

Жак Деррида
Призраки Маркса

ЛЕВЯКАРТА

Jacques Derrida
Spectres de Marx

Жак Деррида
Призраки Маркса

Москва 2006

 **Logosaltera**

ЛЕВЯКАРТА

УДК 1\14

ББК 87

Д 36

Перевод с французского –

Бориса Скуратова

Общая редакция –

Дмитрия Новикова (3 глава – Софронов П.А.)

Художественное оформление –

Андрея Эльконина

ДЕРРИДА, ЖАК

Призраки Маркса. *Государство долга, работа скорби и новый интернационал*. Пер. с франц. / Перевод Б. Скуратова. Под общей редакцией Д. Новикова. М.: Logos-altera, издательство «Ессе homo», 2006. – 256 с.

ISBN 5-98378-010-7

- © Derrida J. Spectres de Marx. Éd. Galilée, 2002.
- © «Logos-altera», “ЕссеHomo”. Москва, 2006.
- © Перевод: Б. Скуратов, 2006.
- © Общая редакция Д. Новиков, 2006.
- © Художественное оформление серии: А. Эльконин.

СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО.....	8
ГЛАВА 1.	
Наказы Маркса.....	13
ГЛАВА 2.	
Заклинать – марксизм.....	75
ГЛАВА 3.	
Время платить проценты (Картина стертого мира).....	115
ГЛАВА 4.	
Во имя революции, двойная баррикада (Нечистая «нечистая нечистая история призраков»).....	141
ГЛАВА 5.	
Явление незримого: феноменологическая «уловка».....	181

Основу этой книги составляет лекция, прочитанная 22 и 23 апреля 1993 года в Калифорнийском университете (Риверсайд). Ею открывалась международная конференция, организованная Берндом Магнусом и Стефаном Кулленбергом и носившая несколько двусмысленное название: «*Wither Marxism?*», в нем заключалась определенная словесная игра, ибо оно означает, конечно, — «Куда идет марксизм?», но, кроме того, имеет и второй смысл — «Умирает ли сегодня марксизм?».

Текст вырос, стал более точным, но, тем не менее, сохранил манеру аргументации и ритм, свойственные публично прочитанной лекции. Само собой разумеется, что примечания были добавлены уже после. Вновь появившиеся добавления заключены в скобки.

Вместо одного имени — другое, вместо целого — часть: насилие, характеризующее апартеид, всегда можно рассматривать как некую метонимию. Это верно для насилия, которым было отмечено его прошлое, это верно и для насилия нынешнего. Уникальность этого насилия, каким бы образом мы не стали его толковать (как сгущение или, наоборот, как смещение, как выражение — или как репрезентацию), всегда позволяет нам прочесть сквозь него многообразные формы насилия, присутствующего сегодня в мире. Перед нами одновременно и часть, и причина, и следствие, и симптом, и пример — то, что происходит там, воспроизводит происходящее здесь, всякий раз здесь, где бы мы ни находились — то, что мы видим в непосредственной близости от нас. В таком случае ответственность становится бесконечной, успокоение чистой совести — невозможно.

Но никогда не следует видеть в убийстве человека всего лишь некий пример, пусть даже некий показательный пример, превращая убийство в символ, в знамя мученичества. Жизнь человека уникальна точно так же, как и его смерть, и поэтому она будет всегда превосходит любую парадигму, любой символ. И именно это и наделяет имя собственное его именем. И все же... И все же, помня обо всем вышесказанном и прибегая к определенному имени собственному, которое, конечно, значит многое, я напому, что убив несколько дней назад — 10 апреля — Криса Хани, польский эмигрант и его сообщники убили именно коммуниста, того, кто был коммунистом. Убийцы сами заявили, что они сводили счеты с коммунистом. Таким образом они пытались сорвать переговоры и разрушить идущий процесс демократизации. Этот народный герой сопротивления с апартеидом вдруг оказался опасным и неприемлемым, когда, решив вновь связать свою деятельность с коммунистической партией, находящейся в меньшинстве и внутренне расколотой, он отказался от высокого поста в АНК и, возможно, даже от официальной политической, или даже государственной должности, которые перед ним открывались в стране, освободившейся от апартеида.

Позвольте мне почтить память Криса Хани и посвятить эту лекцию ему.

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Некто – вы или я, вдруг вступает и говорит: *я хотел бы, наконец, научиться жить.*

Разумеется, но почему?

Научиться жить – научить жить. Странный призыв. Кто должен учиться? У кого? Кто у кого должен учиться жить? Возможно ли это вообще? Можно ли уметь жить и, прежде всего, исполнимо ли то, что называется «научиться жить – учить жить»? И почему, собственно, «наконец»?

Этот призыв лишен контекста – но контекст всегда остается незавершенным, следовательно, ненадежным и недостаточным, – выхваченным из фразы; взятый сам по себе, он представляет собой некую почти нечитаемую синтагму. Но что в этой идиоме может быть переведено?

По крайней мере, это некое поучающее наставление – или почти что. Ибо когда его произносит учитель, в этом призыве присутствует некое насилие. Оно вибрирует, словно пушенная стрела, словно то обращение, что чаще всего направлено всегда в одну сторону – от отца к сыну, от учителя к последователю, от господина к рабу («я хочу научить тебя жить»). И это обращение колеблется: оно колеблется, говоря то об *опыте* (ведь научиться жить собственно и есть опыт, не так ли?), то о *воспитании*, то о *муштре*.

Но научиться жить, научиться *самому*, у *самого себя*, совершенно самостоятельно, научить жить *самого себя* («я хотел бы, наконец, научиться жить») – ведь это невозможно для живого существа, не правда ли? Ведь это логическое противоречие. По определению, невозможно научиться жить. Невозможно научиться жить *самому*, у *самого себя*, учась у жизни и обучаясь жизнью. Можно научиться жить? Лишь только учась у другого и обучаясь смертью. Во всяком случае, учась у другого, находящегося на краю жизни. На внутреннем и внешнем её краю – это и есть гетеродактика жизни и смерти.

Однако эта мудрость важнее всех прочих. Она и есть этика: научиться жить — самому, у самого себя. Не существует другого способа жить. И разве это не то, чем мы только и занимаемся? — учимся жить, сами, у самих себя? Странная задача для существа, живого существа — невозможная и необходимая одновременно: «Я хотел бы научиться жить». Она обретает смысл и становится *верной* лишь при объяснении со смертью. Объяснении с моей собственной смертью, как со смертью другого. Между жизнью и смертью — вот, собственно, где и пребывает тот нравоучительный наказ, который всегда стремится предстать как правильный и должный.

Движение последующего текста подобно письму впотьмах — не ведающего того, что еще должно свершится, — следовательно, это всего лишь попытка более или менее последовательно проанализировать нашу вступительную фразу: «Я хотел бы научиться жить. Наконец». Вот именно, — наконец.

Научиться жить, если это и есть наша задача, можно лишь в промежутке между жизнью и смертью. **Этому нельзя научиться ни у жизни, ни у смерти, взятых *порознь*. То, что разворачивается в промежутке между ними, в каком угодно «промежутке» — ибо это всегда промежуток между жизнью и смертью, есть не что иное, как *беседа* с некими призраками. Поэтому следует учиться понимать духов. Хотя, и это и есть главная причина, почему все же это следует делать, — их *не существует*. Несмотря на то, или как раз потому, что призрак — это не субстанция, не сущность и не существование, *он никогда не присутствует как таковой*. Время этого «научиться жить», время, лишенное опоры настоящего, означает следующее — собственно, к этому нас и подводит вступительная фраза: научиться жить *вместе* с призраками, ведя с ними беседу, жить в их сообществе или в их товариществе, участвуя в том общении без общения, которое они ведут между собой. Жить иначе и лучше. Лучше, но отнюдь не в буквальном смысле. Ибо жить *вместе* с ними. Не существует *совместного-бытия* с другим, не существует *socius*'а без этого *совместного-с-там*, делающего *совместное-бытие*, *бытие-с* еще более загадочным, чем обычно. И **это совместное-бытие с призраками окажется, помимо прочего, некой *политикой* памяти, наследования и отношения поколений.****

Причина, по которой я собираюсь столь долго говорить о призраках, о наследовании и о поколениях, о поколениях призраков,

т.е. о неких *других*, которые не присутствуют и не живут в настоящем — ни перед нами, ни внутри нас, ни вне нас, называется *справедливость*. Та справедливость, что пребывает там, где её ещё нет, там, где её пока ещё нет, и которая там, где её уже нет, там, где мы понимаем, что она более не *присутствует*; это та справедливость, что никогда, так же, как и закон, не может быть сведена к праву. Следует говорить о призраке, и даже *обращаться к призраку*, говорить с призраком, коль скоро оказывается, что **любая этика и любая политика — безразлично, революционная или нет, будут невозможны, невысказаны, несправедливы**, если они не базируются на уважении к тем другим, которые — или уже больше не-, или пока еще не — **не присутствуют, сейчас, тут, в качестве живых людей, но в качестве умерших, или еще не родившихся**. Справедливость вообще представляется невозможной, невысказанной — мы сейчас говорим не о законе и, подчеркнем это еще раз, не о праве, — если она не опирается на принцип некоей *ответственности*, превосходящей всякое *живое присутствие*, о справедливости, которая разрушает единство живого настоящего, отвечая призракам тех, кто еще не родился или кто уже умер, а также призракам всех жертв — в самом широком смысле — войн, политического насилия, убийств, свершаемых по националистическим, расовым, колониальным, сексистским или иным мотивам, жертв империалистическо-капиталистического угнетения и всех форм тоталитаризма. Без этого *не-совпадения живого настоящего с самим собой — его не-своевременности*, без того, что его тайно расчленяет, без этой ответственности и этого уважения по отношению к тем, кого *сейчас тут нет*, к тем, кто уже или еще не *присутствует* и не *живет*, имело ли смысл задаваться вопросом «куда?», «куда же завтра?» (*wither?*).

Если этот вопрос возникает, то он *приходит из-*, он спрашивает о том, что произойдет в будущем. Обращенный в будущее, уходящий в будущее, он в то же время возникает из него, он *приходит из* будущего. Следовательно, он должен превосходить любое присутствие — любую форму непосредственного самосознания. По крайней мере, само присутствие становится возможным лишь благодаря ему и привносимому им движению разлада, распада или несоразмерности: оно возникает из неадекватности присутствия самому себе.

Но если этот вопрос в тот момент, когда он возник, мог, конечно же, прийти лишь из будущего, то куда мы движемся и что будет

завтра? Куда, например, идет марксизм? Куда мы движемся вместе с ним? И в таком случае то, что находится *перед* ним, должно также ему и предшествовать, как его начало: находится *до*. Хотя будущее и является его истоком, как всякий исток, оно должно быть абсолютно и безвозвратно прошедшим. **«Опыт» прошлого — как того, что должно наступить**: и то, и другое абсолютны в абсолютной степени, превосходя любые формы модификации настоящего. И если вопрос все же возможен, и если к нему следует отнестись со всей серьезностью, то возможность вопроса, а точнее, возможность того, что мы называем здесь *справедливостью* — ибо вероятно, что это, в сущности, вовсе и не вопрос, — превосходит границы жизни как *присутствия*, границы жизни как *моей* или *нашей* жизни. *В целом*. Поскольку завтра для других «моя жизнь» или «наша жизнь», точно так же как, это вчера случилось с иными другими, *окажутся, следовательно, по ту сторону живого настоящего в целом?*

Быть справедливым: превосходя живое настоящее в целом — равно как и его простую противоположность. Призрачный момент, момент, более не принадлежащий времени, если под этим словом мы понимаем последовательность различных модальностей настоящего (настоящего прошлого, актуального настоящего: «сейчас», настоящего будущего). Этот момент нас смущает, оставляет в недоумении, интригует — неподвластный времени, по крайней мере, тому, что мы так называем. Явление призрака — невидимое и несвоевременное, не принадлежит этому времени, оно не образует время, а если и образует, то не это время: *«Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost» (Hamlet)*.

Это напоминает аксиому, точнее, аксиому самой *аксиоматики*, то есть аксиому некоего — предположительно, недемонстрируемого опыта — говорящего о ценности, о стоимости, о качестве (*axia*). И даже, прежде всего, о достоинстве (*например*, человека, как *примере* конечного и разумного существа), о том безусловном достоинстве (*Wurdeigkeit*), которое Кант как раз и ставил выше любой экономики, любой относительной или сравнительной ценности, любой рыночной стоимости (*Marktpreis*). Эта аксиома может шокировать. И возражение не заставляет себя ждать: ради кого, спрашивается, в конечном счете принимается требование справедливости — без оглядки на право и на нормы, ради кого и ради чего, как не ради жизни живого существа? Существует ли какая-либо

иная справедливость, требование справедливости или какая-либо иная ответственность вообще, чем та, где Я сам (Я, живой человек) несу ответственность, в конечном счете, лишь перед жизнью живого существа, неважно, имеем ли мы в виду жизнь природную или жизнь духа? Разумеется. Возражение представляется бесспорным. Но сама бесспорность предполагает, что эта справедливость требует преодоления тех границ, внутри которых жизнь — это только присутствующая жизнь, лишь ее действительное здесь-бытие, лишь ее эмпирическая или онтологическая данность: она требует понять жизнь не как то, что ограничивается смертью, но как *сверх-жизнь (sur-vie)* — то есть как след, по отношению к которому сами жизнь и смерть оказываются не более чем следами и следами следов — как некое выживание (*survie*), чья возможность уже изначально нарушило самоотождественность живого настоящего, всякой реальности. В таком случае, *дух существует. Существуют духи. И с ними следует считаться. С ними невозможно не считаться, с ними нельзя не уметь считаться, раз их больше одного: всегда на один больше.*

ГЛАВА

1

НАКАЗЫ МАРКСА



ГЛАВА 1

НАКАЗЫ МАРКСА

ПРОЛОГ

«Порвалась дней связующая нить»

[The time is out of joint]

Гамлет [...] Кляннитесь.

Призрак [Из-под сцены] Кляннитесь [Клянутся]

Гамлет

Успокойся,

Мятежный дух! А дальше, господа,
Себя с любовью вам препоручаю.
Все, чем возможно дружбу доказать,
Бедняк, как Гамлет, обещает сделать
Поздней, Бог даст. Пойдемте вместе все.
И пальцы на губах — напоминаю.
Порвалась дней связующая нить,
Как мне обрывки их соединить.
Пойдемте вместе. [*Уходят*]

(Акт I, сцена V) Пер. Б. Пастернака
[У Ж. Деррида — в переводе Ива Бонфуа]

А теперь — призраки Маркса. (Но *теперь* — уже вне контекста, вне какой бы то ни было связи. «*Теперь*» само по себе, «*теперь*», разъятое и утратившее связность, «*out of joint*», «*теперь*» распавшееся, разъединенное, угрожающее единству любого контекста, границы которого еще можно было бы различить).

Призраки Маркса. Откуда здесь это множественное число? Возможно ли, чтобы их было больше одного? *Больше одного* — это может означать толпу, и даже массы, орду, или общество, а также некое население, состоящее лишь из призраков, и даже народ, некое сообщество призраков, у которого может быть свой вождь, —

но это также означает и *меньше одного*, меньше того малого, что представляет собой обычное рассеяние. Ибо этому рассеянию нет конца. И потом, если призрак всегда одушевлен неким духом, то, спрашивается, — кто осмелится говорить о призраке Маркса, и даже, что куда опаснее — о призраке марксизма? И не только для того, чтобы с помощью этих духов предсказать будущее, но для того чтобы обратиться сразу ко всему их бесчисленному множеству во всей его неоднородности.

Более года назад я решил, что, начиная с самого заглавия этой вступительной лекции, я буду называть «призраков» их собственным именем. Итак, «Призраки Маркса» — это имя нарицательное и имя собственное, и они были уже напечатаны, были уже объявлены, когда — совсем недавно — я перечитал «Манифест коммунистической партии». Со стыдом признаю: я не делал этого несколько десятилетий — и это кое о чем говорит. Конечно, я прекрасно помнил, что там меня поджидает некий призрак, причем уже где-то в самом начале, с того момента, когда поднимется занавес. И, естественно, я обнаружил, или скорее вспомнил то, что я подсудно знал: *первое слово*, с которого начинается «Манифест» — это «призрак», оказавшийся, на сей раз, в единственном числе: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма».

Вступление, или *incipit* - *первая строка*: этим первым словом открывается первая сцена первого акта: «*Ein Gespenst geht um in Europa — das Gespenst des Kommunismus.*» Как в «Гамлете», пьесе, где Гамлет — принц прогнившего государства, все начинается с явления призрака. Точнее говоря, с *ожидания* этого явления. В этом предвосхищении смешиваются нетерпение тревога и зачарованность: это «нечто», эта «некая вещь» (*this thing*) должна, в конце концов, явиться. Выходец с того света не замедлит явиться. Он не умеет медлить. Но как же он медлит! А еще точнее, все начинается с этого предчувствие неотвратимости *возвращения* призрака, повторное появление которого, однако, должно стать *его первым появлением в пьесе*. Призрак отца вот-вот придет и вскоре скажет принцу: «Я дух родного твоего отца» [*I am thy Father's spirit*] (акт I, сцена V), но здесь, в начале пьесы, он возвращается, если так можно выразиться, впервые. Это его первое появление на сцене — его премьера. [Первое в этой связи возникающее предположение: хотя, разумеется, явление призрака есть историческое событие, но оно не *датировается*, оно вообще не поддается обычной датиров-

ке в (черере настоящих времен, следующих день за днем, согласно устоявшемуся календарному порядку. Явление призрака несвоевременно, неуместно, о нем нельзя сказать, что оно случится в Европе в какой-то определенный момент ее истории, когда она начала страдать от некоего недуга, позволив ему *обитать* у себя внутри, т. е. *быть посещаемой* непрошенным гостем. И дело не в том, что гость делается менее чужим из-за того, что он уже расположился где-то во внутреннем дворе Европы. Но до него внутри не было ничего, поскольку отсутствовало само это внутреннее.

