримують відносини одні з іншими та з людьми. [...] Я називаю це фетишизмом, фетишизм, який приєднується (*anklebt*) до продуктів труда відтоді, як вони стають продуктами як товар і який, виходячи, невід'ємний від товарного виробництва. Цей характер фетиша світу товару, наш попередній аналіз це вже довів, походить від чистого суспільного характеру труда, який виробляє товар» (*ibid.*).

Інакше кажучи, як тільки є виробництво, є фетишизм: ідеалізація, автономізація та автоматизація, дематеріалізація та

¹²¹ Там само, с. 81.

спектральне впровадження, труд скорботи, співіснуючий із усім трудом, тощо. Маркс вважав, що слід обмежити це співіснування до товарного виробництва. На наш погляд, це жест екзорцизму, про який ми говорили раніше і відносно якого ми залишаємо ще наше питання завислим.

Релігійне, таким чином, не є ідеологічним феноменом або фантоматичною продукцією з-поміж інших. З одного боку, воно надає свою первотворну форму або свою парадигму посилення, свою первинну «аналогію» для творення фантома або ідеологічного фантазму. З іншого боку (і насамперед, і безсумнівно з тієї ж причини), релігійне також інформує, з месіанським та есхатологічним, хай навіть у необхідно невизначеній, пустій, абстрактній та сухій формі, яка тут для нас привілейована, цей «дух» емансипуючого марксизму, припис якого ми тут знову стверджуємо, яким би таємним та суперечливим він не видавався.

Ми не можемо тут заглиблюватися в це загальне питання фетишизації¹²². В наступній роботі, поза будь-яким сумнівом, це питання слід пов'язати з питанням фантоматичної спектральності. Попри безкінечне відкриття усіх цих країв, можливо, можна буде спробувати обмежити цю ставку щонайменше *трьома точками зору*:

1. Фетишистська фантоматичність взагалі та її місце в *Kanimali*¹²³. Ще навіть до появи на сцені вартості товару та хореографії дерев'яного стола, Маркс визначив залишковий продукт труда як облудну предметність (*gespenstige Gegenständlichkeit*)¹²⁴.

¹²² У загальній формі я намагався його розглядати в інших роботах (а саме див.: *Glas*. — *Поминальний дзвін*, Galilée, 1974). Про відношення між фетишизмом та ідеологією див.: Sarah Kofman, *Camera obscura — de l'idéologie*. — *Камера обскура — про ідеологію*, Galilée, 1973, особливо те, що передує та йде за розділом *Кружляльний стіл*, та книга Етьєна Балібара *П'ять епохів історичного матеріалізму, О.С.*, (Відносно теорії фетишизму), р. 206 та подальші.

¹²³ Див. Етьєн Балібар, *О. С.*, р. 208 та подальші.

¹²⁴ В образі цієї чуттєвої матеріальності, власне тіло цієї фантоматичної об'єктивності набирає форми, воно твердіє, здійснюється або кам'яніє, воно кристалізує, виходячи із в'ялої та індиферентної субстанції, воно устатковується із аморфних рештків: «Розгляньмо тепер, що ж залишилося від продуктів

2. Місце цього теоретичного моменту в сукупності творів Маркса. Чи пориває він, чи ні з тим, що сказано про фантом та ідеологічне в *Німецькій ідеології*? В цьому можна сумніватися. Поза будь-яким сумнівом взаємовідношення не є ні від фрагментаризації, ні від однорідності.

3. Поза цими вимірами, які входять не лише до тлумачення Маркса, це безсумнівно стосується всього, що *сьогодні* пов'язує Релігію та Техніку в дивному переплетінні.

А. Це йде насамперед від того, що набуває оригінальної форми повернення до релігійності, чи то фундаменталістської, чи ні, і що надвизначає усі проблеми нації, держави, міжнародного права, прав людини та *Bill of Rights*, коротше, всього, що стосується сфери обживання в образі, щонайменше симптоматичному. Єрусалиму, або, тут і там, його переприсвоєння та системи регулюючих угод, які це вирішують. Як співвіднести одне з іншим, але як також відділити дві месіанські сфери, які ми тут обговорюємо під одним найменням? Якщо месіанський поклик належить як власність всесвітній структурі, цьому нездоланному рухові історичного розкриття до майбутнього, а отже, до самого досвіду та його мови (очікування, зобов'язання, сприйнятливості ставлення до прийдешніх подій, розуміння невідворотності, негайності, необхідно-