Призрачное смещение есть само движение нашей истории. Само существование Европы несет на себе печать призрачности. Здесь берут свое начало пространство и идентичность, известные, по меньшей мере, со Средневековья под именем Европы. Но Маркс, совместно с Энгельсом, в свою очередь тоже продумал, описал и диагностировал определенную драматургию современной Европы, а именно – драматургию великих проектов ее объединения как опыт призрачности. Следовало бы даже сказать, что он представил ее или осуществил ее сценическую постановку. Некая сыновья память о Шекспире, словно тень, будет зачастую вдохновлять эту Марксову театрализацию. Впоследствии, уже ближе к нам, но, принадлежа той же родословной, сцепляемой ночными шорохами, ропотом призраков, прикованных к призракам, еще одним потомком станет Валери. *Шекспир, который породил Маркса, породившего Валери* (и некоторых других).

Но что происходит *между* этими поколениями? Пробел, какая-то странная оплошность. *Da*, а затем *fort, exit* Маркс. Маркс уходит. В «Кризисе духа» (1919) («Мы, цивилизации, теперь мы знаем, что мы смертны... и т. д.») имя Маркса встречается единственный раз. Оно записано, это имя черепа в ладонях Гамлета:

«Теперь, стоя на громадной террасе Эльсинора, которая простирается от Базеля и до Кёльна (от *Vale* и до *Cologne* – *балконь*), идет через пески Ньюпорта, болота Соммы, меловые залежи Шампани, граниты Эльзаса, – европейский Гамлет смотрит на тысячи призраков. Но это интеллектуальный Гамлет. Он размышляет о жизни и смерти истин. Его призраки – все предметы наших споров; его угрызения совести – все то, чем мы гордимся [...]. И если он берет череп, то это прославленный череп. – *Whose was it?* (Чей он?) – Вот этот был *Леонардо*. [...] А этот, другой – череп *Лейбница*, который

грезил о всеобщем мире. А вот этот был Канта, *который породил Гегеля, который породил Маркса, который породил...* Гамлет как следует, не знает, что делать со всеми этими черепами. А если он их бросит!... Перестанет ли он быть самим собой?¹»

Впоследствии, в «*Политике духа*» (р. 1031), Валери дал определение человеку и политике. Человек: «попытка создать то, что я осмелюсь назвать *духом духа*» (р. 1025). Что же касается политики, то она всегда «предполагает некоторую идею человека» (р. 1029). Здесь Валери цитирует самого себя. И воспроизводит страницу о «европейском Гамлете», ту, что мы только что вспомнили. Любопытно, что, действуя с непогрешимой уверенностью блуждающего лунатика, он опускает всего *одну, одну-единственную* фразу, даже не отметив пропуска многоточием: ту, что вынимает имя Маркса из самого черепа Канта: («А вот этот был *Канта, который породил Гегеля, который породил Маркса, который породил...*»). Почему опущено лишь это? Имя Маркса исчезло. Куда же оно ушло? *Exeunt Ghost and Marx* [Уходят призрак и Маркс] — заметил бы Шекспир. Имя исчезнувшего должно быть записано иначе, в другом месте.

Во всем, что Валери говорит, равно как и в том, что он забывает сказать о черепах и о поколениях духов, присутствуют, по меньшей мере, *три вещи*. Три эти вещи имеют самое непосредственное отношение к той *вещи*, которую называют духом. Как только мы перестаем отличать дух от призрака, он обретает тело, он, будучи духом, воплощается в призраке. Или скорее — это уточняет сам Маркс, и мы еще дойдем до этого — призрак представляет собой некое парадоксальное воплощение, становление-телом, некую феноменальную и плотскую форму духа. Скорее, он становится некоей «вещью, которую все так же сложно как-то назвать: ни душа, ни тело, и то, и другое. Ибо плоть и феноменальность — вот что позволяет духу явиться, но тотчас же исчезает в явлении привидения, в самом появлении приведения, в этом возвращении призрака. В самом явлении призрака, как в возвращении исчезнувшего, (присутствует) нечто исчезнувшее. Следует подчеркнуть, дух и призрак — не одно и то же, но что касается их сходства, то никогда неизвестно, что же *это такое*. Это некая вещь, о которой мы как раз ничего и не знаем, и нам даже неизвестно действительно ли она *есть*, существует ли она, соответствует ли ей какое-либо имя или сущность. Всего этого мы не *знаем* — но не по неведению, а потому, что этот

не-объект, это неприсутствующее присутствующее, это здесь-бытие отсутствующего или исчезнувшего уже не имеет отношения к знанию. По крайней мере, к тому, что, как мы считаем, нам известно как знание. Мы не знаем, живо ли оно или мертво. Вот здесь — или вон там, где-то там, неизменяемая, или почти безымянная вещь: нечто, в промежутке между чем-то и кем-то, между всяким и неким, некая вещь, вот эта вещь, “*this thing*”, однако же, эта вещь, а не какая-нибудь другая, эта, глядящая на нас вещь, бросает вызов, как семантике, так и онтологии, как психоанализу, так и философии («Марцелл: Ну как, являлась нынче эта странность? Бернардо: Пока не видел»). [Marcellus: *What, ha's this thing appear'd againe tonight?* Barnardo: *I have seene nothing*, Эта Вещь все еще невидима, незрима («*I have seen nothing*»), когда о ней говорят в первый раз, обсуждая, являлась ли она вновь.

Она уже невидима, незрима, когда о ней говорит Марцелл, но ее уже дважды видели. И как раз поэтому, чтобы согласовать речь и зримость, приглашается скептик Горацио. Он сыграет роль третьего лица, арбитра и свидетеля (*terstis*) “[...] *if againe this Apparition come, He may approve our eyes and speake to it*”. «И, если дух покажется опять, Проверить это и заговорить с ним» (акт I, сцена I).

Эта Вещь, которая вещью не является, эта Вещь, остающаяся невидимая между ее появлениями, остается невидимой и бесплотной и тогда, когда она появляется вновь. И все-таки эта Вещь смотрит на нас и видит нас, когда мы ее не видим, даже если она где-то рядом. Асимметрия призрачности нарушает здесь всякую зеркальность. Она десинхронизирует, она сталкивает нас в анахронию. Назовем это *эффектом забрала*: мы не видим того, кто на нас смотрит. И хотя призрак схож с королем, «как ты с собой» (“*As thou art to thy selfe*”), — говорит Горацио, — тем не менее, призрак смотрит, будучи невидимым, под латами («И в тех же латах, что в бою с норвежцем» — *Such was the very Armour he had on [...]*). Мы не собираемся больше говорить об этом *эффекте забрала*, по крайней мере, специально, и употребляя именно этот термин, — но он будет предполагаться во всем, что отныне будет сказано о призраке вообще, как у Маркса, так и в других местах. Как мы впоследствии уточним (впоследствии), (опираясь) принимая во внимание «Немецкую идеологию» и объяснения со Штирнером, главное отличие призрака от духа, даже если словом «дух» мы всегда уже обозначаем некую призрачность, фантомность, — главное его

отличие состоит в его сверхъестественной и парадоксальной феноменальности, ускользающей и неуловимой видимости невидимого или невидимости некоего видимого X, той *нечувствительной чувствительности*, о которой говорит «Капитал»; мы к этому подойдем, когда мы будем рассматривать тему меновой стоимости: но еще одной отличительной чертой призрака, безусловно, является осязаемая неосязаемость некоего тела, лишенного плоти, но всегда принадлежащего *кому-то*; и этот кто-то всегда *кто-то другой*. И этого *другого* мы не определим поспешно ни как «Я», ни как субъект, ни как личность или сознание, дух и т. д. Сказанного уже достаточно для того, чтобы отличить призрак не только от иконы или от идола, но и от образа, от платоновского *фантазма phantasma*, являющегося всего лишь *подобием, симулякром simulacre* какой-то реальной вещи, к которому призрак все-таки весьма близок и с которым он, в остальном, имеет много общего. Однако это не все, ибо здесь мы не подошли пока к тому, что абсолютно ускользает от всякого схватывания. И вот другая гипотеза: есть призрачный *другой, некто, смотрящий на нас*, и мы ошущаем его взгляд на себе, но не потому, что мы его видим, здесь нет никакой синхронности, это происходит раньше и даже помимо всякого нашего взгляда, в силу некоего абсолютного предшествования (которое может измеряться масштабом целого поколения, или даже больше) и некоей абсолютной асимметрии, в силу абсолютной непреодолимой диспропорциональности. Здесь господствует анахроничность, диктуя свой закон. Ситуация, когда мы ошущаем чужой взгляд, который невозможно перехватить, — это и есть *эффект забрала*, благодаря которому мы получаем в наследство закон. Поскольку мы не видим того, кто видит нас и творит закон, кто оставляет наказ, впрочем, наказ противоречивый; поскольку мы не видим того, кто приказывает: «клянись» (*swear*), поскольку мы не можем идентифицировать его с абсолютной достоверностью, мы вынуждены полагаться на его голос. Тому, кто говорит: «Я дух родного твоего отца» (*"I am thy Fathers Spirit"*), — можно только верить на слово. Совершенно слепое подчинение его тайне, тайне его происхождения — вот первое повиновение наказу. Оно будет обуславливать подчинение и в будущем. Но здесь всегда может оказаться еще кто-то. Другой всегда может лгать, он может маскироваться под призрак, но и другой призрак также может попытаться сойти за этот призрак. Это всегда возможно. Впоследствии

мы будем говорить об *обществе* призраков или о *торговом общении* призраков между собой, так как их всегда *больше одного*. Но важно как раз то, что Гамлету представляется, будто латы — этот «костюм», без которого не может обойтись ни одна постановка, — покрывают предполагаемое тело отца с ног до головы. И мы не знаем, являются ли латы частью привидения. Это защитное покрытие в высшей степени *проблематично* (а ведь *problema* — это еще и шит), ибо оно не позволяет восприятию опознать то, что оно так крепко сжимает своим панцирем, вынести решение об идентичности. Латы могут быть только телом некоего реального *артефакта*, своего рода техническим протезом, телом, инородным по отношению к призрачному телу, которое они защищают, скрывая, таким образом, его идентичность. Из-за лат призрачное тело остается незримо, но они позволяют так называемому отцу видеть и говорить — где-то там, на уровне головы (*chef*), *из-под забрала*. Щели в шлеме устроены и подогнаны так, что, если призрак может видеть и оставаться невидимым, то в то же время он может говорить, и его речь может быть услышана. *Шлем* (*helm*), как и забрало, не только обеспечивал защиту: он располагался над щитом и обозначал власть вождя (*chef*), подобно тому, как герб свидетельствовал о его знатности.

Для возникновения эффекта шлема достаточно, чтобы была *возможна* такая вещь, как забрало, и чтобы им пользовались. *На самом деле*, даже когда забрало поднято, сама возможность того, что оно может быть опущено, продолжает означать, что кто-то, находящийся под латами, может тайно наблюдать, оставаясь невидимым и неопознанным. Даже когда забрало поднято, то, все равно им всегда можно воспользоваться, на него всегда можно положиться, оно также надежно и прочно, как и латы, покрывающие тело с ног до головы, — латы, частью которых забрало является и на которых оно держится. Это-то и отличает забрало от маски, с которой ее, однако, и роднит эта уникальная способность, возможно, высший отличительный знак власти: возможность видеть, не будучи видимым. Эффект шлема не исчезает и тогда, когда забрало поднято. В этом случае этот эффект — т. е. сама его возможность — всего лишь обретает больший драматизм. Когда Горацио сообщает Гамлету, что какая-то фигура, похожая на фигуру его отца, явилась «в вооруженье с ног до головы» (*"Arm'd at all points exactly, Cap a Pe"*), сын начинает беспокоиться

и задавать вопросы. Прежде всего, он допытывается насчет лат и насчет «с ног до головы» (Гамлет: Он был вооружен? Марцелл и Бернардо: В оружьи. Гамлет: В полном? Марцелл и Бернардо: Во всем. [“Hamlet: *Arm'd, say you?* Both: *Arm'd, my Lord.* Hamlet: *From top to toe?* Both: *My Lord, from head to foote*”). Затем Гамлет спрашивает о голове, лице и особо о взгляде под забралом. Как он и надеялся, под забралом, скрывающим и защищающим призрака с ног до головы, нельзя было опознать ни его лицо, ни его взгляд, ни того, кто это (Гамлет: *И вы не видели лица?* Горацио: *Нет, как же — шлем был с поднятым забралом.* [Hamlet: *Then saw you not his face?* Horatio: *O yes, my Lord, he wore his Beaver up.*] — акт I, сцена II).

Итак, следует иметь в виду *три вещи*, анализируя одну-единственную вещь — духа, призрака, или короля, ибо место отца здесь оказывается, занято королем, которое он (король)? охраняет, занимает или узурпирует, на что указывает даже возвращение рифмы (например, «Я это представленьи и задумал, // Чтoб совесть короля на нем суметь // Намеками, как на крючок, поддеть.» [“*The Play's the thing, / Wherein Ile catch the Conscience of the King*”]). Король есть вещь, Вещь есть король, именно там, где он отделяется от своего тела, которое его, однако, не покидает (здесь имеет место договор об отделении, необходимый для того, чтобы иметь *больше, чем одно* тело, т. е. чтобы царствовать, а для начала унаследовать королевский сан, не важно как — преступным путем или законным избранием; тело — или труп — у Короля, подле Короля, но Король не с телом. Король — вещь: (Тело во владении короля, но король не во владении телом. Король... — не более, чем ноль.) [“*The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing*”]).

Так каковы же эти *три вещи, определяющие вещь?*

I. Прежде всего, скорбь. Мы и будем говорить только о ней. Она всегда состоит в попытке онтологизировать останки, сделать их присутствующими, а в первую очередь — *идентифицировать* прах и *локализовать* мертвых (всякая онтологизация, всякая семантизация — философская, герменевтическая или психоаналитическая — оказывается вовлеченной в такую работу скорби, но именно поэтому она этого еще не знает; и вопрос о призраке, вопрос призраку, идет ли речь о Гамлете или о Марксе мы задаем как раз еще до этой онтологизации. Необходимо знать. *Это необходимо знать*. Но ведь знать означает знать, *кто и где*, знать, кому именно принадлежит

тело и где надлежащее ему место — так как оно должно пребывать на своем месте. В безопасном месте. Гамлет спрашивает не только о том, кому принадлежит такой-то череп (Чей он? [“*Whose was it?*”], Валери цитирует этот вопрос). Ему необходимо знать, кому принадлежит данная могила («Чья это могила, как тебя там?» [“*Whose grave’s this, sir?*”]). Нет ничего хуже для работы скорби, нежели неясность или сомнение: *необходимо знать*, кто и где погребен — и *надо* быть уверенным, что он *покоится* вместе со своими останками. Так пусть же он пребывает там и впредь и больше не шевелится!

2. Далее: о *поколениях* черепов, или духов (Кант, который породил Гегеля, который породил Маркса) можно говорить лишь при наличии языка — и голоса, во всяком случае, того, что именуется, дает имя, или же выступает вместо имени. (Гамлет: В этом черепе был когда-то язык, его обладатель умел петь [Hamlet: “*That Skull had a tongue in it, and could sing once*”]).

3. Наконец, (Маркс, который породил Валери...), вещь *работает*, независимо от того, выступает она в роли, преобразующей или преобразуемой, несет ли она созидание или распад: дух, «дух духа» есть *труд*. Но что такое труд? Что представляет собой понятие труда, если оно предполагает дух духа (*l’ esprit — и дух и призрак*)? Валери это подчеркивает: «Я понимаю здесь под «Духом» определенную способность к преобразованию [...] дух [...] работаем².»

Стало быть, “*Whither Marxism?*” «Куда идет марксизм?». Вот вопрос, который задан темой этого семинара. Почему этот вопрос указывает в сторону Гамлета, Дании и Англии? Почему он как бы подсказывает нам следовать за призраком? Куда? *Whither?* И что означает следовать за призраком? А если это равнозначно тому, чтобы за нами — вечно — следовал призрак, возможно, гонимый той самой охотой на него, которую мы и развязали? И снова, то, что, казалось, *было* впереди, пред-стояло, будущее, возвращается раньше времени — из прошлого и во-след. «Какая-то в державе датской гниль» [“*Something is rotten in the state of Denmark*”] — заявляет Марцелл как раз в том миг, когда Гамлет собирается *последовать* за призраком (Я за тобой [“*I’ll follow thee*”], акт I, сцена IV); «Куда»? [Whither] — вскоре спросит Гамлет призрака: «Куда ведешь? Я дальше не пойду. Призрак: Следи за мной [...] Я дух родного твоего отца.» [“*Where wilt thou lead me? speak; I’ll go no further. Ghost: Mark me [...] I am thy Father’s Spirit.*”]).

Повтор и первый раз — вот о чем, возможно, идет речь, когда мы задаемся вопросом о призраке: что такое *действительность*, или *присутствие* призрака, т. е. того, что представляется столь же нереальным, виртуальным и лишенным плоти, как и симулякр? Имеется ли *здесь* — между самой вещью и ее симулякром — какая-либо постоянная оппозиция? Повтор и первый раз, но также повтор и последний раз, поскольку уникальность каждого *первого раза* превращает его также и в *последний раз*. Само событие каждого раза и заключается в том, что первый раз оказывается последним разом. Совершенно иным. Это мизансцена, но представление затеяно ради конца истории: мизансцена конца. Назовем это *призракологикой**. Эта логика призрачности может быть не только более мощной и всеохватной, нежели любая онтология или мысль о бытии (о *“to be”*, если предположить, что в *“to be or not to be”* речь идет о бытии, что, однако, в высшей степени проблематично). Призракология может включать в себя даже эсхатологию и телеологию, которые окажутся ее частными случаями или подразделами. Она может их *охватывать*, но не в смысловом плане. И как вообще следует понимать речь, дискурс о конце, или дискурс конца? Можно ли вообще понять предел предельного? Или оппозицию между *to be* и *not to be*? Само начало «Гамлета» — это и есть ожидание возвращения умершего короля. После завершения или конца истории дух приходит, *возвращаясь словно призрак, одновременно являя собой и возвращающегося мертвеца*, и призрак, ожидаемое возвращение которого повторяется снова и снова.