праці. Від них нічого не лишилося, крім однакової для всіх облудної предметності простого згустку [*Gallerte*: желатин, щось на кшталт однорідної маси] нерозрізної людської праці, тобто затрати людської робочої сили незалежно від форми цієї затрати. Всі ці речі являють собою тепер лише вирази того, що в їх виробництві затрачено [все, що в них постає: *Diese Dinge stellen nur noch dar*] людську робочу силу. Як кристали (*Als Kristalle*) цієї спільної суспільної субстанції є вартості — товарні вартості». (*Kanimali*, Там само, ст. 48.)

Про цю «фантоматичну об'єктивність» (*gespenstige Gegenständlichkeit*) див. Самюеля Вебера (*О. С.*, р. 75), який між Бальзаком та Марксом справедливо наполягає на жіночому характері химери-товару. І цьому дійсно є не одна ознака. Але як встановити стать фетиша? Чи не переходить він з однієї статі в іншу? Чи не є він тим перехідним рухом, якими б не були застої?

В тексті, який недавно з'явився, Томас Кінан також аналізує, між іншим, «сублімації» цієї «фантоматичної реальності»: «В беззастережності абстракції виживають одні лише привиди» (*The Point is to (Ex)Change It* в книзі: *Fetishism as Cultural Discourse*. — *Фетишизм як культурний дискурс*, E. Apter & W. Pietz, Cornell University Press, 1993, р. 168).

сті спасіння, справедливості поза правом, застава доброзичливості іншому, який тут присутній, наявно присутній чи живий тощо), як це *осмислити із* образами авраамівського месіанізму? Втілює він абстрактний образ пустельництва чи первородну умову існування? Авраамівський месіанізм, чи не був він всього лиш зразковим прообразом, іменням, наданим на фоні можливого, якому ми тут намагаємося дати назву? Але в такому разі, навіщо зберігати наймення, або щонайменше прикметник (ми віддаємо перевагу слову *месіанський* замість *месіанізм*, для того щоб визначити скоріше структуру досвіду, а не релігію), там де жодний образ, що приходить, навіть тоді, коли він чи вона виголошується, не повинен перед-визначитися, стати прообразом, навіть наперед бути названим? Із цих двох пустель, яка, спочатку, зробить знак до іншої? Чи можна усвідомлювати археологічну спадщину месіанізму? Чи є вона, навпаки, із найбільш послідовних? Спадщину, яка ніколи не буває природною, її можна успадковувати неодноразово, в різних місцях та в різні часи, вибирати та очікувати найбільш слушного часу, який може бути найбільш недоречним — виписати згідно різних ліній *предків (lignées)* та підписати на більш ніж одній лінії *нащадків (portée)*. Ці питання та гіпотези не виключають одні інших. Щонайменше для нас та для цього часу. Аскеза позбавляє месіанську надію усіх біблійських форм, і навіть усіх визначальних образів очікування, вона оголюється, щоб відповісти тому, що має бути абсолютною гостинністю, погоджувальним «так» прибулому (-ій), «приходь» — непередбаченому майбутньому, яке не повинно бути «будь-чим», за яким приховуються дуже відомі фантоми, на яких саме й вправляються в розпізнаванні. Відкрита, в очікуванні такої події, як справедливість, ця гостинність буде абсолютною лише тоді, коли вона підтримує свою власну універсальність. Месіанське, в тому числі у своїх революційних формах (а месіанське — завжди революційне, воно має таким бути), це було б невідкладністю, невідворотністю, та втім, непохитний парадокс, очікування без горизонту очікування. Можна завжди підтримувати майже атеїстичну засушу цього месіанства, як умову існування релігій Священного Писання, пустелю, яка навіть їхньою не є (але земля завжди обіцяна, надана Богом, вона ніколи не залишається у володін-