Ох уж эта любовь Маркса к Шекспиру! Она хорошо известна. Крис Хани разделял ту же страсть. Я узнал об этом недавно, и меня это порадовал. И даже если Маркс чаще цитирует «Тимона Афинского», то возникает впечатление, что с первых страниц текст «Манифеста» словно взывает к безмолвному призраку, обращаясь к духу, который не отвечает, заклиная его скорее прийти на террасу Эльсинора, которую являет собой в это время старая Европа. Ведь если уже это первое театральное появление предстает как повтор, то складки, образующие повторение, скрывают в себе политическую власть. (*“In the same figure, like the King that’s dead”* [Осанкой — вылитый король покойный] — говорит Бернардо, в тот момент, когда ему кажется, что он опознал «Вещь», вызывающую неодолимое желание ее идентифицировать. Начиная с того момента, который можно было бы назвать иным временем, или

иной сценой пьесы, изначально, свидетели этой истории страшатся и ожидают некоего возвращения, а затем — *again and again*, нового исчезновения и нового появления. (Марцелл: Ну как, являлась нынче эта странность? [*What! ha's this thing appeared again tonight?*]) А затем: Входит призрак, призрак уходит, вновь входит призрак [*Enters the Ghost, Exits the Ghost, Re-enters the Ghost*]). Это вопрос повтора: призрак — тот, кто всегда возвращается. Его появления и исчезновения невозможно проконтролировать, поскольку *он начинается тем, что он возвращается*. Вспомним Макбета, или вспомним о призраке Цезаря. Испустив дух, Цезарь возвращается. И Брут тоже говорит Цезарю: “*again*” — “*Well; when I shall see thee again?*” Ghost: — *Ay, at Philippi*” [Ну вот, когда я тебя увижу снова? Призрак: У Филиппа] (акт IV, сцена III).

А здесь уже очень хочется перевести дух (*respirer*). Или вздохнуть (*soupirer*): даже после последнего вздоха³, ведь речь идет о призраке, духе (*l'esprit*) Но говорить о призраке, говорить призраку, говорить с ним, а значит, прежде всего, *заставлять* духа говорить или *позволять* ему говорить, — это-то и представляется чем-то совершенно невозможным. И это оказывается сделать тем более сложно, если ты читатель, ученый, эксперт, профессор, переводчик, словом — тот, кого Марцелл называет *scholar*⁴. Возможно, если ты просто зритель. В сущности, зритель как таковой будет всегда последним, перед кем призрак мог бы предстать, к кому он мог бы обратиться с речью или кого он мог бы просто заметить. Будь то в театре или в школе. И на то есть существенные причины. Теоретики или свидетели, зрители, наблюдатели, ученые и интеллектуалы, — *scholars* полагают, что достаточно будет посмотреть. Поэтому их позиция не всегда самая выгодная для того, чтобы было можно заговорить с призраком: вот, вероятно, один из многих безусловных уроков марксизма. Уже больше не существует — да и не было никогда — такого *scholar*'а, который был бы способен говорить обо всем, обращаясь, все равно к кому, в том числе и к призракам. Никогда не существовало *scholar*'а, который как ученый действительно имел бы дело с призраком. Традиционный *scholar* не верит ни в призраков — ни во все то, что можно было бы назвать виртуальным пространством призрачности. Никогда не существовало *scholar*'а, который — будучи ученым — не верил бы в непреодолимую границу, отделяющую реальное от нереального, действительное от недействительного, живое от неживого, бытие

от не-бытия (*to be or not to be*, понятое традиционным образом), не верил бы в оппозицию присутствия и не-присутствия, лежащую, к примеру, в основании понятия объективности. Все, что превосходит эту оппозицию, представляет собой с точки зрения *scholar'a* всего лишь школьные гипотезы, театральные вымысел, литературу и умозрение. Итак, если бы мы ориентировались лишь на такую традиционную фигуру *scholar'a*, то нам следовало бы сейчас остерегаться и не принимать на веру то, что можно было бы назвать иллюзией, мистификацией, или *комплексом Марцелла*. Возможно, в силу своей ситуации Марцелл, не был в состоянии понять того, что классический *scholar* не может говорить с призраком. Марцелл не знал, что такое своеобразие позиции, однако в данном случае мы имеем в виду не классовую позицию, о которой рассуждали когда-то, но уникальность места речи, места опыта, уникальность той связи, которая создает преемственность — тех мест и тех связей, которые суть единственная возможность обратиться к призраку: "*Thou art a Scholler; speake to it, Horatio*" [Ты сведущ — обратись к нему, Гораций] — наивно говорит Марцелл, как если бы он участвовал в научном семинаре.. Он обращается к *scholar'y* — к ученому или сведущему интеллектуалу, к человеку культуры, как к зрителю, который может выбрать необходимую дистанцию или подобрать подходящие слова для того, чтобы следить за призраком или даже окликнуть его, т. е. еще и для того, чтобы заговорить на языке королей или мертвых. Ведь Бернардо только что опознал в этой фигуре мертвого короля, он полагает, что идентифицировал его, выявив сходство ("*Barnardo: In the same figure, like the King that's dead. Marcellus: Thou art a Scholler; speake to it, Horatio*" [Бернардо: Осанкой — вылитый король покойный. Марцелл: Ты сведущ — обратись к нему, Гораций]). Он просит Горацию не только обратиться к призраку, но и позвать его, окликнуть, задать ему вопросы, а точнее говоря — расспросить Вещь, каковой пока еще он является: "*Question it, Horatio*" [Спрашивай, Гораций]. И Горацию приказывает Вещи начать говорить, он повелевает это ей дважды — жестом, одновременно властным и обвиняющим. Он приказывает, он требует, но в то же время он заклинает ("*By heaven I Charge thee, speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake!*" [Я небом заклинаю, отвечай мне!... Стой! Отвечай! Ответь! Я заклинаю]). И действительно. "*I Charge thee*" зачастую переводят: «я тебя умоляю, заклинаю», — как бы подсказывая, что наш путь лежит туда, где впол-

ледствии пересекутся наказ и заклинание. И заклиная призрак говорить, Горацио стремится его задержать, обездвижить, *остановить* своей речью: “(For which, they say, you Spirits oft walke in death) *Speake of it. Stay, and speake. Stop it, Marcellus.*” [Вас, духов, манят клады, говорят, — Откройся! Стой! Откройся мне! Марцелл, держи его!].

И наоборот, Марцелл, возможно, предошущал, что когда-нибудь, в один прекрасный день или в одну прекрасную ночь — у времени здесь иная мера — придет другой *scholar*. Превзойдя оппозицию присутствия и не-присутствия, действительности и недействительности, жизни и не-жизни, он смог бы, наконец, помыслить возможность призрака, сам призрак как возможность. И что лучше (или хуже), такой *scholar* мог бы обращаться к духам. Он знал бы, что такое обращение не только возможно, но, что именно оно во все времена обуславливало всякое обращение вообще. Во всяком случае, этот некто будет человеком вполне безумным, верящим в то, что он способен *высвободить* возможности такого обращения.

Итак, моей ошибкой стало то, что я вытеснил из памяти самое очевидное из того, что было в «Манифесте». И, прежде всего, там был явлен, «*манифестирован*» некий призрак — этот изначальный, отцеподобный персонаж, столь же могущественный, сколь и нереальный; некая галлюцинация или симулякр; оказывающийся, в конечном счете, более действенным или реальным, нежели то, что мы называем «живым присутствием». Перечитав «Манифест» и несколько других великих произведений Маркса, я сказал себе, что сложно, а может быть, невозможно найти какой-то другой текст, принадлежащий философской традиции, чьи уроки представлялись бы столь своевременными *сегодня* — особенно, если принять во внимание то, что говорят сами Маркс и Энгельс (например, в *Предисловии* Энгельса к изданию «*Манифеста*» 1888 г.) о возможности «устаревания» их самих — о неизбежно историческом характере их собственного учения. Какой еще мыслитель когда-либо столь же откровенно высказывал подобные предостережения? Кто и когда призывал к необходимости будущей *трансформации* своих собственных тезисов? И не только ради некоторого постепенного прироста познаний, который ничего не меняет в порядке системы, но для того, чтобы принять во внимание, но уже как-то совсем иначе, эффекты разрыва или реструктурирования. И кто

еще призывал, отвергнув любое программное предвидение, заранее признать непредсказуемость новых знаний, новых методов, новых политических обстоятельств? Никой другой текст, принадлежащий философской традиции, не представляется столь важным для понимания происходящей мондиализации политическое, для понимания того, что техника и средства медиа уже неизбежно принадлежат движению той мысли, которая собственно и мыслит — выходя в этом предвидении далеко за исторические пределы эпохи, ее железных дорог и газет, власть которых была блестящим образом проанализирована в *Манифесте*. И мало какие еще тексты были столь ясными в вопросах права, международного права и национальной идентичности.

Не читать, не перечитывать и не обсуждать Маркса всегда будет ошибкой. И даже несколькими ошибками — ибо мы имеем в виду не школьное «прочтение» и не школьную дискуссию. Эта вина, состоящая в теоретической, политической и философской безответственности, будет непрерывно возрастать. С тех пор, как машина по производству догм и аппарат «марксистской» идеологии (государства, партии, ячейки, профсоюзы и прочие места доктринального производства) находятся в процессе исчезновения, у нас больше нет никаких оправданий тому, что мы пытаемся уклониться от этой ответственности, и мы можем говорить лишь о нашем алиби. Без этого не будет будущего. Без Маркса — ничего, никакого будущего. Без памяти о Марксе и без наследия Маркса: во всяком случае, без вполне определенного Маркса, без его гения, по меньшей мере, без одного из его духов. Ибо в этом и заключается наша гипотеза, или, скорее, та позиция, которую мы разделяем: *таких духов больше чем один, их должно быть больше одного.*

И все-таки среди всевозможных искушений, с которыми я вынужден сегодня бороться, есть и соблазн памяти: рассказать о том, чем для меня и представителей моего поколения, разделявших на протяжении всей своей жизни опыт марксизма, была почти отцовская фигура Маркса, который заставлял нас вести внутренний спор с другими направлениями мысли, и что означало чтение текстов и интерпретация мира, в котором марксистское наследие было — и все еще остается, а значит, и останется — безусловно, и всецело определяющим. Для того чтобы согласиться с этим очевидным фактом совершенно не обязательно быть марксистом или коммунистом. Все мы живем в таком мире, а кое-кто сказал

бы: «в такой культуре», в котором след этого наследия уводит в бесконечную глубину, независимо от того, замечаем ли мы это сами или нет.

Говоря об опыте, присущем моему поколению, т. е. об опыте, охватывающем сорокалетний период и все еще продолжающемся, я хотел бы, прежде всего, выделить один преследующий меня парадокс. Речь идет о проблеме «дежа-вю», и даже о некоем постоянном, уже много раз возникавшем дежа-вю. Этот недуг восприятия, эту галлюцинацию, это нарушение времени я назову, принимая во внимание тему, объединившую нас в этот вечер, *“whither Marxism?”*. Для многих из нас это вопрос длиною в жизнь. В частности, для тех, кто, как это было и со мной, разумеется, противостояли, действительно существующему «марксизму», или «коммунизму» (Советскому Союзу, Интернационалу коммунистических партий и всему, что отсюда вытекало, т. е. очень и очень многому...), но — по крайней мере — никогда не стремились делать это по консервативным или реакционным причинам или даже руководствуясь республиканскими мотивами умеренных правых. Для многих из нас относительный конец (я подчеркиваю, что именно *относительный*), — относительный конец марксистского коммунизма не был связан с недавним крушением СССР и всего, что с ним связано. Все это началось — это, несомненно, *дежа-вю*, это уже было, — в начале 1950-х гг. Поэтому вопрос, объединивший нас сегодня вечером (*whither Marxism?*), звучит, словно напоминание о давно известном. Хотя и совсем иначе, но он возникал перед многими молодыми людьми, — а мы были в те годы молодыми. Этот вопрос уже *раздавался* и прежде. Разумеется, этот же, но звучащий совершенно иначе. И различия в звучании — это как раз то, что отдается эхом сегодня вечером. Сейчас все еще вечер, ночь еще только опускается на «крепостные валы», на *battlements*⁵ старой воюющей Европы. Воюющей с другими и с самой собой.

Почему? Это опять тот же самый, уже звучавший ранее вопрос о *конце*. Многие сегодняшние молодые люди (типа «читателей-потребителей Фукуямы» или же типа самого «Фукуямы»), несомненно, знают об этом не слишком много: эсхатологические темы «конца истории», «конца марксизма», «конца философии», «конца человека», «последнего человека» и т. д. были нашим насущным хлебом в 1950-е гг. — 40 лет назад. И то, что этот апокалиптический хлеб питал наши разговоры и был «у нас на устах», тогда

было столь же естественно, как и то, что задним числом, в 1980 г., я заговорил об «апокалиптическом тоне в философии».

Что это был за хлеб? Каков он был на вкус? *С одной стороны*, это было чтение или анализ тех, кого мы могли бы назвать *классиками конца*. Они задавали канон современного апокалипсиса (конец Истории, конец Человека, конец Философии, Гегель, Маркс, Ницше, Хайдеггер — вместе с кожевьянскими приписками к их завещанию, а также с приписками к завещанию, оставленному уже самим Кожевым). *С другой же стороны*, и самым непосредственным образом это было связано с тем, что мы узнавали, — а некоторые из нас и раньше знали и открыто обсуждали — о тоталитарном терроре во всех странах Восточного Блока, о кошмаре советской бюрократии, о сталинизме в прошлом и неосталинизме в настоящем (то есть, говоря кратко, обо всем, начиная с московских процессов и заканчивая подавлением восстания в Венгрии, если ограничиться этими знаками эпохи). Как раз такой и была естественная среда, в которой возникало то, что мы называем деконструкцией — и понять что-либо в сегодняшней деконструкции, и особенно в той, что существует во Франции, совершенно невозможно, если не учитывать это историческое переплетение. Поэтому для тех, с кем меня связывает совместный опыт той особой эпохи, опыт уникальный, опыт философский и политический одновременно, одним словом — для нас, нынешний нескончаемый разговор в средствах медиа, о конце истории и о последнем человеке, это парад теорий, чаще всего представляется каким-то назойливым навевающим тоску анахронизмом. И в какой-то степени это действительно так, о чем позднее мы поговорим подробнее. Впрочем, эта скука проступает как раз в той сфере современной культуры, которая наиболее *феноменальна*: во всем, что мы слышим, читаем и видим; во всем, что уже превратилось в предмет *медиа* в западных столицах. Те же, кто с юношеской восторженностью и пылом готовы снова говорить и писать об этом, производят впечатление опоздавших, как если бы все еще можно было вскочить на последний поезд уже после того, как последний поезд ушел — и вновь попытаться не опоздать к финалу истории.

Но как можно опоздать к концу истории? Это вопрос о том, что такое настоящее, современность. И это серьезный вопрос, поскольку он вновь, уже после Гегеля, заставляет нас задуматься над тем, что же именно происходит после конца истории и что здесь

может именоваться *событием*, а также задуматься над тем, не является ли конец истории всего-навсего завершением *некоторого* понятия об истории. Возможно, это один из тех вопросов, над которым следовало бы задуматься тем, кто не хочет выглядеть опоздавшими к судному дню и на последний поезд конца истории и при этом, так сказать, особенно не запыхаться, — и кому наивная вера в капитализм, либерализм и добродетели парламентской демократии все еще позволяют испытывать ощущение морального превосходства: здесь мы имеем в виду не парламентаризм и не политическое представительство *как таковые*, но *существующие*, то есть *устаревшие* формы организации выборов и парламентского устройства. Эту схему нам придется тотчас же усложнить. Нам предстоит предложить иное понимание не только анахронизма сферы медиа, но и самой чистой совести. Но чтобы лучше передать, приводящее в какое-то уныние впечатление от этого *дежавю*, из-за которого вся литература о конце истории и прочие аналогичные диагнозы просто валяются из рук, я приведу (выбрав среди множества других возможных примеров) всего лишь одно эссе 1959 г., автор которого *уже* в 1957 г. опубликовал рассказ, *тоже* озаглавленный «*Последний человек*». Итак, почти 35 лет назад Морис Бланшо посвящает статью «Конец философии»⁶ доброй полудюжине книг 1950-х гг. Все эти книги суть некие свидетельства старшего поколения марксистов, или коммунистов, причем в одной только Франции. Впоследствии Бланшо напишет статьи «*Об одном подходе к коммунизму*» и «*Три речи Маркса*»⁷.

[Итак, я хотел бы здесь процитировать целиком — чтобы безоговорочно под ними подписаться — три восхитительные страницы, озаглавленные «Три речи Маркса». Они невероятно насыщены, но их блеск заметен не сразу. Написанные простым, отточенным языком, эти страницы представляют собой не столько некий готовый ответ, но, скорее, говорят о том, что наследие, с которым нам сегодня приходится иметь дело, складывающееся не из одной, но *из более чем одной* речи Маркса, — это наказ, лишенный единства, изначально *распадающийся* наказ.