ні загарбника, якраз і виголошує Старий Заповіт, до приписів якого теж слід прислухатися); завжди тут можна розпізнати засушливу землю, на якій виростили, і проходили, живі образи усіх пророків, які були виголошені, визнані або весь час очікувані. Можна також вважати це змушене просування вперед, так само, як потайність цього переходу, лише тими подіями, від яких ми наближаємося і насамперед даємо наймення месіанства взагалі, цей інший фантом, який ми не можемо і не повинні обійти мовчанням. Його можна було б вважати дивним, дивно знайомим та непривітним водночас (*unheimlich, uncanny*), цей образ абсолютної гостинності, можливість довіри, яку бажали б пообіцяти також неможливого досвідіві, так само мало надійному в його злиденстві, квазі-«месіанізміві», так само стурбованому, тендітному та убогому, завжди очікуваному «месіанізміві», месіанізміві квазі- трансцендентальному, але вперто зацікавленому матеріалізмом без субстанції: матеріалізмом *khora* для безнадійного «месіанізму». Але без отієї безнадії, і якщо можна було б *розраховувати* на те, що прийде, надія була б лише розрахунком програми. Було б усвідомлення очікування появи, але вже більше не чекали б нічого і нікого. Право без справедливості. Більше не запрошували б, ні плоті, ні душі, більше не чекали б відвідувань, навіть не думали б про те, щоб побачити. Побачити прихід. Це «месіанізм», що призводить до відчаю, деяких, із яких я себе не виключаю, можливо, вони знайдуть в ньому цікавий смак, іноді навіть приємність смерті. Щоправда, цей смак передусім є смаком, присмаком, і в своїй суті — цікавий. Цікавий навіть тим, що він закликає — і що викликає бажання.

Б. Але це також, неподільно, виходить із диференційного розгортання *tekhné*, науково-технічного розвитку та телетехнології¹²⁵. Це примушує нас більше ніж будь-коли задуматися над віртуальністю простору та часу, можливістю віртуальних подій, рух та швидкість яких віднині нам не дозволяють (більше і інакше, ніж будь-коли, бо це не є абсолютно та від

¹²⁵ Відносно всіх цих мотивів ми відсилаємо до робіт Поля Вірлію, а також до нової книги Бернара Стіглера, що готується до випуску у видавництві Galilée.

краю до краю новим) протиставити присутність репрезентативності, «реальний час» «зміщеному часу», дійсність її симулякру, живе неживому, коротше — живе мертвому-живому його фантомів. Виходячи з цього, ми змушені осмислювати інший простір для демократії. Для прийдешньої демократії, а отже — для справедливості. Ми висунули думку, що подія, навколо якої ми блукаємо, вагається між сингулярним «хто» фантома та загальним «що» симулякру. У віртуальному просторі усіх теле-техно-наук, у загальній дис-локації, на яку наш час приречений, якими тепер будуть місця закоханих, сімей, націй, месіаністське тримтить на самісінькому краї цієї події. Воно є цим ваганням, воно не має іншого коливання, воно не «живе» інакше, але воно не було б месіаністським, якби перестало вагатися: як іншим чином дати місце, та й ще зробити це місце придатним до проживання, але і не вбивати прийдешнє в ім'я старих кордонів? Так само, як прибічники націоналізму по крові. Націоналісти по території сіють не лише ненависть, вони не тільки вдаються до злочинів, вони не мають ніякого майбутнього, вони нічого не обіцяють, навіть коли вони продовжують, як безглуздя чи безтямність, жорстоке життя. Це месіаністське вагання не паралізує ніякого рішення, ніякого утвердження, ніякої відповідальності. Навпаки, воно забезпечує тим самим елементарні умови існування. Воно є самим досвідом цього.

Оскільки нам слід наближатися до завершення, давайте вдамося до схематичного викладу. Якщо нам видається, що щось не мало ніякого поруху від *Німецької ідеології* до *Kanitalu*, це дві аксіоми, спадкоємство яких для нас теж чимало значить. Але це спадок *double bind*, який подає знак до *double bind* всієї спадщини, а отже, будь-якого відповідального рішення. Протиріччя та таємниці засіли в заклятті (дух батька, якщо хочете). З одного боку, Маркс намагається поважати оригінальність та власну дієвість, автономізацію та автоматизацію ідеальності як завершеного-безкінечного процесу відрізнання (фантоматичного, фантастичного, фетишизуючого та ідеологічного) — та симулякру, який у ній не просто уявний. Це штучно створене тіло, технічне тіло і потрібна робота, щоб його зібрати чи розібрати. Рух цей залишиться цінним, поза будь-яким сумнівом, незамінним, незважаючи на те,