Прежде всего, следует обратить внимание на радикальную и неизбежную *гетерогенность* всякого наследия, которое всегда отмечено неким различием без оппозиции, некой «разрозненностью» или квази-соположенностью, лишенной диалектического

перехода (та самая множественность, которую мы впоследствии назовем *духами* Маркса). Наследие никогда не образует единство, оно всегда не в разладе с самим собой. Его предполагаемое единство, если таковое имеется, образуемое *наказом* — *утверждать заново, выбирая*. *Надо* означает: *надо* фильтровать, просеивать, критиковать, надо выбирать среди нескольких возможностей, сосуществующих в одном и том же наказе. Их связывает некое противоречие, некая тайна. Если бы смысл наследия представлял собой некую данность, нечто естественное, прозрачное и однозначное, если бы он не требовал интерпретации и не разрушал ее в одно и то же время, то наследовать было бы нечего. С наследием нас связывала бы тогда причинно-следственная связь естественного или генетического типа. Между тем, мы всегда наследуем некоторую тайну — говорящую нам: «прочти меня, если сможешь, а сможешь ли вообще?» Критический выбор, требующийся при всяком новом утверждении наследия, также как и сама память, есть выражение конечности нашей ситуации. Бесконечное и не наследует и не наследуется. Сам наказ (который всегда говорит, — выбери и определи то, чему ты наследуешь), единство этого наказания становятся возможным, лишь, если он внутренне разделяется, сам себя членит, отличаясь от самого себя, говоря несколькими голосами одновременно, создавая всякий раз множественность каждого раза. Например:

«У Маркса мы видим, как набирают силу и формируются три разновидности речей — все три принадлежащие Марксу: все три необходимы, но независимы друг от друга и не просто противопоставлены, но как бы соположены. Разнородность, удерживающая их вместе, характеризует множество требований, необходимость подчинится которым, осознается каждым говорящим и пишущим *после Маркса, если только он не убеждается в том, что ничего не понял*» (р. 115, курсив мой — Ж. Д.).

«Если только он в итоге ничего не понял» Что это означает? А что значит — «после Маркса»?

Не понять ничего — разумеется, эта возможность всегда существует. Мы никогда не можем быть от этого застрахованы, тем более, от этого ощущения. «После Маркса» означает место, из которого к нам обращаются, куда нас *вызывают*, которое является

источником нашей *вовлеченности*. Но если имеется вовлеченность или предписание, наказ или обетование, если призыв исходит от слова, которое прозвучало до нас, перед нами, то «от» и «после»⁸ обозначают место и время, несомненно, нам предшествующие, но, при этом, оказывающиеся одновременно как *до нас*, так и *перед нами*, как *перед нами*, так и *впереди нас*. Следовательно — после будущего, после прошлого, являющегося абсолютным будущим, — находя в прошлом не-знание и не-свершение события — то, чему еще предстоит быть (*to be*): то, что еще предстоит сделать и решить (в этом-то как раз и заключается смысл “*to be or not to be*” Гамлета — и всякого наследника, которому, сформулируем это так, приходится клясться перед призраком). Если «после Маркса» означает некое грядущее будущее (*a-venir*), равно как и некое прошлое, прошлое имени собственного, то дело тут в том, что подлинное имя всякого имени собственного всегда лишь грядет (*a venir*). И оно остается тайным. Оно всегда грядет, но не как «теперь» будущего, в котором удерживается вместе «разнородное» (и Бланшо говорит, что подобное «разнородное», «удерживающееся вместе» само собой — невозможно, ибо вопрос в том, как разнородное все-таки может удерживаться само собой, и можно ли вообще говорить о разнородном *как таково*, о тождественности без свойств). То, что высказывается «после Маркса», это лишь обещание или призыв «удерживать вместе» — внутри нетождественной, различающей речи, различающей не утверждения собственной речи, но различающей как раз для того, *чтобы* утверждать, *чтобы* утверждать *справедливым образом*, *чтобы* обрести способность (способность без способности, без власти) утверждать пришествие события, само событие как этот его грядущий приход.

Бланшо не называет здесь Шекспира, но после Маркса в словах «после Маркса» для меня всегда будет присутствовать еще и «после Шекспира», которое всегда подразумевал Маркс. Удерживать вместе то, что не образует единства, мыслить разнородность, само разнородное — оно вновь и вновь будет представлять перед нами как призрачность призрака — можно лишь во времени разомкнутого настоящего, на стыке абсолютно разъятых времен, там, где никакое соединение не гарантировано. Речь идет не о времени уничтоженных, нарушенных, исковерканных, плохо подогнанных, дисфункциональных стыков — чье *dys* суть негативная оппозиция и диалектическая дизъюнкция, но о времени, чья свя-

занность *негарантированна* и соединение *неопределенно*. То, что говорится здесь о времени, относится, следовательно, в полной мере также и к истории, даже если эта последняя, возможно, и воссоздает эффект связанности, образующей мир, противостоя распаду времени *"The time is out of joint"*, время *вывихнуто*, расшатано, смещено, раздроблено, время помутилось, оно загнано и не в себе, оно *расстроено* — разлажено и безумно одновременно. Время вне себя, сорвалось с петель, время вышло за пределы самого себя, распалось. Говорит Гамлет. Здесь он пробивает одну из характерных брешей, как раз и бывших теми поэтическими бойницами мысли, благодаря которым Шекспир мог быть не только хранителем и стражем английского языка, но смог также оставить на его теле уникальные следы. Что происходит, когда Гамлет говорит о разъятости времени, истории, мира, о разъятости настоящего, времени, о разлаженности *нашего* времени — всякий раз нашего? И как перевести *"The time is out of joint"*? Поразительным разнообразием отмечена многовековая история перевода этого шедевра, произведения гения, *творения духа, духовной вещи (chose d'esprit?)*, которая словно *проявляет изобретательность*. Злой ли, добрый ли, но гений *действует*, он всегда сопротивляется и бросает вызов подобно некоей призрачной вещи. Одушевленное произведение становится этой вещью, Вещью, *ухищряющейся* присутствовать, собственно не присутствуя, т. е. *являться* подобно неуловимому призраку, наваждая собой и память и перевод. Шедевр всегда — по определению — движется на призрачный лад. Так, Вещь наваждает — она *порождает*, она в них присутствует, в них не находясь, никогда ими не ограничиваясь, многочисленные варианты той фразы, которую она наваждает — *"The time is out of joint"*. Существует множество вариантов перевода, но все они подчиняются определенному порядку, они не выстраиваются произвольно. И дезорганизуются они также силой призрачного эффекта, когда причина это та Причина, которую называют изначальной и которая, подобно всем призракам, требует вещей несовместимых, абсолютно несвязанных. Представляется, что в основе их распределения лежат несколько основных возможностей. Это некие типические возможности. В *"The time is out of joint"* *Time* — обозначает то собственно время, темпоральность времени, то, наоборот, то, что темпоральность делает возможным (время как *история*, текущие времена, время, в котором мы живем, сегодняшние дни, наша эпоха), или же означает еще и *мир* — то

состояние, в котором он находится, наш сегодняшний мир, наше сегодня, саму современность: то, где (*whither*) «все идет», и то, где «совсем не все идет», где оно гниет (*whither*), то, где все в порядке⁹ или не слишком в порядке¹⁰, где все идет, не идя — как это и следует должно быть с текущим временем. *Time* — это время, но это также и история, и это еще и мир.

“The time is out of joint”: сами переводы оказываются *“out of joint”*. Сколь бы правильными и правомерными они ни были, и какое бы *право* за ними ни признавалось, они совершенно разлажены и необоснованны из-за некоего неустранимого люфта: разумеется, внутреннего люфта, поскольку их значение неизбежно оказывается двусмысленным, но люфта существующего также и во взаимоотношениях между ними, вытекающего, следовательно, из их множественности, и, наконец, или прежде всего, возникающего из-за их неустранимой неадекватности другому языку и гениальности события, творящего закон, всем возможностям оригинала. Совершенство перевода здесь ни при чем. Что хуже и в чем состоит вся драма — оно может лишь усилить или запечатлеть недоступность другого языка. Вот несколько примеров французских переводов — лучших, безукоризненных, наиболее интересных:¹¹

1. *“Le temps est hors de ses gonds”*¹² ¹³. Перевод Ива Бонфуа представляется наиболее непреложным. Этот перевод словно предъявляет весь скрытый экономический потенциал этой формулы, оставляя его в подвешенном состоянии, как бы оставляя в *epokhi* этого самого времени. Представляется, что образ дверной петли, как чего-то, скорее технического, чем органического, этического или политического (здесь и возникает люфт), наиболее близок к тому, каким образом чаще всего понимается, учитывая все многообразие интерпретаций, та идиома, которая переводится посредством этого образа.

2. *“Le temps est détraqué”*¹⁴. [Время свихнулось, или тронулось] — перевод, скорее, рискованный: определенный оттенок этого выражения наводит на мысль о погоде¹⁵.

3. *“Le monde est à l’envers”*¹⁶ [Мир наизнанку]: “à l’envers” весьма напоминает “de travers” [косо, неправильно, превратно], что представляется ближе к оригиналу.

4. *“Cette époque est déshonorée”*¹⁷ [Эта эпоха обесчещена, опозорена, порочна]. Несмотря на всю свою кажущуюся неожидан-

ность, версия Жида, все-таки согласуется с традицией прочтения идиомы — от Мора до Теннисона — когда это выражение понимается прежде всего *этическим* или *политическим* образом. “*Out of joint*” означает здесь моральный упадок или развращенность города, распушенность или вырождение нравов. От разлаженного (*dysajusté*)мы без труда переходим к несправедливому (*injuste*). Это и есть наша проблема: как обосновать (*justifier*) переход от разлаженности (понятия скорее технико-онтологического, характеризующего присутствие) к несправедливости, тому, что уже не принадлежит онтологии? А если, наоборот, разлаженность — это, условие справедливости? И если вся загадочность этой двойной системы значений и скрытая в ней мощь концентрируются как раз в том, что и наделяет слова Гамлета их неслыханной силой: *The time is out of joint*? Ничего удивительного, если: Оксфордский словарь английского языка приводит эту фразу, как пример этико-политической флексии. Этот примечательный пример прекрасно демонстрирует правоту того, что писал Остин: словарь словникогда не может давать дефиниций, он предлагает лишь примеры. Мы видим, как извращенность того, что, будучи *out of joint*, разлажено (*ne marche pas bien*) или идет вкривь и вкось (т. е., скорее, *de travers*, нежели *à l'envers* — наизнанку и наоборот), она — как нечто косое, скрученное, неправое или причудливое без труда превращается в оппозицию прямизне, правоте того, что движется прямо, духу, ориентирующему и обосновывающему право — ведущему напрямик, без зигзагов в должном направлении и т. д.¹⁸ Впрочем, Гамлет, безусловно, противопоставляет то бытие времени, которое “*out of joint*”, его *правому-бытию* — бытию по праву и правому, прямому пути того, что идет хорошо (*marche bien*). Он даже проклинает свое появление на свет, ибо ему уготована судьба починить неправильно, вкривь и вкось идущее время. Он проклинает судьбу, предназначившую как раз его, Гамлета, для того чтобы восстановить справедливость, навести порядок, повернуть историю, мир, эпоху, время *лицевой стороной* (*à l'endroit*), вернуть на прямой (*droit*), путь, дабы — согласно правилу правильного функционирования времени — оно продвигалось только прямо (*tout droit*) — и следуя праву (*droit*). Но это проклятие-жалоба словно само поражено кривизной или неправотой, которые оно изобличает. И вот парадокс, тот час же и разрешающийся — Гамлет проклинает не саму извращенность времени. Прежде всего, главным образом, он

проклинает несправедливость того, что является следствием раз-
 лаженности времени, т. е. уготовленную ему — Гамлету судьбу—
 вновь повесить на петли вывихнутое (*demis*) время — и его вновь
 распрямить, вернуть ему его правоту. Он проклинает свою мис-
 сию: учинить суд над временем, не выполняющим своей миссии
 (*dй-mission*). Он клянет судьбу, требующую от него, чтобы он ис-
 правил (*a faire justice*) ошибку, ошибку времени и времен выпрям-
 ляя *направление* — судьбу, заставляющую его превратить прямоту и
 право (*to set it right*) в акт *исправления*, возмещения, восстано-
 вления, мести, реванша, наказания. Он проклинает это несчастье, а
 несчастье это бездонно, потому что оно — сам Гамлет. Сам Гамлет
 “*out of joint*” потому, что он проклинает собственную миссию, это
 свое наказание, которое заключается в том, что он вынужден кар-
 рать, мстить, осуществлять справедливость и право в форме ре-
 прессий; а проклинает он в собственной миссии именно искупле-
 ние самого искупления: поскольку для него оно оказывается
врожденным, оно обусловлено как самим *актом* его рождения, так
 и уже дано *в момент* его рождения. А, следовательно, предписа-
 но(тем), что свершилось до него. Подобно Иову (3, 1), Гамлет про-
 клинает тот день, когда он родился: “*The time is out of joint: O cursed
 spite. That ever I was born to set it right.*” (“*To set it right*” переводится
 как *rejoiner* [заполнить швы раствором] (Бонфуа), *rentrer dans
 l’ordre* [привести в порядок] (Жид), *remettre droit* [вернуть закон-
 ность] (Дерокиньи), *remettre en place* [возвратить на место] (Мала-
 плат).) Имеет место роковой случай, *трагическая* несправедли-
 вость, свершившаяся *в момент* его рождении — гипотеза о
 нетерпимом извращении в самом порядке его предназначения как
 раз и заключается в том, что он, Гамлет, *живет и родился* ради пра-
 ва, *в предвидении права* — и тем самым он призван к тому, чтобы
 возратить время на прямой путь, чтобы воздать по праву, воздать
 истории по справедливости и выпрямить историю, *кривизну-не-
 справедливость* истории. Никакая трагедия, никакое трагическое
 невозможны без этой изначальности, а точнее — без этого до-из-
 начального, абсолютно призрачного преступления. Преступления
 следуют одно за другим, но событие злодеяния, его реальность и
 истинность никогда не могут *предстать сами* во плоти и крови —
 о них можно лишь предполагать, их можно воссоздавать, вообра-
 жать. И тем не менее, с момента рождения мы оказываемся ответ-
 ственными — даже если эта ответственность возможно и состоит в

том, что мы обязаны исправить зло именно тогда, когда никто в мире не способен его распознать, когда единственный способ сделать это — признаться самому себе, *признаваясь другому* так, как если бы это было одно и то же. Гамлет клянет судьбу, обрекшую его на то, чтобы быть человеком права так, словно, при этом, он проклинает и само право, обрекшее его на то, чтобы сделать из него некоего выпрямителя кривизны-исправителя ошибки, который — подобно праву — может прийти лишь после преступления, или же попросту говоря *после*: т. е. принадлежать, неизбежным образом, второму поколению, изначально запоздавшему, и, следовательно, обреченному на то, чтобы *наследовать*. Ведь наследование всегда включает в себя взаимообъяснение с *чем-то призрачным*, а значит — с *более чем одним* призраком. С виной, которая *не одна* и с наказом, который *не один, больше чем один*. Вот изначальная кривизна (ошибка), родовая травма, от которой страдает Гамлет, та бездонная рана, непоправимая трагедия, бесконечное проклятье, которой отмечена вся история права или история как право: время стало *out of joint* — это как раз и засвидетельствовано уже самим рождением, когда оно обрекает того, кто родился быть человеком права лишь наследуя и выпрямляя кривизну (неправоту), т. е. карая, наказывая, убивая. Проклятие по сути вписано в само право. В его смертоносное¹⁹ начало.

Если право зависит от мести, на что, вообщем-то, и сетует Гамлет — сетует еще до Ницше, Хайдеггера и Беньямина — то быть можно представить себе справедливость, которая когда-нибудь, — и это будет день уже не принадлежащий истории, некий квази-миссианский день, будет наконец избавлена от неизбежной мести? И не просто избавлена: бесконечно чужда, гетерогенна в своем истоке? Но предстоит ли нам этот день, грядет ли он, или же он древнее самой памяти? Если трудно — а в действительности невозможно — выбрать *сегодня* одну из этих двух гипотез, то дело здесь как раз в том, что *“The time is out of joint”*: это и есть изначальная извращенность сегодняшнего дня, но одновременно, это и проклятие поборника справедливости, мое, с того дня, когда я увидел свет. Можно ли собрать многозначность таких интерпретаций, очевидным образом разрозненных (эта многозначность сама *“out of joint”*), вокруг некоего единого *центра*? Можно ли найти правило их сосуществования внутри этого единого пространства — фойе, если учесть, что изначальный смысл всегда будет скорее

наваждать его, нежели обитать в нем? Вот она гениальность, вот это метка выдающегося духа, подпись Вещи по имени «Шекспир»: наделять всякий перевод его правотой, делая каждый из них возможным и понятным и, никогда к нему, однако, не сводясь. Их связанность сводится к тому, что всякая честь, достоинство, достойный вид, хорошая репутация, титул или имя, то, что порождает легитимность, уважаемое вообще, само *справедливое*, и само право, всегда предполагают связь, целое как единство складывающееся из артикуляции частей, связанность как таковую, ответственность как таковую²⁰. Но если связанность вообще, если стык *“joint”* предполагает, прежде всего, связанность, правильность или справедливость времени, бытие-с-собой или согласованность времени как такового, то что происходит, когда *само время* становится *“out of joint”*, рас-члененным, разлаженным, дисгармоничным, расстроеным, разобренным или несправедливым? *Анахроничным?*

И что только не творится в этой анахронии! Возможно, *“The time”*, — как раз само время, творящееся в качестве «нашего времени», эпохи и мира, сейчас и сегодня, как актуальное настоящее. И прежде всего, когда, между нами говоря, «дело не идет», когда «дело плохо», когда не «получается». Но что касается Другого, то не требуется ли эта разъятость, разлаженность этого «дело идет плохо», чтобы было возведено благо, или по меньшей мере справедливость? И не является ли разъятость самой возможностью Другого? Как различить две разлаженности, разъятость несправедливого и ту разъятость, что открывает бесконечную асимметрию отношения к Другому, т. е. место для справедливости? Но не для той справедливости, которую можно посчитать и распределить. Не для права, не для расчета возмещения, не для калькуляции мести или наказания (ибо если «Гамлет» представляет собой трагедию мести и наказания в треугольнике или в круге Эдипа, который и пошел в своем вытеснении еще дальше (Фрейд, Джонз и т. д.), то следует подумать о том, чтобы вите за пределы вытеснения; существует возможность преодолеть экономику вытеснения, закон которого подталкивает его *к выходу за пределы самого себя* в ходе своей, будь то история театра или политики «Царя Эдипа» и «Гамлета»). И не для арифметического равенства, и не для симметричной и синхроничной ответственности или вменения субъектов и объектов, не для того, чтобы *осуществление справедли-*

востии сводилась к санкциям, искуплению и торжеству *права*, но для справедливости как непредсказуемости дара и уникальности вне-экономической открытости Другому. «Отношение с другим — это и есть справедливость», — пишет Левинас²¹. Знает ли Гамлет об этом или нет, он говорит в присутствии этого вопроса — зова дара, зова уникальности, пришествия события, чрезмерного или превзойденного отношению к Другому — когда провозглашает “*The time is out of joint.*” И вопрос этот уже нельзя отделить от тех, которые мыслит Гамлет — от вопроса о Вещи-призраке и о Короле (*Thing, King*), о вопросе о событии, о присутствии-бытии и о том, *что должно или что не должно быть, to be or not to be* — что означает также *мыслить*, заставлять и позволять делать, способствовать приходу или позволять прийти, или даже давать, пусть речь идет и о смерти. Как забота о том, *что должно быть*, совпадает с логикой мести или права, даже если она шире этой логике?

Это неизбежно траектория без курса. Это траектория *броска*, от которого вибрирует, содрогается, находит и теряет ориентир вопрос — он обращается здесь к нам под именем или во имя справедливости (разумеется, перевод слова *Dikè* Проблематичен). Место, где уникальность этой топологии проявляется сегодня сильнее всего это, вероятно, *Der Spruch des Anaximander* [«Речь Анаксимандра»]. Хайдеггер интерпретирует в нем *Dikè* как стык, схождение, прилаживание, сочленение согласия или гармонии: *Fug, Fuge (Die Fuge ist der Fug)*. В той мере, в какой мы мыслим *Dikè*, исходя из бытия как присутствия (*als Anwesen gedacht*), *Dikè* каким-то образом гармонически сочетает стык и связь. Напротив, *Adikia* — это то, что сразу и разъято, и вывихнуто, и скручено, и его кривизна вне права и справедливости, почти глупость²².

Мимходом заметим, что *mit Fug und Recht* обычно принято понимать: «по праву», или «на должном основании», «по справедливости», *versus* «ошибочно». Немецким эквивалентом “*out of joint*” в смысле «разлаженный, вывихнутый, свихнувшийся, вне себя, расстроенный, сорванный с петель, вышедший из пазов, разъятый» служит “*aus den Fugen*”, “*aus den Fugen gehen*”. И когда Хайдеггер настаивает на необходимости мыслить *Dikè* до или вне всяких морально-юридических определений справедливости, то вслед за *aus den Fugen* он обнаруживает в *своем* языке сосредоточие множественных и неопределенных потенциальных “*The time is out of joint*”: что-то сейчас не так, все *идет* не так как *должно*. Итак:

«Слово *a-dikia*, прежде всего, говорит, что *dikè* отсутствует (*wegbleibt*). Существует обычай переводить *dikè* словом «право» (*Recht*). В переводах речи (*des Spruches*) [Анаксимандра] это слово переводится даже как «наказание». Если мы отвлечемся от наших морально-юридических представлений (*juristisch-moralischen Vorstellungen*), если мы будем придерживаться того, что говорит язык, то тогда присутствие *adikia* сообщает, что там, где она царит, все идет не как должно (*daß es, wo sie waltet, nicht mit rechten Dingen zugeht*). Это означает: нечто сорвалось с петель, разъято (*etwas ist aus den Fugen*). О чем же здесь речь? О *настоящем* в его преходящем пребывании (*Vom je-weilig Anwesenden*) [о ежесекундно присутствующем]»²³. Здесь в связи с опубликованным переводом слова «*je-weilig*» («в его преходящем пребывании»), важно напомнить, что медитативное письмо Хайдеггера, несомненно, затрагивает определение настоящего (*Anwesend*) как *je-weilig* (имеющее отношение к текущему моменту, к эпохе; каждый раз и т. д.); затем затрагивать неизбежную связь *Weile* (момента, текущего момента, промежутка времени) с *weilen* (остановиться, пребывать, продолжать быть). Но еще важнее представляется здесь интерпретация слова *Weilen*: разумеется, это «переход», а значит — нечто по определению преходящее, но его преходящесть — если можно сказать — исходит из будущего. Оно возникает из того, что, по сути, еще не произошло, тем более — не пришло, а значит — что должно прийти. Движение этого настоящего времени происходит из будущего, чтобы отправиться дальше к прошлому, к тому, что исчезло. (*Das Weilen ist der Übergang aus Künft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige*, s. 323). «Но тогда, — продолжает Хайдеггер, — где же в присутствующем сущем места соединений? Где хотя бы один стык (*nur eine Fuge*)? Как настоящее (*das Anwesende*) может не иметь соединений, *adikon*, т. е. Быть разъятым (*aus der Fuge*)? Т. е. “out of joint”? Ибо Хайдеггера — читателя Анаксимандра — можно перевести на язык Гамлета: как возможно, чтобы сущее, то есть — настоящее, то есть — время, было *out of joint*? Здесь не может быть восстановлена вся последовательность интерпретации. Она заслуживает подробного и тщательного подхода. Выделим одну гипотезу прочтения и попробуем задать один вопрос. Имеется ли в виду в «Речи» Анаксимандра, что к присутствию настоящего, к *eon'u eonta*, принадлежит *adikia*, разъединенность, то, что чаще всего переводят словом «несправедливость»

(*Unge-rechtigkeit*), как в данном случае сделал Ницше? Можно ли отсюда сделать вывод о каком-нибудь «пессимизме» или «нигилизме» в греческом опыте бытия? Хайдеггер в этом сомневается. Нигилистическому пессимизму, как и оптимизму, он противопоставляет «след» «трагического», след сущности трагического (мы не покидаем Эдипа и Гамлета); трагические невозможно объяснить «эстетически» или «психологически»²⁴, что для Хайдеггера означает еще и психоаналитически. Превосходя всякое эстетическое и психоаналитическое — этот след трагического зовет нас мыслить интерпретируя бытию сущего, *didonai diken [...] tes adikias* (S. 330). В чем же этот дар *Дике*? Что же это за справедливость превосходящая право? Для того ли она только, чтобы исправить ошибку, воздать должное, воздать по праву или воздать по справедливости? Для того ли она только, чтобы восстановить справедливость, или, наоборот, воздать *вне* обязанностей, долга, преступления или вины? Для того ли она только, чтобы устранить несправедливость (*adikia*), или, чтобы, восстановить *как положено* распавшуюся связь времен (*to set it right*, как говорил Гамлет)?

Об этом сочленении самого присутствия настоящего, об этой своего рода несвоевременности настоящего самому себе (это та самая радикальная несвоевременность, или анахрония, исходя из которой мы и попытаемся здесь *помыслить призрак*): по Хайдеггеру «и говорится и не говорится»²⁵ в речи Анаксимандра.

А. Разумеется, она «недвусмысленно» говорит, что настоящее (*das Anwesende*) как настоящее располагается в *адикии*, т. е. — переводит Хайдеггер (S. 327) — расстроено, сорвалось с петель (*aus der Fuge*, если угодно: *out of joint*). Настоящее есть то, что проходит, настоящее движется, оно пребывает в этом промежуточном переходе (*Weile*), в возвратном движении прихода-ухода, *между* тем, что *приходим*, и тем, что *уходим*, на пол-пути между отправлением, и прибытием, в сочленении между отсутствием и присутствием. Этот промежуток расчленения, связывает воедино двойное членение (*die Fuge*), объединяющее эти два движения (*gefügt*). Настоящее (*Anwesen*) предписывается (*enjointe*) (*verfugt*), заповедуется, располагается по двум направлениям отсутствия, соединяя того, чего уже нет, и то, чего еще нет. Сопрягать и предписывать [*joindre et enjoindre*]. Эта мысль о сопряжении есть также мысль о наказе.

В. И тем не менее, объявляя это «недвусмысленно», «*Речь*» высказывает и другое — даже если она говорит об этом косвенно.

«Речь» называет нестыковку (*adikia*), или «несправедливость» настоящего лишь для того, чтобы сказать, что необходимо *didonai diken*. (Переводить понятие *необходимо* как обязанность или долг, может быть, чересчур; даже если Ницше все-таки переводит: *Sie müssen Buße zahlen*, они должны искупить вину.) Во всяком случае, речь идет о том, чтобы дать. Воздать *Dikè*. Не *воздать по справедливости*, не ответить ею, в соответствии с наказанием, уплатой или искуплением, как переводят чаще всего (Ницше и Дильс). Прежде всего, речь идет о безвозмездном даре, не поддающемся подсчету и исчислению. Тем самым Хайдеггер выносит такой дар за скобки виновности, долга, права и, возможно, даже обязанности. Но прежде всего, дар следует отделить от того опыта мести, идея которой — говорит он — остается «дорогой для тех кто только Отмщение (*das Gerächte*) считает Справедливостью (*das Gerechte*).» (Что — скажем мимоходом — в любом случае никак не отменяет психоаналитического или непсихоаналитического прочтения логики мести — как в «Гамлете», так и в других местах где она присутствует. Тем не менее, что никак не умаляет ее значения, эта другая логика обнаруживает свои экономические границы, даже фатальную замкнутость — тот предел, на котором и стоит вся уместность и значимость ее логики; эта последняя граница фактически не позволяет понять то, что она стремится осмыслить: саму трагедию, колебания, связанные с отмщением, не-естественность и не-произвольность расчета при принятии решения; если угодно, невроз.) Вопрос о той справедливости, что всегда выходит за пределы права, уже неотделим — как в своей необходимости, так и в своих апориях — от вопроса о даре. Парадокс этого дара вне долга и вины Хайдеггер рассматривает в том возвратном движении, о котором я говорил в другой работе²⁶. Здесь, фактически идя вслед за Платином, которого он почти никогда не упоминает, Хайдеггер задается вопросом, возможно ли дать то, чего не имеешь? «Что означает здесь «давать»? Каким образом то, что пребывает непостоянным, как сама связь, эту связь подтверждает (*Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben?*). Можно ли дать то, чего не имеется? (*Kann es geben, wenn es nicht hat?*²⁷?) И если можно, то не перестает ли оно быть связью?» Вот ответ Хайдеггера: дать зиждется здесь только на присутствии (*Anwesen*), это означает не только отдать (*weggeben*), но и — более изначально — гармонизировать, т.е. здесь *zugeben*, что чаще всего означает добавление, и даже избыток,

во всяком случае — то, что дается *сверх*, превышая рыночную цену, без торговли, без обмена — так говорится иногда о музыкальном или поэтическом произведении. Такое приношение является дополнительным, но не имеет в виду прибыли, которая неизбежно перевешивала бы нехватку или недостачу, возникающую в случае, если бы мы что-то выгадали. Даяние состоит в оставлении: оставить другому то, что принадлежит ему по праву. (*Solches Geben lässt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet. Ibid.*) Но — уточняет здесь Хайдеггер — то, что *по праву* (*eignet*) принадлежит некоему настоящему, пусть даже настоящему другого, настоящему как другому, есть связь его существования, его времени, его мига (*die Fuge seiner Weile*). То, чего у нас нет, то, что, мы не можем оставить кому-нибудь, но то, что все же один дает другому, без торговли, без вознаграждения, без коммерции и товарообмена, есть предоставление другому того согласия с самим собой, которое *принадлежит* ему *по праву* (*ihm eignet*) и дарует ему присутствие. Если слово *Дике* мы все еще переводим как «справедливость» и если, как делает Хайдеггер, мы мыслим *Дике*, исходя из бытия как присутствия, то подтверждается, что «справедливость» — и прежде всего, и в конечном счете, но главное — *в своем собственном смысле*, есть соединение несогласного: соединение, присущее Другому, дарованное тем, кто им не обладает. В таком случае, несправедливость — это разъединение или разлад (процитируем еще раз Хайдеггера: «*Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fügende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*»).

Здесь и возникает наш вопрос. Можно ли сказать, что Хайдеггер как всегда не склоняется *в пользу* того, что он в действительности понимает как возможность *благодати*, благодати согласия, т. е. такого согласия, которое объединяет и принимает, гармонизируя (*Versammlung, Fug*), пусть даже как тождество различного или разногласного, в предверии син-тезы сис-темы? Если признать, что существуют сила и необходимость заставляющие мыслить справедливость, исходя из дара, т. е. вне права, без расчета и торговли, а значит — признать необходимость (но *без силы*, без самой необходимости, а, возможно, и без закона) помыслить дар другому как дар того, чем мы не обладаем, дар того, что парадоксальным образом может лишь *быть возвращено* другому, — то не возникнет ли риск вписать все движение справедливости в присутствие, пусть даже в присутствие в смысле *Anwesen* — то есть

в событие как приход присутствия, в бытие как присутствие, связывающее само себя, в присутствие как свойство Другого? Каким образом возникает единство присутствия, безусловно, воспринятого, но тем не менее обретающего тождественность? Превосходя право, тем более — правовое сознание, тем более мораль, тем более — морализм, не предполагает ли справедливость, как отношение к другому, наоборот, некоего нередуцируемого избытка разлаженности или анахронии, какой-то *Un-fuge*, какого-то смещения “*out of joint*” в бытии, в самом времени; разлада, который всегда грозит превратиться в зло, экспроприацию и несправедливость (*adikia*), которые нельзя предугадать — но можно лишь *воздать по справедливости* или *ответить справедливостью* другому как другому? Это *воздаяние*, не исчерпывается в действии, а *ответ*, не сводится к отплате? Говоря коротко и предельно формализуя: здесь, в этой интерпретации *Un-Fug* (не важно имеется ли ввиду бытие как присутствие, а собственное как собственность) разыгрывается отношение деконструкции к самой возможности справедливости, отношение деконструкции (в той мере, в какой она исходит из не-сводимой возможности *Un-Fug* и анахронического разлада; в той мере, в какой она черпает свой собственный ресурс и наказ способности утверждать заново) к тому, что должно (без долга и без обязанности) сводиться к уникальности другого, к его абсолютному *предвосхищению* и *предшествованию* или, к гетерогенности некоего *пред* — что, разумеется, означает приходящее до меня, до всякого настоящего, а значит — перед всяким настоящим в прошлом; но это означает также и приходящее из будущего или в качестве будущего: как сам приход события. Необходимый разлад, де-тотализирующее условие справедливости являются здесь разладом в самом настоящем — и поэтому условием настоящего и условием присутствия настоящего. Здесь деконструкция всегда заявляет о себе как мысль о даре и о недоконструируемой справедливости — о недоконструируемом условии всякой деконструкции, но это условие, которое само находится *в состоянии деконструкции* и остается — и должно оставаться — в зоре *Un-Fug*. При отсутствии этого деконструкция зиждется на чистой совести свершившегося долга, утрачивает шансы на будущее, на обетование и на зов, а также и на желание (т. е. на «собственную» возможность), на пустынное мессианизм (без идентифицируемого содержания и мессии), как и на ту *бездонную* пустыню, «пустыню в пустыне», о

которой мы поговорим в дальнейшем, — когда одна пустыня подаёт знак другой; это пустыня бездонна и *хаотична*, если хаос и есть безмерность, чрезмерность, диспропорциональность в зиянии открытого рта — ожидая и призывая в неведении то, что мы называем здесь мессианским: пришествие другого, абсолютная и не превосходящая уникальность приходящего *как справедливости*. Мы полагаем, что *неизгладимым* знаком *наследия* Маркса и, несомненно, наследия вообще это остается мессианство — его невозможно и не должно стереть. При отсутствии этого событийность события, уникальность и инакость другого утратили бы свое значение.

При отсутствии мессианства справедливость может вновь свестись к морально-юридическим правилам, нормам или представлениям внутри всеохватного (тотального) горизонта (там осуществляется справедливость как возвращение, искупления или присвоения отнятого). Хайдеггер идет на такой риск, как он всегда это делает, потому что он как всегда отдает предпочтение объединению и тождественности (*Versammlung, Fuge, legein* и т. д.) перед рассогласованностью всякого моего обращения к Другому; перед несогласием, лежащим в основе уважение, которое, в свою очередь, лежит в основе согласия; перед различием, уникальность которого, став рассеянными углями и развеянным пеплом абсолюта, никогда не гарантировано в Едином. Что, впрочем, иногда тоже бывает, но происходит как след того, что могло бы *произойти иначе*, а значит — происходит подобно призраку, как то, что не происходит. Гамлета не устраивает «счастливы финал», во всяком случае — в театре и в истории. Существование *out of joint*, чем бы ни было такое бытие или настоящее время, может причинять боль и быть причиной болезни; наверное, это сама возможность зла. Но без возможности такой возможности, может быть, по ту сторону добра и зла, только и остается, что необходимость худшего. Необходимость, в которой нет (даже) фатальности.