що його приладнюють, як це робив би будь-який «хороший марксизм», до невиданих структур та ситуацій. Але з іншого боку, хоч він і залишається одним із перших мислителів техніки, а саме, здалеку, теле-технології, якою вона завжди буде, зблизька чи здалеку, Маркс все ще бажає заснувати критику, або заклинання злих духів спектрального симулякру відносно онтології. Мова йде про онтологію — критичну, але до-деконструктивну — наявності як ефективної реальності та як об'єктивності. Ця критична онтологія передбачає розгортання можливості розсіювання фантома, наберемося ще раз сміливості заявити — його заклинання як репрезентативної свідомості суб'єкта, і приведення цієї репрезентації, щоб звести її до своїх умов, у матеріальний світ праці, виробництва та обміну. До-деконструктивне тут не означає фальшиве, не необхідне та ілюзорне. Але це характеризує відносно стабілізоване знання, яке вимагає більш радикальних запитань, ніж сама критика та сама онтологія, яка засновує критику. Ці питання не є дестабілізуючими внаслідок певного теоретично-спекулятивного спустошення. Згідно останнім аналізам, це навіть не питання, а сейсмичні випадки. *Практичні* події, там, де *примушує себе діяти* думка, і тіло, і трудовий досвід (думка як *Handeln*, говорить десь Гайдеггер), робота, але завжди діліма робота — і розподільна, поза застарілими схемами розподілу праці (навіть поза тією, навколо якої Маркс стільки вибудував, зокрема, свій дискурс стосовно ідеологічної гегемонії: поділ між розумовою та фізичною працею, актуальність якого зовсім не зникла, але здається більш обмеженою, ніж будь-коли). Ці сейсмичні події йдуть із майбутнього, вони задані і виходять з нестабільної, хаотичної та роз-дробленої глибини часів. Розірваного та розладнаного часу, без якого не було б ні події, ні історії, ні обіцяння справедливості.

Тим, що онтологічне та критичне виступають тут до-деконструктивними, політичними наслідками, мабуть, не можна нехтувати. І, безсумнівно, щоб тут недовго про це говорити, і відносно концепту політичного, і відносно самої політики.

Щоб не вказувати на численні приклади, візьмемо лише один, на завершення згадаємо ще один фрагмент із *Німецької ідеології*. Він приводить в дію схему, яку *Kanitalu*, здається, весь час підтверджує. Маркс висуває думку про те, що віра

в релігійні привиди, а отже, у фантоми взагалі, полягає в тому, щоб автономізувати репрезентацію (*Vorstellung*) та забути про генезу, так само, як і про реальне обґрунтування (*reale Grundlage*). Щоб розв'язати напускну автономію, таким чином успадковану в історії, слід знову враховувати способи виробництва та техніко-економічного обміну:

«В релігії, люди перетворюють свій емпіричний світ у певну лише мислиму, уявлювану сутність (*zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen*), яка протистоїть їм як щось чуже (*das ihnen fremd gegenübertritt*). Але пояснюється це знов-таки не за допомогою виведення з яких-небудь інших понять, із «самосвідомості» і тому подібної нісенітничі, а з усього існуючого донині способу виробництва і спілкування, який так само не залежить від чистого поняття (*unabhängig*), як винайдення сельфактора (*self acting mule*: в тексті англійською мовою) і використання залізниць не залежить від гегелівської філософії. Коли вже він хоче говорити про «сутність» релігії, тобто про матеріальну основу цієї фантастичної сутності (*d.h. von einer materiellen Grundlage dieses Unwesens*), то він повинен шукати її не в «сутності Людини» (*im «Wesen des Menschen»*) і не в предикатах Бога, а тільки в матеріальному світі, що його кожний ступінь розвитку релігії застосовує вже існуючим (пор. вище «Фейєрбах»). Всі «примари», які пройшли тут одна за одною перед нами (*die wir Revue passieren liessen*), були уявленнями (*Vorstellungen*). Ці уявлення, коли абстрагуються від їх реальної основи (*abgesehen von ihrer realen Grundlage*) (від якої Штірнер і без того абстрагується), — сприйняті як уявлення всередині свідомості, як думки в голові людини, перенесені із своєї предметності (*Gegenständlichkeit*) назад у суб'єкт (*in das Subjekt zurückgenommen*), зведені із субстанції в самосвідомість, є химера (*der Sparren*) або настирлива ідея»¹²⁶.

Якщо дотримуватися букви тексту, то критика фантома або духів була б критикою суб'єктивної репрезентації та абстракції, того, що проходить в *голові*, того, що виходить ви-

¹²⁶ Німецька ідеологія, Там само, с. 138.

ключно із голови, іншими словами, того, що там залишається, в голові, навіть тоді, коли воно звідти вийшло, з голови, та залишається жити поза головою. Та ніщо не могло б бути можливим, починаючи з критики, без можливості вижити, без можливого виживання цієї автономії та цього автоматизму *поза головою*. Можна заявити, що там знаходиться дух марксистської критики, не того, що можна було б протиставити її букві, але того, що передбачає сам рух своєї букви. Як фантом, він ні в голові, ні ззовні голови. Маркс це знає, та робить вигляд, що не бажав знати. У Німецькій ідеології наступний розділ присвячено цій настирливій думці, яка примусила Штірнера виголосити: «*Mensch, es spukt in deinem Kopfe!*» найчастіше перекладається: «Людино, у Твоїй голові бродять привиди!». Маркс вважає, що достатньо повернути звертання до святого Макса¹²⁷.

«*Es spukt*»: ми б сказали, — важко перекласти. Питання примарності та настирливого переслідування, звичайно, та що ще? Німецька ідіома, здається, називає примару, але іменує її у дієслівній формі. Не говориться, що є примара, привид чи фантом, не вказується, що спостерігається з'ява, *der Spuk*, або навіть, що це виявляється, але, що «це спектралізується», «воно примарується». *Мова йде*, в нейтральності цієї дієслівної зовсім безособової форми, про щось чи про когось, ні про кого, ні про що, про «таке», що не діє. *Йдеться* скоріше про пасивний рух виявлення, досвіду сприйняття, що готовий до сприймання, але де? в голові? голова, що це таке до цього виявлення, яке вона не може навіть вміщати? І якщо голова, яка не є ні суб'єктом, ні свідомістю, ні «я», ні мозком, визначалась би спочатку можливістю такого досвіду, і через це саме, що вона не змогла б ні вміщати, ні розмежовувати, через невизначеність «*es spukt*»? Прийняти, сказали б ми втім, але весь час побоюючись, з острахом та бажанням відігнати чужинця, запросити його, не визнаючи, домашня гостинність, яка приймає, не приймаючи стороннього, але стороннього, який вже знаходиться всередині (*das Heimliche-Unheimliche*), більш близький до себе, ніж сам по собі, абсолютна наближеність чужинця, сила якого дивна *та* ано-

¹²⁷ Там само., с. 139.

німна (*es spukt*), сила його неназивна та нейтральна, інакше кажучи — невіршальна, ні активна, ні пасивна, ота а-ідентичність, яка займає невидимо і нічого не роблячи місця, які врешті не є ні нашими, ні його. Отже, усе це, воно, з чим ми зазнали невдачі говорити щось таке, що було б логічно визначальним, оце, що так важко впровадити в мовлення, воно, яке здається нічого не хоче сказати, воно вибиває з колії наше бажання-сказати, регулярно примушуючи нас говорити з місця, де ми нічого не бажаємо сказати, де ми ясно знаємо, що ми не хочемо сказати, але не знаємо, що б ми воліли висловити, так, начебто це вже ні в порядку знання, ні в порядку бажання або бажання-говорити, от воно вже й повертається, воно робить розворот, це наполягає на терміновості, і це наштовхує на думку, але воно, яке кожного разу достатньо непереможне, досить дивно, щоб залишити в думках стільки ж бентежності, як прийдешиє та смерть, воно виказує менше «автоматизму повторюваності» (автоматизму автоматів, що з давніх-давен обертаються перед нами), ніж це нас підштовхують думати про все це, зовсім інше, ніж те, що викликає повторне перегортання в пам'яті: що все інше то все інше. Безособова примарність «*es spukt*» виробляє автоматизм повторення, не менше, ніж вона віднаходить в цьому свій принцип причинності. В незвичайно цікавому параграфі *Das Unheimliche* Фройд втім, визнає, що це якраз через це, те що говорить «*es spukt*», йому слід було б починати розшуки (стосовно *Das Unheimliche*, потягу до смерті, повторного перегортання в пам'яті, потойбічності принципу насолоди тощо)¹²⁸. Він вба-