Наказы и вера, становящиеся предметом клятвы: вот что мы здесь пытаемся помыслить. Мы должны попытаться понять вместе, объединить, если угодно, два знака в одном, двойной знак. Гамлет объявляет "*The time is out of joint*" как раз в момент клятвы, в момент *наказа*, в момент *заклятья*, в момент, когда призрак — а это всегда заклинаемый — только что подал голос откуда-то снизу, из-под земли или из-под сцены (*beneath*): «Клянитесь», "swear" (акт I, сц. V). И заклинаемые клянутся вместе ("*They swear*").

Мы всё еще некоторым образом продолжаем читать «Три речи Маркса». Не будем об этом забывать. Бланшо напоминает нам, что нам следует, прежде всего, помыслить о том, как «удержать вместе» само *разнородное*. Не удерживать вместе разнородное, но отправляться туда, где само разнородное *«удерживается вместе»*, не повреждая не-связность, разбросанность и различия; не устраняя гетерогенности другого. От нас требуется (а может быть, таков наказ) *самим* явиться в будущее, объединиться в этом *мы* — там, где разнородное стремится к этому уникальному *соединению*, не руководствуясь концепцией и гарантированной детерминацией, без знания, без или даже до синтетиза конъюнкции или дизъюнкции. Это союз, *объединяющий* без объединения, без организации, без партии, без нации, без государства, без собственности («коммунизм», который мы впоследствии назовем новым Интернационалом).

Один вопрос *еще не поставлен*. Он остался на заднем плане. Он, скорее, замаскирован *философским ответом* — мы бы точнее сказали: *онтологическим ответом* — самого Маркса. Вопрос отвечает на то, что мы здесь — в отличие от Бланшо — называем духом или призраком. Мы бы сказали, что вопрос этот является сокрытым, разумеется, на некоторое время и в известной мере. Но все эти слова кое-что выдают: может быть, речь вообще не идет о вопросе, и мы, скорее, сталкиваемся с другой структурой «представления» — в жесте мысли или письма, где отсутствует мера известного времени. Вещь происходит, ей следует происходить там, где Бланшо говорит о некоем «отсутствии вопроса»; о полноте, которая не терпит пустоты; об избытке, необходимом для того, чтобы пустоты избежать:

«Давая ответ — отчуждение, примат потребности, история как процесс материальной практики, целостный человек — вещь все же оставляет неопределенными или нерешенными вопросы, на которые она отвечает: в зависимости от того, что читатель сегодняшнего дня или читатель дня вчерашнего по-разному формулирует то, что — согласно его мнению — должно занять место при таком отсутствии вопроса; заполняя тем самым пустоту, которой следовало бы всегда быть более пустой — эта речь Маркса интерпретируется то как гуманизм, и даже историцизм, то как атеизм, антигуманизм, и даже нигилизм (pp. 115—116).

Переведем на язык Бланшо выдвинутую здесь нами гипотезу: мы будем анализировать открывающуюся здесь сквозь письмо Маркса «логику» призрачности отрывающуюся как вопрос, но также как обещание или призыв («заполняя пустоту» — как говорит Бланшо — «там, где пустота должна всегда быть более пустой») используя *онтологический* ответ Маркса. Ответ самого Маркса, состоит в том, что для него призрак должен быть ничем, просто ничем (несуществующим, не-действительностью, не-жизнью) или воображаемым ничем, даже если это ничто наделяется телом, известным телом, которое мы рассмотрим впоследствии. Но и ответ его «марксистских» последователей, тех, что повсюду на практике, самым эффективным, массированным и непосредственным образом извлекли из него политические последствия (ценой миллионов и миллионов дополнительных призраков, которые так и не перестанут протестовать внутри нас; у Маркса были свои призраки, у нас есть наши, но память больше не ведает границ: эти призраки и днем и ночью проходят сквозь стены, они обманывают сознание и перескакивают через поколения).

Итак, бесполезно здесь уточнять, а еще бесполезнее — слишком грубо настаивать: у того, кто отдает должное необходимости всегда «делать более пустыми» и деконструировать философские ответы, которые состоят в том, чтобы обращать в *тотальность*, заполнять пространство вопроса или отрицать возможность вопроса, спастись бегством от того, что вопрос позволил разглядеть, нет никакой склонности к пустоте или к разрушению. Речь здесь, напротив, идет о некоем этическом и политическом императиве, о призыве безусловном, как призыв мысли, от которой он себя не отделяет. Речь идет о самом наказе — если таковой имеется.

Итак, в «трех речах Маркса» звучит именно политический *призыв* или наказ, ангажированность или обещание (если угодно, клятва: «кляннитесь!», “*swear!*”), та изначальная перформативность, что не подчиняется предшествующим условиям — в отличие от всевозможных перформативов, проанализированных теоретиками *speech acts* — но сила *разрыва* такой перформативности производит институты или конституцию, сам закон, т. е. еще и смысл, который появляется, который необходим и, который, как представляется, должен его гарантировать. *Нарушение* закона в отношении закона и в отношении смысла, насилие, прерывающее,

смещающее и смещающее время, снимающее его с петель: *“out of joint”*. Дело в том, что различие — если оно остается несводимым, если его всегда требует пространство обещания и грядущего, которое его размыкает, — это различие означает (как весьма часто и наивно, хотя и по-разному полагали) не только промедление, отсрочку, *откладывание*. В неудержимом различии бушует здесь-и-теперь. Без задержки, без промедления, но и без присутствия: такова устремленность абсолютной уникальности, уникальной постольку различной, и всегда иной, связанной с формой мгновения *как неминуемость и как срочность*: даже если это здесь-и-теперь ориентировано на то, чему должно произойти, то существует *зарок* (обетование, ангажированность, наказ и ответ на наказ и т. д.). Зарок дается здесь и теперь, возможно, даже до того, как его подтверждает решение. Тем самым он уже отвечает требованиям справедливости. Последняя по определению является нетерпеливой, несговорчивой и безусловной.

Не бывает различия без инаковости, не бывает инаковости без уникальности, не бывает уникальности без здесь-и-теперь.

(Зачем настаивать на неминуемости, на срочности и на наказе, на всем том, что не терпит отлагательств? — Для того чтобы попытаться избавить наше высказывание от того, что сегодня грозит случится с произведениями Маркса (у нас не одна примета этого) т. е. и с наказом Маркса. Что может произойти, так это попытка использовать Маркса против марксизма, дабы нейтрализовать или, во всяком случае, приглушить политический императив в спокойной экзегезе расклассифицированного творчества. В этом отношении ощущается кокетство в культуре вообще, и в университетах, в частности. Так о чем же можно здесь беспокоиться? Чего опасаться, если оно может так постепенно затухнуть? Такой недавний стереотип — хотим мы того или нет — имеет целью фундаментально деполитизировать *марксистскую позицию*, из всех сил постараться выглядеть толерантными, чтобы изначально нейтрализовать и расслабить *тело*, положив конец бунтам (*возвращение* к Марксу принимают, лишь бы не вернулся *бунт*, прежде всего вдохновляющий на возмущение, негодование, восстание, революционный порыв). Мы готовы принять возвращение Маркса или возвращение к Марксу, лишь бы умолчать о том, что Маркс заповедал не просто расшифровать свои тексты, но еще и действо-

вать или превратить расшифровку (интерпретацию) в преобразование, которое «изменит мир». Во имя старой концепции прочтения такая расхожая нейтрализация пытается заклсть опасность: теперь, когда Маркс мертв, и особенно когда марксизм предстает в состоянии полного распада — некоторые как будто бы говорят, что можно заниматься Марксом, не впадая в беспокойство из-за марксистов и — что греха таить — из-за самого Маркса, т. е. из-за призрака, продолжающего вещать. Маркса собираются изучать спокойно, объективно, непредвзято: по академическим правилам, в университетах, в библиотеках, на коллоквиумах! И делают это систематически, соблюдая нормы герменевтической, филологической и философской экзегезы. Стоит чуть напрячь слух, как уже слышится шепот: Маркс, видите ли, был — несмотря ни на что — философом, не отличающимся от других, и даже (теперь можно сказать то, о чем умалчивает множество марксистов) «великим философом», достойным фигурировать в программах получения академических званий, откуда он был чересчур долго исключен. Маркс не принадлежит ни к коммунистам, ни к марксистам, ни к партиям; он должен фигурировать в нашем великом каноне западной политической философии. Возвращение к Марксу: прочтем же его, наконец, как великого философа. Мы это слышали и еще услышим.

Я хотел бы хотел, обращаясь или возвращаясь к Марксу, попытаться сделать нечто совершенно иное. Именно в связи с этим я думаю о «другой вещи» — и происходит это не только из-за нехватки времени и места: это требование, прежде всего, настойчиво избегать нейтрализующей анестезии нового теоретизирования препятствующего преобладанию философско-филологического возвращения к Марксу. Уточним и будем настаивать: надо сделать все, чтобы философско-филологический подход не *преобладал*, — но не для того, чтобы его избежать вообще, поскольку он тоже необходим. Это пока что подталкивает меня к тому, чтобы уступить политическому жесту, который я делаю здесь — открывая конференцию; работу по философской экзегезе и всю «*scholarship*», которой сегодня все еще требует это «занятие позиции».), мы оставим, скорее, на уровне программы и схематических указаний.

Но здесь-и-теперь не ограничивается ни непосредственной данностью, ни идентифицируемой идентичностью настоящего, а еще меньше идентичностью самосознания. Вот слова Бланшо в

следующем абзаце: «призыв», «насилие», «разрыв», «неминуемость» и «срочность», но требовательность, которую он объявляет «всегда присутствующей», должна — как нам кажется — претерпеть воздействие со стороны разрыва или даже смещения, даже «короткого замыкания». Требовательность не может присутствовать всегда, она *может быть*, только *если она уже есть*; она может быть возможной, только тогда, когда она остается «*в может быть*». Когда этого нет, она вновь станет присутствием, т. е. субстанцией, существованием, сущностью, *постоянством*, но никоим образом — не требовательностью и не чрезмерной *срочностью*, о которых весьма справедливо говорит Бланшо. «Перманентная революция» предполагает разрыв того, что связывает постоянство с субстанциальным присутствием, а более обобщенно — со всякой онтологией:

«Вторая речь [Маркса] является политической: она краткая и непосредственная, более чем краткая и более чем непосредственная, так как подвергает короткому замыканию всякую речь. Она несет уже не смысл, но призыв, насилие, решение о разрыве. Собственно говоря, она ничего не говорит; она представляет собой срочность того, что возвещается, в сочетании с нетерпеливой и всегда чрезмерной требовательностью, так как ее единственной мерой служит избыточность: тем самым она призывает к борьбе и даже (то, что мы торопимся забыть) постулирует «революционный террор», рекомендуя «перманентную революцию» и всегда характеризуя революцию не как необходимость к определенному сроку, но как *неминуемость*, поскольку основная черта революции состоит в том, что она не дает отсрочки, если открывает и пересекает время, ставя перед собой цель жить, как постоянную, ежедневную задачу²⁸, р. 116.»

Наконец, Бланшо указывает на неизбежный *разлад* языков Маркса, их несовременность по отношению к самим себе. Того, что языки «расходятся», и, прежде всего, у самого Маркса, не следует ни отрицать, ни преуменьшать, ни тем более об этом сожалеть. Возвращаться же непрестанно следует — здесь, как и повсюду, в связи с этим текстом, как и со всяким другим (а мы все еще сохраняем здесь за этим свойством текста огромную важность) — к несводимой гетерогенности, к своего рода внутренней непере-

водимости. Нельзя сказать, что она с необходимостью означает теоретическую слабость или противоречивость. Системная недостаточность — не ошибка. Наоборот, гетерогенность открывается, она обнаруживается в результате взлома того, что бушует, приходит или еще придет — как нечто уникальное, идущее от другого. Без этого разлада не было бы ни наказания, ни обещания. Тогда (стало быть, между 1968 и 1971 гг.) Бланшо на этом настаивал, чтобы предостеречь не только против знания и против сциентистской идеологии, которые зачастую — во имя Науки или Теории как Науки — могли попытаться унифицировать или очистить «хороший» текст Маркса. Если и кажется, что Бланшо здесь согласен с некоторыми альтюссеррианскими мотивами, то на самом деле он уже предупреждает против опасности, которая (согласно Бланшо) заключается в этих мотивах:

«Третья речь — косвенная (а стало быть, самая длинная) речь научно-дискурсивная. Именно благодаря этому дискурсу Маркс почитается и признается другими представителями знания. В таком случае он является человеком науки, соответствует этике ученого, открыт для критического изучения. [...] И все-таки «Капитал», по существу, подрывной труд. Это подрывное значение «Капитала» связано не только с тем, благодаря научной объективности он привел к своему неизбежному последствию — революции, сколько потому, что минимально теоретизируя, он включил в себя способ научной мысли, переворачивающий саму идею науки. Ни наука, ни мысль фактически не могут быть не затронуты в произведениях Маркса и остаться неизменными (и это безусловно так), ведь наука характеризуется в них как радикальная трансформация самой себя, как теория изменений, всегда вступающая во взаимодействие с практикой, так что в этой практике изменение всегда теоретично» (*там же*).

Эта другая мысль о знании, если можно так выразиться, не исключает науки. Но она переворачивает банальную идею науки и выходит за рамки этой идеи. Бланшо признает здесь «пример Маркса». Почему это пример? — спросим мы даже до того как спросить, почему это «пример Маркса». Перед тем, как продолжать цитирование, разберем этот вопрос. Пример всегда богаче самого себя: тем самым в нем открывается некое завещательное

измерение. Пример существует, прежде всего, для других и за пределами самого себя. Иногда, а, возможно, и всегда, тот, кто приводит пример, не равен приводимому им примеру, даже если он все делает для того, чтобы заранее следовать ему, чтобы «дать урок»; о нем скажем: несовершенный пример образца, который он предлагает. В таких случаях он дает то, чего не имеет, и даже то, чем не является. Поэтому пример, столь расходящийся с реальностью, отделяется от самого себя или от того, кто его приводит, в достаточной степени переставая еще или уже быть *примером для себя*. Чтобы этот пример унаследовать, нам нет необходимости спрашивать согласия Маркса, который в этом отношении для нас умер еще до смерти; чтобы унаследовать это или то, скорее то, чем это — все что, приходит к нам от него, через него, сквозь него. И мы не должны предполагать, что Маркс был в согласии с самим собой. («Несомненно одно — то что я не марксист», — сказал якобы Маркс Энгельсу. Может быть и здесь нужна ссылка я на Маркса?) Ибо Бланшо, не колеблясь, дает понять: Маркс *с трудом переносил разлад* собственных наказов и то, что одни из них *непереводимы* на язык других. Как воспринять и как услышать речь, а значит — как унаследовать в ней то, что нельзя *перевести* с ее языка на ее же язык? Это кажется действительно невозможным. Да, вероятно, это невозможно. Но раз в этом, кажется, и состоит странный итог данной лекции, посвященной призракам Маркса — это признание деформаций аксиом Маркса — то пусть мне позволят выдвинуть встречное возражение. *Абсолютно* гарантированная переводимость, *абсолютная* предзаданная гомогенность, *абсолютная* систематическая непротиворечивость — вот что, несомненно (конечно же, *априори*, а не просто вероятно), делает *невозможными* наказ, наследие и будущее, словом — иное. *Необходимы* рассогласованность, прерывание, гетерогенное, если, по крайней мере, *это необходимо, если необходимо* предоставить шанс какому бы то ни было «*необходимо*», пусть даже за пределами долга²⁹.

В который уже раз здесь, как и в других местах, повсюду, где речь идет о деконструкции, речь сводится к тому, чтобы связать *утверждение* (в частности, политическое), *если таковое имеется вообще*, с опытом невозможного, который может быть только радикальным опытом «*может быть*».

Итак, опять-таки Бланшо; и в этом грандиозном эллипсисе, в этой почти молчаливой декларации, я, пользуясь случаем, под-

черкну еще несколько слов кроме тех, которые многозначительно подчеркивал Бланшо — т. е. кроме слов *множественные* и *сразу*, т. е. они стоят под знаком противоречия без противоречия, недialeктического различия (или «почти» не диалектического), проходящего сквозь все наказания и исподволь преобразующего их:

«Не будем развивать далее эти замечания. Пример Маркса помогает нам понять, что письменная речь, слова непрерывного спора, должны постоянно развиваться и *дробиться* на *многочисленные* формы. Коммунистическая речь — *одновременно* и молчаливая, и неистовая, и политическая, и ученая, прямая, косвенная, тотальная и фрагментарная, длинная и *почти* мгновенная. Маркс неудобно себя чувствует с этой *множественностью языков*, которые всегда у него сталкиваются и *расходятся*. Даже если эти языки как будто бы сходятся, направляясь к одной и той же цели, *одни из них не могут переводиться на другие*, а их гетерогенность, децентрирующие их разрыв и дистанция, делают их *несовременными* друг для друга, такими, что, производя эффект неустранимой деформации, они обязывают тех, кто должен придерживаться одинакового прочтения (одинаковой практики), подчиняться их непрерывному перемешиванию.

Слово «наука» вновь становится ключевым. Признаем это. Но напомним, что существуют науки, что науки в единственном числе еще нет, поскольку научность науки всегда остается в зависимости от идеологии, идеологии, значение которой сегодня не может уменьшить ни одна частная наука, пусть даже гуманитарная; с другой же стороны, напомним, что ни один писатель, даже марксистский, не может положиться на письмо как на знание [...].»