¹²⁸ Чому Фройд вбачає в настирливому переслідуванні «можливо найбільш вражаючий» приклад, свого роду прототип, в досвіді *Unheimlichkeit*? Тому що «в граничному ступені» (*im allerhöchsten Grade*) «*unheimliche*» видається багатьом людям усім тим, що «пов'язане зі смертю, із трупом, із поверненням небіжчиків, із духами та з привидами (*mit Geistern und Gespenstern*)». Але, на превелике нещастя перекладачів, Фройд воліє проілюструвати це твердження, подаючи зауваження не про те, що «*es spukt*» таке важке для перекладу (з причин, про які ми вже раніше згадували вище), а про те, що «багато сучасних мов можуть передати наш вираз «лише владою до транскрипції: будинок, де «*es spukt*» («[...] *manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt*». *Das Unheimliche*, GW XII, pp. 254—255). Насправді «*unheimliche*» так само важке для перекладу,

чає в цьому приклад, через який слід було б починати розшуки. Він навіть доходить до того, що вважає це найбільш вражаючим прикладом *Unheimlichkeit* (*Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können*: «Ми могли б, власне кажучи, почати наш розшук із цього прикладу *Unheimlichkeit*, можливо найбільш вражаючого»). Але може виникнути питання, чи те, що він називає найбільш вражаючим прикладом, дозволяє зводити себе до прикладу — лише до найбільш вражаючого прикладу, в низці прикладів. І чи це було тією самою Річчю, причиною якраз того, що розшукують та що примушує розшукувати? Причина знання та розшуку, мотив історії чи епістемі? А якби воно витягло з цього свою зразкову силу? З іншого боку, слід звернути увагу на механізм закляття, який Фройд висуває вперед, щоб засвідчити, що він не вважав, ніби треба було починати звідти звідки він *миг* би починати,

як і «*es spukt*». І це призводить до незграбних та в основі своїй незрозумілих перекладів. Наприклад: більшість сучасних мов не можуть передати наш вираз «*unheimlich* будинок» інакше, як через описову фразу: «будинок, в якому знаходяться привиди» (*une maison hantée*) (т. М. Bonaparte et E. Marty, «L'inquietante étrangeté», dans *Essais de psychanalyse appliquée*, 1933, «Idées», NRF, pp. 194—195) чи ще: «[...] *some languages in use to-day can only render the German expression «an unheimlich house» by «a haunted house»*» (Standard Edition, vol. XVIII, p. 241)). Те ж саме Фройд говорить потім і про саму смерть, ми ще до цього звернемося, щоб встановити взаємозв'язок із дискурсами Гайдеггера та Левінаса. Інша епоха, інші підходи, інші види фантомів: Фройд зауважує на тій же сторінці, що конференції, на яких підіймали питання спілкування з привидами, в той час ставали все частішими. Люди з проникливим розумом, зауважує він, з-посеред науковців та особливо на схилі життя, піддавалися телепатичній чи медіумічній звабі. Він вже про це дещо знав. А оскільки образ Гамлета є нашою темою, то слід уточнити, що Фройд вважав подібні спектральні появи позбавленими будь-якої сили *Unheimlichkeit* (O. C., p. 265). Як це у випадках Макбета чи Юлія Цезаря, як із прикладом Пекла Данте. З'явлення можуть бути жахливі (*schreckhaft*) чи зловісні (*düster*), звичайно, але також мало *unheimlich*, як у світі гомерівських богів. Пояснення: література, театральна умовність. Згідно Фройд, ми в такому разі підкоряємо нашу уяву умовам *фіктивної* реальності, тих, що були розроблені поетом, і ми розглядаємо «душі, духи та привиди» як закономірні, нормальні, усталені існування (*vollberechtigte Existenzen*). Зауваження тим більш дивне, що усі приклади *Unheimlichkeit* в цій роботі запозичені з літератури!

звідки він *мав* би починати, втім, *він* наприклад (я хочу сказати, мене добре розуміють: Маркс, *він* також).