Итак, вот более тридцати лет назад, как Бланшо написал «Конец философии» вот уже. В эти годы — точнее говоря, в 1959 г. — в статье Бланшо уже звучала погребальная, закатная, призрачная нота — а значит, нота воскресения. Воскресения и бунта (*ré-insurrectionnelle*). Речь действительно идет о философском «духе»: сам его процесс состоит в том, что он идет заметно впереди всех в сам момент его «исчезновения» и «погребения», возглавляет процессию на собственных похоронах и *возвышается* на пути; надо ожидать, что он выпрямится в достаточной степени для того, чтобы крепко стоять на ногах («воскресение», «воздвиг-

жение»). Эти *wake*, эти веселые поминки по философии сочетают в себе двойственный момент «возвышения философии» и «смерти философии», возвышения в смерти. И вот философия — можно ли назвать это абсолютно новым? — становится своим собственным призраком; она скорее посещает собственные места подобно духу, нежели обитает в них. И философия, разумеется, всегда больше, чем философия:

«Это повышение социальной роли философии, ставшей всемогущей в нашем мире и нашей судьбы, может совпадать лишь с ее *исчезновением*, возвещая, по меньшей мере, ее *погребение*. Итак, к нашему философскому времени можно было бы отнести эту смерть философии. Она датируется не 1917 и даже не 1857 годом, когда Маркс, как бы с помощью трюка ярмарочного фокусника, осуществил перелицовку системы. Вот уже полтора столетия, подписываясь его именем, как и именами Гегеля, Ницше и Хайдеггера, сама философия утверждает и осуществляет собственный конец, который она понимает как свершение абсолютного знания, подавление собственной теории, сопряженное со своей практической реализацией, нигилистическое движение, в которое устремляются ценности, наконец, исчерпанность метафизики — знак, предвещающий еще одну возможность, у которой пока нет имени. Итак, вот сумерки, отныне сопровождающие всякого мыслителя, странные *похороны*, прославляемый философским *духом* в какой-то зачастую радостной *экзальтации*, когда этот мыслитель медленно *хоронит* сам себя, всерьез рассчитывая так или иначе прийти к собственному *воскресению*. И, разумеется, такое *ожидание*, кризис и праздник негативности, опыт, доведенный до крайности ради того, чтобы узнать, что мешает, затрагивает не только философию [...]» (pp. 292–3, курсив Ж. Д.).

Неотвратимость и желание воскресения. Возрождение или возвращение с того света? В преддверии тьмы неизвестно, означает ли эта неотвратимость, что ожидаемое уже вернулось. Не возвестило ли оно о своем возвращении? Впрочем, разве возвещать о своем возвращении не означает уже некоторым образом вернуться? *Мы не знаем*, готовит ли ожидание пришествие будущего, или же оно напоминает о возвращении того же самого, самой вещи, ставшей призраком (*“What! ha’s this thing appear’d againe tonight?”*).

Это незнание не является пробелом. Никакой прогресс познания не в силах заткнуть отверстие, которое не имеет ничего общего со знанием. И с неведением. Такое отверстие должно сохранять эту гетерогенность как единственную возможность утверждаемого будущего, или скорее, заново утверждаемого будущего. Оно и есть само будущее, оно приходит из будущего. Будущее – это его память. В опыте конца, в его настойчивом, мгновенном, всегда неотвратимо эсхатологическом пришествии, у последнего предела сегодня возвещается будущее того, что придет. И больше, чем когда бы то ни было, так как грядущее может возвещаться как такое и в своей чистоте лишь после какого-то *свершившегося конца: если возможно, уже по ту сторону последней крайности*. Если это возможно, *если таковое имеется*, из будущего – но как можно отложить подобный вопрос, лишиться себя этого шанса, не *делая вывода заранее*, не сокращая заранее и будущего, и шансов на него? Не прибегая заранее к тотальному обобщению? Мы должны различать здесь эсхатологию и телеологию, даже если смысл такого различия непрестанно рискует исчезнуть в бесконечно хрупкой или в бесконечно невесомой логике – и, некоторым образом, всегда неизбежно не гарантирован от этой опасности. Не существует ли такого мессианского последнего, некоего *eskhaton'a*, окончательное свершение которого (собственно разрыв, неслыханное нарушение длящегося, абсолютная неожиданность и несвоевременность, гетерогенность того, что не завершаемо) может *в каждое мгновение* превосходить временные пределы некоего *physis'a*, например, труда, производства и *телоса* всякой истории?

Вопрос, разумеется “*whither*”? Не только откуда приходит *ghost*, но, прежде всего, собирается ли он вернуться вновь? Не возвращается ли он и куда он идет? А как же там с будущим? Будущее может быть лишь у призраков. И прошлое тоже.

Предлагая данное заглавие, «Призраки Маркса», я поначалу думал о всевозможных формах наваждения, которое, на мой взгляд, организует те формы, которые *господствуют* в сегодняшнем дискурсе. В пору, когда новый мировой беспорядок пытается установить свой неокapитализм и неолиберализм, никакому отрицанию не удастся избавиться от всех призраков Маркса. Гегемония всегда организует репрессии, а значит, подтверждает наличие наваждений. Наваждение относится к структуре всякого господ-

ства³⁰. Но поначалу я не имел в виду предисловие к «Манифесту». Очевидно, совсем в ином смысле Маркс и Энгельс уже — в 1847—48 гг. — говорили о призраке и, точнее говоря, о «призраке коммунизма» (*das Gespenst des Kommunismus*). Этот призрак ужасает все силы старой Европы (*alle Mächte des alten Europa*), но это призрак коммунизма, который тогда был *в грядущем*. Призрак коммунизма, разумеется, уже названного (и задолго до создания Союза Справедливых или Союза Коммунистов), но коммунизма еще грядущего, не совпадающего со своим именем. Уже обещанного, но всего лишь обещанного. Некоторые скажут, что этот призрак тем более страшен. Да, но при условии, что мы никогда не сможем отличить грядущий приход призрака от его возвращения. Не будем забывать, что около 1848 г. Первый Интернационал оставался почти что тайным. Призрак, конечно имел место (но ведь что такое *наличное бытие* призрака? Каков модус присутствия призрака? Это единственный вопрос, который нам хотелось бы здесь поставить). Но то, к чему призрак относился, коммунизм (*das Gespenst des Kommunismus*), отсутствовал по определению. Его страшились как грядущего. Его уже провозгласили под этим именем — и достаточно давно — но он пока *отсутствовал*. «Это всего лишь призрак», — как будто бы говорили тогда ради самоуспокоения союзники старой Европы; лишь бы в будущем он не стал действительной реальностью, действительно присутствующей, явной, не тайной. Вопрос, ставившийся тогда перед старой Европой, был уже вопросом о будущем, вопросом “*whither?*”, “*whither communism?*”, а то и “*whither Marxism?*”. Идет ли речь о будущем коммунизма или о коммунизме в будущем, этот тревожный вопрос был не только вопросом о том, как будущем коммунизм затронет европейскую историю, но и, подспудно, глубинным вопросом: есть ли еще будущее у Европы и, попросту говоря, история? В 1848 г. гегельянский дискурс о конце истории, завершившейся в абсолютном знании, уже прозвучал в Европе, совпав с отходными и по другим утратам. И коммунизм, по существу, отличался от прочих рабочих движений своим *интернациональным* характером. Ни одно политическое движение, организованное в истории человечества, еще не представляло себя как *гео-политическое*, тем самым вводя пространство, которое теперь является нашим и которое сегодня подошло к собственным границам, к пределам земли и к пределам политического.

Представители этих сил и всех этих властей (*alle Mächte*), т. е. государств, стремились *успокоиться*. Они хотели быть в безопасности. Следовательно, они и были в безопасности, так как между «быть в безопасности» и «хотеть быть в безопасности» разницы нет. Они были в безопасности, будучи уверенными, что между призраком и действительно наличной реальностью, между духом и некоей *Wirklichkeit* существует четкая граница. Она *должна была* быть. Она *должна была быть* гарантирована. Нет, ей *следовало бы быть* гарантированной. Впрочем, они разделяли эту непреложную уверенность *с самим Марксом* (вот и вся история, мы еще дойдем до этого: Маркс — со своей стороны, с другой стороны — полагал, что границу между призраком и действительностью, необходимо преодолеть посредством *реализации*, как реализуют утопию, т. е. посредством революции; но Маркс — *и он тоже* — не перестанет верить, пытаться верить в существование этой границы, как реального предела и концептуального различия. И он тоже? Нет, кто-то в нем. Кто же? «Марксист», который породит то, что будет длительное время господствовать под именем «марксизма». И которого тоже неотступно преследовало то, существование чего он пытался прекратить).

Сегодня — почти полтора века спустя — повсюду в мире существует много таких, кто выглядят одновременно и встревоженными призраком коммунизма, и убежденными, что речь здесь идет о бесплотном призраке, без реальности присутствия, без действительности, без актуальности, но на сей раз о призраке, якобы отошедшем в прошлое. Это был всего лишь призрак, — слышится повсюду сегодня — иллюзия, фантазм или фантом (*“Horatio saies, “’tis but our Fantasie”, And will not let beleefe take hold of him”* [Горацио считает это все // Игрой воображенья, и не верит]). Вздых пока еще неокончательного облегчения: сделаем так, чтобы в будущем он не возвращался! По существу, призрак — это будущее, он всегда грядет, он представляет себя как нечто, что может прийти или возвратиться: силы старой Европы в прошлом столетии говорили, что необходимо, чтобы в будущем он не воплощался. Ни публично, ни тайно. Мы повсюду слышим сегодня, что необходимо, чтобы он не воплотился вновь: ему якобы не следует позволять возвращаться, потому что он в прошлом.

Какова же в действительности разница между одним и другим веком? Можно ли назвать ее различием между миром минувшим

— когда призрак представлял собой грядущую угрозу — и миром нынешним, сегодня, когда призрак представляет собой угрозу, каковую некоторые хотели бы считать отошедшей в прошлое, и возвращение которой в будущем следовало бы, и в будущем вновь, заклинать?

Почему призрак в обоих случаях ощущается как угроза? Что такое время призрака и что такое история призрака? Существует ли у призрака настоящее время? Упорядочивает ли он свои приходы и уходы согласно линейной последовательности, состоящей из некоего «до» и некоего «после», между настоящим-прошедшим, настоящим-настоящим и настоящим-будущим, между «реальным временем» и «временем отсроченным»?

Если и существует нечто вроде призрачности, то имеются основания сомневаться в этом внушающем доверие порядке настоящих времен, и прежде всего — в границе между настоящим временем, актуальной реальностью или формой настоящего времени и всем, что ему можно противопоставить: отсутствие, не-присутствие, недействительность, не-актуальность, виртуальность или даже симулякр вообще и т. д. Прежде всего, сомнения вызывает то, что настоящего времени современно самому себе. Прежде чем узнать, можно ли провести различие между призраком из настоящего и призраком из будущего, настоящим в прошедшем и настоящим в будущем, возможно, следует спросить себя, не состоит ли *эффект призрачности* в том, чтобы разрушить это противопоставление, и даже эту диалектику между действительным присутствием и его другим. Может быть, надо задаться вопросом, не являлось ли всегда это противопоставление — не важно диалектическое или нет — неким непроницаемым теоретическим пространством и общим аксиоматическим полем для существования антагонизма между марксизмом и когортой, или союзом, его противников.

Простите мне эту слишком абстрактную для начала формулировку.

В середине прошлого века для травли этого призрака был создан некий альянс. Маркс не называл этот альянс Священным Союзом — выражение, которое он обыгрывает в других местах. В «Манифесте» союз встревоженных заговорщиков собирает — более или менее тайно — знать и духовенство в старом замке Европы, чтобы организовать невероятный поход против призрака, являющегося в ночи этих хозяев. В сумерках, до или после ночи

кошмара, в предполагаемом конце истории проводится «священная травля призрака»: «Все силы старой Европы объединились (*verbündet*) для священной травли этого призрака (*zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst*).»

Стало быть, оказалось возможным тайно объединиться против призрака. Если бы Маркс написал «Манифест» на моем языке, и если бы ему в этом помогли (о чем француз может лишь мечтать), то я уверен, что он обыграл бы слово “*conjunction*”. Затем — сегодня Маркс бы вывил ту же *conjunction*, на сей раз не только в старой Европе, но и в новой Европе, в Новом Мире, которым он весьма интересовался бы уже полтора столетия, — и повсюду в мире, в новом мировом порядке, где теперь все еще осуществляется гегемония над упомянутым новым миром — я имею в виду США — гегемония более или менее критическая, более и менее гарантированная, чем когда-либо.

Слово *conjunction* способно заставить работать смысл и произвести — без последующего пере-присвоения — вечно блуждающую прибавочную стоимость. Прежде всего, в этом слове аккумулируются (*capitalise*) два семантических ряда. Что же такое “*conjunction*”?

Французское слово “*conjunction*” соединяет в себе одновременно и отграничивая друг от друга два значения двух английских — а также двух немецких слов.

1. С одной стороны, “*conjunction*” означает “*conjunction*” (собственный английский омоним), слово, которое само обозначает две вещи одновременно.

а. С одной стороны, заговор (*conspiracy*, в немецком *Verschwörung*) тех, кто торжественно, а порой и тайно, давая совместную клятву, присягу (*oath*, *Schwur*), выступают в бой против превосходящей их силы. Именно на такой заговор намекает Гамлет, имея в виду недавнее “*Vision*” [видение] и “*honest Ghost*” [честного призрака], когда просит Горацио и Марцелла клясться [*swear't, consent to swear* — клянитесь]. Клясться на его мече (“*upon my sword*”), но и давать клятву или составлять заговор *по поводу самого привидения* и обещать хранить в тайне явление честного призрака, который под сценой вступает в заговор вместе с Гамлетом, чтобы попросить того же у заговорщиков: “(*Ghost cries under the*

Stage: Swear)” [Призрак (из-под сцены): Клянитесь]. И как раз призрак дает наказ клясться, чтобы *умолчать о его явлении*, и обещать не выдавать тайны — того, кто просит клясться: мы не должны знать, откуда исходит наказ, заговор, обещание держать в секрете. Сын и «честный призрак» отца, предположительно честный призрак, призрак отца, составляют заговор, чтобы способствовать свершению такого события.

в. С другой стороны, “conjugation” означает магическое заклинание, предназначенное для того, чтобы *воскресить*, вызвать голосом, *наслать* чары или духа. Conjugation, по существу, означает призыв, призывающий прийти *на голос*, а значит, по определению, вызывающий то, чего *нет* тогда, когда призыв звучит. Этот голос ничего не описывает; то, что он говорит, ничего не констатирует; его речь способствует приходу. Именно такое словоупотребление мы встречаем в устах Поэта в начале «Тимона Афинского». Когда Поэт спросил: «Что происходит в мире?» (“*How goes the world?*”), после того, как Живописец сказал ему: «Он ветшает, господин, по мере старения» (“*It wears, sir, as it grows*”), Поэт восклицает: «Да, это хорошо известно. Но есть ли какая-нибудь особая редкость, какая-нибудь странность, которая пока встречалась не так много раз? Смотрите-ка.» Через разные двери входят ювелир, купец и прочие поставщики. «О волшебство щедрости! Это твоя сила вызвала (*conjur'd to attend*) всех этих духов. Я знаю купца»:

“Ay that's well known;

*But what particular rarity? what strange,
Which manifold record not matches? See,
Magic of bounty! All the spirits thy power
Hath conjur'd to attend. I know the merchant. ”*

Маркс неоднократно ссылался на «Тимона Афинского», как и на «Венецианского купца», в особенности в «Немецкой идеологии». Глава под названием «Лейпцигский Собор. — Святой Макс» тоже отличается такими цитатами; мы уточним, что она представляет собой краткий трактат о духе или бесконечную театрализацию призраков. Известное «Коммунистическое заключение³¹» содержит ссылки на «Тимона Афинского». Такие же цитаты вновь встретятся в первом варианте «Введения в критику политической

экономии». Речь идет о некоем призрачном развоплощении. О появлении тела без тела в случае с деньгами: не о безжизненном теле и не о трупe, но о жизни, лишенной индивидуальной жизни и лишенной собственных свойств. Нельзя сказать, что здесь идентичности здесь отсутствует вовсе (фантом есть некое «кто», это не симулякр вообще, у него есть своего рода тело, но без собственных свойств, без права на «реальную» или «личную» собственность). Следует проанализировать характерные черты собственности и то, как обобщенная собственность (*Eigentum*) на деньги нейтрализует, развоплощает, лишает своего различия всякую личную особенность (*Eigentümlichkeit*). Гений Шекспира постиг подобную фантомализацию собственного и особенного несколько веков назад и описал это лучше, чем кто бы то ни было. *Ingenium* его отеческой гениальности превращается в источник ссылок, предостережений или подтверждений в полемике — т. е. в продолжающейся войне — как раз там, где речь идет о вере в призрака, о стоимости, денег, или же их монетарного знака, золота:

«Шекспир лучше, чем наши мелкобуржуазные теоретики (*unser theoretisierender Kleinbürger*), знал, как мало общего имеет золото, наиболее обобщенная форма собственности, (*die allgemeinste Form des Eigentums*) с личными особенностями (*mit der persönlichen Eigentümlichkeit*) [...]».