Фройд пояснює нам це у щирому тоні епістемологічної, методологічної, риторичної, насправді психагогічної обережності: якщо він повинен був починати звідти, звідки він міг би або мав би починати, то справа в тому, що із річчю, про яку йде мова (найбільш вражаючий приклад *Unheimlichkeit, es spukt*, примари та з'яви), занадто себе залякують. Переплутують те що є, суперечливо, нерішуче, *heimliche-unheimliche*, із жахливим чи страхотливим (*mit dem Grauenhaften*). Отож, залякування, це не добре ні для ясності розшуків, ні для аналітичного розрізнення концептів. Треба було б також прочитати заради нього самого та з цієї точки зору все продовження тексту, ми спробуємо це зробити в іншому місці, перемержаючи це прочитання з прочитанням багатьох текстів Гайдегера¹²⁹. Часте, вирішальне та організуюче, згадування, що він робить, в *Sein und Zeit* та в інших місцях, при значенні *Unheimlichkeit*, ми думаємо, що воно взагалі залишається непоміченим та знехтуваним. В обох дискурсах, Фройда та Гайдегера, це згадування робить можливими фундаментальні проекти та напрямки. Але воно це робить постійно дестабілізуючи та більш чи менш приховано, впроваджуючи порядок концептуальних відмінностей. Воно повинно було б також турбувати етику та політику, які йдуть слідом одне за одним імпліцитно та експліцитно.

Наша гіпотеза — те ж саме діється і стосовно спектрології Маркса. Це велике проблематичне сузір'я настирливого переслідування стосується і нас, чи не так? Воно не має чітко окреслених меж, але воно мерехтить та світиться під іменами власними Маркса, Фройда та Гайдегера: Гайдегера, якого

¹²⁹ Фройд та Гайдеггер. В *Поштовій листівці... (La Carte Postale, Flammarion, 1980, p. 206)*, той хто підписав розділ *Vidisciane* поєднує їх як двох привидів: «Тут, Фройд та Гайдеггер, я їх тут об'єдную в собі як двох визначних фантомів "величної епохи" — двох дідусів, що виживають. Вони не знали один одного, та, по-моєму, вони формують пару, якраз із цієї причини, цієї дивної анахронії».

Привиддя, покликане весь час приходити знову і знову, думка привида, всупереч тому, що вважають згідно здоровому глузду, подає знак до майбутнього. Це думка минулого, спадщина, яка може дістатися лише від того, що ще не настало — саме від того, що настає.

не знав Фройд, якого не знав Маркс. Це поза жодним сумнівом не випадково. Маркс ще не був отриманий. Підзаголовком цієї адреси могло бути: «*Marx — das Unheimliche*». Маркс залишається *для нас* імігрантом, славнозвісним, святим, проклятим імігрантом, але ще й підпільним, яким він був протягом усього свого життя. Він належить до епохи розладнання, «*time out of joint*», коли в упертому труді, зі стражданнями, трагічно закладається початок нового осмислення границь, новий досвід домівки, своєї оселі та економіки. Поміж землею та небом. Із підпільного імігранта не варто поспішати створювати переселенця із забороненим перебуванням або, що часто ризикує обернутися тим же самим, одомашнювати його. Нейтралізувати його натуралізацією. Асимілювати його, щоб припинити лякатися його. Він не належить до сім'ї, але не треба його спрощувати, ще раз, його також, до кордону.

Такий живий, такий свіжий, такий критичний, такий необхідний, яким лишається його вибух сміху, і насамперед перед головним або батьківським привидом, перед «*Hauptgespenst*», що є основною сутністю Людини, Маркс, *das Unheimliche*, мабуть, не повинен був виганяти дуже швидко стільки привидів. Не всіх відразу, не так просто, під приводом, що вони не існували (звичайно ж, вони не існують, то й що тоді?) — або, що все це залишалося або мало залишатися в минулому («Облиште мертвим ховати мертвих» і таке інше). Тим більше, що він також умів залишати їх на волі, навіть їх емансипувати, в тому русі, де він аналізував автономію (відносну) мінової вартості, ідеологеми або фетиша. Навіть якщо б цього бажали, неможливо дозволити мертвим ховати мертвих: це не має сенсу, це — *неможливо*. Лише смертні, лише живі, які не є живими богами, можуть ховати мертвих. Лише смертні можуть біля них вартувати вночі, та й просто за ними наглядати. Фантоми теж це можуть, вони повсюди там, де вартують біля небіжчиків, мертві на *це не здатні* — це неможливо та цього й не повинно бути.

Щоб без-підставність (*sans-fond*) цього неможливого могла б усе ж таки *мати місце*, ось, навпаки, руїна або абсолютний попіл, загроза, яку слід *осмислити*, і, чому б і ні, знову

вигнати духа. Вигнати його не для того, щоб прогнати фантомів, але щоб на цей раз здійснити над ними право, якщо це повертається до того, що вони повертаються живими, як примари, що вже більше не можуть бути примарами, але як ці інші прибульці, яким пам'ять або зобов'язання гостинності повинні надати притулку — без упевненості, ніколи, що вони постануть як такі. Не для того щоб здійснити над ними право в цьому значенні, але з піклування про *справедливість*. Існування або наявна сутність ніколи не були умовою, об'єктом або *предметом* справедливості. Безперестанно потрібно нагадувати, що неможливе («облишити мертвим ховати мертвих») є, на жаль, завжди можливим. Безперестанно потрібно нагадувати, що це абсолютне зло (абсолютне життя, життя наповнено присутнє, чи не так, те, що не знає смерті і не бажає більше про неї чути) може мати місце. Безперестанно потрібно нагадувати, що це з самої страшної можливості цього неможливого є бажаною справедливість: *через*, але, отже, *поза* правом.

Якщо Маркс, так само, як Фрейд, так само, як Гайдеггер, так само, як усі, не почав з того, з чого він мав би «змогти почати» (*beginnen können*), а саме з настирливого переслідування, ще до життя *як такого*, до смерті *як такої*, це поза жодним сумнівом не його помилка. Помилка в будь-якому разі, за визначенням, повторюється, її успадковують, за цим потрібно слідкувати. Вона завжди коштує надто дорого — і якраз людству. Що коштує надто дорого людству, це безсумнівно віра в те, що з цим можна покінчити в історії за допомогою загальної сутності Людини, під приводом, що сутність репрезентує лише *Hauptgespenst*, архі-фантом, але також, що обертається тим же самим — у своїй основі — віра ще, поза будь-яким сумнівом, в цей головний фантом. Віра в нього, як це чинять легковірні або догматики. Між віруваннями, як завжди, двері залишаються вузькими.

Щоб мати сенс запитування щодо страшної ціни сплати, щоб уважно чатувати за майбутнім, слід було б усе розпочати знову. Але, пам'ятаючи, на цей раз, цю нечисту «нечисту нечисту історію фантомів».

Чи можна, щоб розпитати його, звернутися до фантома? До кого? До нього? До *оцього*, як ще й досі та обережно говорить Марцелл? «*Thou art a Scholler; speake to it, Horatio [...]* Question it».

Питання, можливо, заслуговує на те, щоб його обернули: чи можливо *звертатися взагалі*, якщо вже декотрий фантом не повертається назад? Якщо він щонайменше любить справедливість, «знавець» прийдешнього, «інтелектуал» завтрашнього дня мав би вивчити це, і від нього. Йому слід навчитися жити, навчаючись не вести розмову з фантомом, але спілкуватися з ним, з нею, залишати йому або йому надавати слово, хай навіть у собі, в іншому, іншому в собі: вони завжди *тут*, привиди, навіть якщо вони не існують, навіть якщо їх більше немає, навіть якщо їх ще немає. Вони дозволяють нам обдумати «тут», як тільки відкривається рот, навіть на конференції та особливо, коли говорять іноземною мовою:

«*Thou art a scholar; speake to it, Horatio*»...

* «Горацио, ти книжник: мов до нього»...

ЗМІСТ

<i>О. Мамалуй. ДЕРРІДА/ДІ/АДА. Постнедомодерні привіди до «Привидів Маркса» Ж. Дерріда</i>	5
<i>Жак Дерріда. Привиди Маркса</i>	33
Пролог	37
Розділ I. Приписи Маркса	43
Розділ II. Заклинати — марксизм	103
Розділ III. Ступені зносу (картина світу без віку) . .	139
Розділ IV. В ім'я революції, подвійна барикада (нечиста «нечиста нечиста історія привидінь»)	163
Розділ V. Поява неоявного: феноменологічна підміна	203

«Привиди Маркса»

*Держава
заборгованості,
робота скорботи
та новий
Інтернаціонал*



*В основу тексту покладено виступ
Жака Дерріда на міжнародному колоквиумі
в Каліфорнії «Куди йде марксизм?»
Розширена, з уточненнями та примітками,
з більш розгалуженою аргументацією
на огляд виступу, ця книга зберігає ритм
і форму публічного виступу — певну
дискусійну завзятість та полемічність.
Це спроба в новій геополітичній ситуації,
що склалася в останні роки,
по-новому прооперувати категорії
і категоріями, інтерпретувати
«філософію насправді» як науку —
з суворими доказами та ланцюгами
послідовності.*

Les Spectres de Marx

JACQUES DERRIDA