Эта цитата позволит проявится некоей теологизирующей фетишизации — дополнительной но, в действительности, совершенно необходимой прибыли, той, что всегда будет неразрывно связывать идеологию с религией (с идолом или с фетишем), как со своей главной фигурой, со своего рода «видимым богом», которому адресованы поклонение, молитва, призыв (*Thou visible god*). Религия — мы еще к этому вернемся — никогда не была для Маркса такой же идеологией, как остальные. Маркс словно говорит, то, что гений великого поэта — и дух великого отца — высказал в пророческом озарении, видя дальше и зорче наших мелкобуржуазных собратьев в экономической теории, это становление-богом золота, являющегося одновременно и призраком и идолом, созерцаемого бога. Отметив различие природ собственности на деньги и личной собственности (у них «столь мало общего»), Маркс добавляет, как мне кажется, немаловажное уточнение: на самом деле

они не только различны, но и противоположны друг другу (*entgegensetzt*). И именно тогда, препарируя тело текстов в соответствии с логикой, которую следовало бы проанализировать пристально, Маркс вырывает длинный отрывок из чудесной сцены «Тимона Афинского» (акт IV, сц. III). Маркс любит слова этого проклятья. Никогда не следует обходить молчанием проклятье праведника. Никогда не следует замалчивать это проклятье в наиболее аналитическом тексте Маркса. Проклятье не содержит теоретизации, оно не довольствуется сообщением того, что есть; оно выкрикивает истину, оно обещает, оно провоцирует. Как сообщает само это слово (*imprécation*), проклятье есть не что иное, как молитва (*prière*)³². Эта молитва бичует, она обрекает на проклятье. Маркс присваивает себе эти слова проклятья с наслаждением, и тому существуют очевидные подтверждения.. Объявляя о своей ненависти к роду человеческому ("*I am Misanthropos, and hate mankind*" [Я мизантроп, и ненавижу человечество]), с гневом иудейского пророка, а иногда – просто словами Иезекииля, Тимон проклинает коррупцию, он объявляет анафему, он бранится по поводу проституции: проституции перед золотом – и проституции самого золота. Но, между тем, он тратит время на анализ преображающей алхимии, изобличает переворачивание ценностей, подделку и а в особенности – клятвопреступление, законом которого она служит. Можно представить себе нетерпеливое терпение Маркса (скорее его, нежели Энгельса), когда он подробно собственным пером переписывает по-немецки пыл пророческого проклятья:

Столько золота сделает

Белым черное, прекрасным безобразное, правильным ложное,

Благородным подлое, молодым старое, отважным трусливое...

Этот желтый раб...

Освятит белую проказу..

Вот за что вновь жениться на изможденной вдове, и она,

Которая поднимала гангренозных в больнице;

Это бальзамирует и умащает ее

Новой весной...

... Ты, о видимый Бог (*Thou visible god*),

Что неразрывно связывает несовместимое

И силы при поцелуе.

sichtbare Gottheit,

Die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst
Zum Kuß sie zwingst!

Среди всех свойств этого длиннейшего проклятья из проклятий Марксу — ради сокращения длинной цитаты — пришлось отбросить те, что важны для нас здесь больше всего, к примеру, апории и *double bind*, которые встраивают акт клятвы и заговора в саму историю продажности. В момент погребения золота могильщик-пророк, которого можно назвать кем угодно, только не гуманистом, держит заступ в руках и не довольствуется ссылкой на нарушение обетов, рождение и смерть религий (“*This yellow slave // Will knit and break religions; bless the accurs'd*”; «Этот желтый раб будет давать и нарушать обеты, благословлять проклятое»); Тимон заклинает и другого, он непрестанно требует у него некоего обещания, но он тем самым заклинает, совершая клятвопреступление, признавая и совершая его одним и тем же двойственным жестом. На самом деле Тимон заклинает, *симулируя истину, симулируя*, по меньшей мере, то, что он обещает. Но если Тимон симулирует то, что он обещает, то, по сути, он обещает *не держать* обещание, т. е. не обещать, делая вид, что обещает: совершать клятвопреступление или клятвоотступничество в сам момент клятвы; затем — вследствие той же логики — он клянется меньше клясться. Как если бы Тимон, по существу, говорил: я вас об этом заклинаю, не клянитесь, отказывайтесь от вашего права клясться, отказывайтесь от вашей способности клясться; впрочем, от вас не требуют клятв, от вас требуют быть неклятвоспособными, какие вы и есть (“*you are not oathable*”), вы, шлюхи, вы, сама проституция, вы, отдающиеся за золото, вы, готовые быть безразличными ко всему, вы, смешивающие, как равнозначное, подобающее и неподобающее, доверие и недоверие, веру и ложь, «истинное и ложное», клятву, клятвопреступление и клятвоотступничество и т. д. Вы, шлюхи денег, дойдете до того, что отречетесь (*forswear*) от своего ремесла или от своего призвания (быть клятвопреступными шлюхами) ради денег. Словно сутенер, отрекающийся даже от своих шлюх ради денег.

Речь идет о самой сущности человечества. Абсолютный *double bind* по поводу самих *bind* или *bond*³³. Бесконечное несчастье и несметная удача перформатива — здесь названного буквально (“*perform*”, “*perform none*” [совершай, не совершай]) — таковы слова Ти-

мона, когда он заклинает *обещать не держать обещания*, имея в виду клятвопреступление или клятвоотступничество). Сила, ставшая слабостью в этом бесчеловечном дискурсе о человеке. Тимон говорит Алкивиаду (акт IV, сц. 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!”

«Обещай мне дружбу, но не сдерживай обещания. Если ты не можешь обещать, да накажут тебя боги за то, что ты человек! Если ты сдержишь обещание, да проклянут тебя боги за то, что ты человек!»

Затем — Фрине и Тимандре, просящим золота и спрашивающим, много ли его у Тимона:

“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 oath, I’ll trust to your conditions: be whores still.”

«Достаточно для того, чтобы заставить шлюху отказаться от ее ремесла [точнее говоря: достаточно, чтобы она отреклась от своего ремесла, от своей торговли, от своей профессии, которая подразумевает некое вероисповедание], и для того, чтобы сутенер набрал проституток. Проказницы, держите ваши передники. От таких, как вы, клятв не требуют [вы не клятвоспособны], как бы вы ни старались — я знаю — клясться, ужасно клясться с риском вызвать небесное содрогание бессмертных богов, которые вас слышат. Так воздержитесь же от клятв: я буду доверять вашим инстинктам. И оставайтесь шлюхами.» (Там же).

Обращаясь к проституции или к культу денег, к фетишизму или даже к идолопоклонничеству, Тимон полагается на предмет своей речи. У него есть вера, он верит или во всяком случае хочет верить (*I’ll trust*), но только в парадоксально гиперболическое проклятье: сам он притворяется, будто верит в то, что — в самой глубине вероотступничества, в глубине того, что даже неспособно к клятвам или недостойно их (*“you are not oathable”*) — все-таки остается вер-

ным природному инстинкту, как если бы существовали какие-то обязательства перед инстинктом, верность инстинктивной природы самой себе, клятва живой природы до клятвы как условности, до клятвы перед обществом или правом. И это и есть верность неверности, постоянство в клятвопреступлении. Эта жизнь постоянно чему-либо подчиняется, в этом отношении ей можно доверять (*trust*), она безоговорочно склоняется перед безразличным могуществом, перед той силой смертельного безразличия, какой являются деньги. Дьявольская и потому радикально испорченная, природа это проститутка, она верно прислуживает, и в этом ей можно доверять; она прислуживает тому, что и есть само предательство, клятвопреступление, клятвоотступничество, ложь и симулякр.

А это уже почти призрак. Хорошо известно: Маркс всегда описывал деньги или, что ближе, денежные знаки, как мнимость или симулякр, а точнее говоря — как призрачный образ. Он их не только описал, но и определил, однако же образное представление понятия как бы описывало некую призрачную «вещь», т. е. «кого-то». Какова же необходимость этого образного представления? Каково его отношение к понятию? Случайно ли оно? Вот наш вопрос, представленный в классической форме. Поскольку мы не верим здесь ни в какую случайность, мы в результате можем дойти даже до того, чтобы заинтересоваться классической (по сути, кантианской) формой этого вопроса, который словно отодвигает образную схему на второй план или лишает образ значимости в тот самый момент, когда он принимает его всерьез. «Критика политической экономии» объясняет нам, каким образом существование (*Dasein*) монет, *Dasein* металла или денег, производит некую *остаточность*. И это остаточность, не что иное, по сути, как тень некоего великого имени: «*Was übrigbleibt ist magni nominis umbra.*» «Тело монеты есть всего лишь тень (*nur noch ein Schatten*)³⁴.» В таком случае все движение идеализации (*Idealisierung*), описываемое Марксом, идет ли речь о монетах или об идеологемах, есть производство призраков, иллюзий, симулякров или привидений (*Schein-dasein* *Schein-Sovereign*³⁵ и *Schein-gold*³⁵). В дальнейшем Маркс сопоставит эту призрачную ценность монет с тем, что движет призрачным желанием накопить деньги *после смерти*, в ином мире (*nach dem Tode in der andern Welt*³⁶). *Geld, Geist, Geiz*: как будто деньги (*Geld*) являются источни-

ком духа (*Geist*), и скупости (*Geiz*) одновременно. *Im Geld liegt der Ursprung des Geistes* [в деньгах — источник духа] — говорит Плиний, которого Маркс цитирует немедленно за этим. В других местах к этой цепочке добавляется еще и тождество между *Gaz* и *Geist*³⁷. Метаморфоза товаров (*Die Metamorphose der Waren*) уже была процессом преобразующей идеализации, которую можно законно называть призрачно-поэтической. Когда государство выпускает банкноты по навязываемому им курсу, его вмешательство сравнивается с магией, трансмутирующей бумагу в золото. И тогда кажется, что государство, поскольку оно мнимость, даже привидение, «теперь, с помощью штамповальной магией [той, что клеймит золото и выпускает монеты], превращает бумагу в золото (*scheint jetzt durch die Magie deines Stempels Papier im Gold zu verwandeln*)³⁸. Такая магия всегда разыгрывается в присутствии призраков, она всегда с ними связана, она сама ими или манипулирует или действует с ними сообща, она превращается в производство, производство которое она организует в самой стихии явления призраков. И это производство привлекает служащих похоронных бюро, тех, кто имеет дело с мертвецами — по сути похищающих трупы, обеспечивая исчезновение исчезнувших — что и является условием их «явления». Коммерция и театр могильщиков. В эпохи социального кризиса, когда социальный «*nervus rerum*» «погребен (*bestattet*) вместе с телом, нервом которого он является», спекулятивное погребение сокровищ хоронит лишь «бесполезный металл», лишенный своей денежной души (*Geldseele*). Эта сцена погребения напоминает не только великую сцену с кладбищем и могильщиками, когда один из них утверждает, что дело рук «*grave-maker'a*» более долговечно, чем любое другое: оно длится до Страшного Суда. Эта сцена погребения золота напоминает также и прежде всего «Тимона Афинского». В похоронной риторике Маркса «бесполезный металл» из сокровищницы после погребения становится холодным пеплом (*ausgebrannte Asche*) денежного обращения, собственным *caput mortuum*, собственным химическим осадком. В своих разглагольствованиях, в своем ночном бреду (*Hirngespinnst*) скупец, скопидом, спекулянт становится мучеником меновой стоимости. Он занимается обменом лишь потому, что грезит о чистом обмене. (И впоследствии мы увидим, как призрачное явление меновой стоимости в «Капитале» становится именно привидением, т. е. видением, галлюцинацией, *подлинно*

призрачным призраком, как будто фигура призрака и в самом деле запрещает нам говорить о реальном.) Получается, что человек, собирающий сокровища, ведет себя подобно алхимику (*alchimistisch*), он спекулирует на призраках, «эликсирах жизни», «философском камне». Спекуляция всегда очаровывается, околдовывается призраком. То, что эта алхимия остается обреченной на явления призраков, на их приход или возвращение, проступает в буквальном прочтении текста, которым иногда пренебрегают переводы. Когда там же Маркс описывает трансмутацию, речь идет о явлении призраков. Обмен между призраками, их союзы, соединения и их *безумные* превращения действуют подобно алхимии. Лексика, характеризующая призраков и пришельцев (*Spuk, spuken*), выходит на первый план. То, что переводят как «дикая алхимическая фантазмагория» («Жидкая форма богатства и его окаменелая форма, эликсир жизни и философский камень перемешиваются в фантазмагории дикой алхимии»), на самом деле значит вот что «[...] *spuken alchimistisch toll durcheinander*».

Словом — и мы к этому будем непрестанно возвращаться — Маркс любит призраков не больше, чем своих противников. Он не желает в них верить. Но он только о них и думает. Маркс верит, что он знает в чем именно предположительно состоит их отличие от настоящей реальной, от живой жизни. Он полагает, что может противопоставить их как смерть — жизни, как пустые мнимости симулякра — реальному присутствию. Он в должной мере верит в это разграничение, в эту оппозицию, чтобы хотеть изобличить и изгнать призраков, произвести экзорцизм — но с помощью критического анализа, а не какого-нибудь колдовства. Но как отличить обрушивающийся на магию анализ от заклинаний, на которые он так похож? Мы еще зададимся этим вопросом, например, в связи с «Немецкой идеологией». Глава «Лейпцигский Совет — святой Макс» (Штирнер) — напомним об этом еще раз, а потом снова к этому вернемся — организует *обложную* и *нескончаемую* охоту на призрака (*Gespens*) и на приведение (*Spuk*). *Обложную* наподобие эффективной критики, в которой есть нечто от принуждения; *нескончаемую*, как говорят об анализе, — это сближение, разумеется, не случайно.

У Маркс есть черта, общая и для него и для его противников, — это враждебность к призракам, враждебность страха, враждебность, которая иногда защищается от ужаса взрывами хохота. Он

тоже хочет заклять призраков и все, что ни является ни жизнью, ни смертью — т. е. возвращение видения, каковое никогда не явится и не исчезнет, не будет ни феноменом, ни его противоположностью. Он хотел заклясть призраков, *как* заговорщиков старой Европы, которым «Манифест» объявляет войну. Какой бы непримиримой ни была эта война и как бы неизбежной ни была эта революция, «Манифест» они *вместе с ними* предается заклинаниям, чтобы *экзорциозанализировать* призрачность призрака. И это задача ближайших двух дней нашей конференции.

2. Дело в том, что “conjugation”, с *другой стороны*, означает “conjurement” (*Beschwörung*) [заклятье], т. е. магический экзорцизм, который, наоборот, стремится изгнать злого духа, ранее призванного или приглашенного (Oxford English Dictionary: “*The exorcising of spirits by invocation*”, “*the exercise of magical or occult influence*”).

Conjugation — это, прежде всего, союз, разумеется, иногда союз политический, более или менее тайный, или секретный, это даже заговор или конспирация. Речь идет о том, чтобы нейтрализовать некую гегемонию или опрокинуть некую власть. (В Средние Века *conjuratio* означало клятвенное выражение веры, когда горожане вступали в союзы — иногда против князя — чтобы основывать вольные города). В тайном обществе заговорщиков некоторые субъекты — индивидуальные или коллективные — выступали в качестве представителей общественных сил и объединялись во имя общих интересов, чтобы бороться с политическим противником, которого они опасались, — т. е. чтобы заклясть его. Ибо «заклинать» означает *еще и* изгонять, «производить экзорцизм»: пытаться одновременно и уничтожать, и отрицать злую, демоническую и демонизируемую силу, чаще всего — злого духа, призрака, своего рода фантома, который возвращается или может снова вернуться *post mortem*. В свою очередь экзорцизм заклинает зло тоже иррациональными способами и магическими, тайными и даже мистическими практиками. Не исключая (совсем наоборот!) аналитические процедуры и рациональную аргументацию, экзорцизм основывается на повторении, того, того, что мертвый действительно мертв, как формулы заклинания. Воздействие экзорцизма основано на *формулах*, и иногда теоретические формулы играют эту роль еще более действенно, как раз потому, что действенность и вводит в за-

блуждение относительно магической природы этих формул, их авторитарного догматизма, тайной силы, которую они разделяют с тем, против чего притязают бороться.

Но действенный экзорцизм притворяется, что констатирует смерть только для того, чтобы предать смерти. Подобно судебно-медицинскому эксперту, он объявляет о смерти — но, в дано случае, для того, чтобы даровать ее. Такая тактика хорошо известна. Форма протокола стремится успокоить. Протокол всегда действителен. Он хочет и должен быть таким *на самом деле*. Это *действительно* перформатив. Но здесь фантомализируется сама действительность. Фактически речь идет о перформативе, который стремится уверить, но для начала желает увериться сам, убеждая себя — так как нет ничего менее непреложного — что то, к смерти чего стремились, действительно мертво. Он говорит от имени жизни, он притязает на знание того, что есть жизнь. Кто знает об этом лучше, чем живой? — говорит он, казалось, абсолютно серьезно. Он пытается убедить(ся) в этом там, где страшно: вот, — говорит (себе) он — то, что было живо, уже таковым не является; будучи мертвым оно лишено реальности, действия, успокойтесь. (Здесь речь идет о некотором способе отрицания того знания, которое известно всему живому без обучения и знания, а именно — что мертвое иногда может быть более могущественным, чем живое; и как раз поэтому интерпретация, сводящая философию к философии или к онтологии жизни, отнюдь не очевидна, — что означает, что она всегда оказывается уж слишком простой, бесспорной, само собой разумеющейся, но, по сути, чрезвычайно малоубедительной, подобно тавтологии — гетерологической тавто-онтологии — Маркса или любого другого, в которой все сводится к жизни, но лишь при условии включения туда смерти и инакости другого — без чего жизнь не была бы тем, что она есть.) Словом, речь зачастую идет о том, чтобы притворно запротоколировать смерть там, где акт кончины — это ничто иное, как перформатив акта войны или всего лишь немощная жестикуляция, не дающая покоя греза о предании смерти.

Примечания

1 Paul Valéry, *La Crise de l'esprit*, Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, t. I, p. 993. Надо ли здесь напоминать, что на Западе, почти у самого мыса (*cap* — *мыс, голова*) европейского полуострова, датское королевство едва не стало — и как раз вместе с Англией — последним государством, сопротивлявшимся той самой Европе Маастрихта. Но все же, сказанное здесь о королевской голове, следует понимать в несколько ином смысле. И, прежде всего, речь идет о точках сочленения представленных здесь положений и положений, «Другого мыса» [*L'Autre Cap*, Minuit 1991], где тоже, для того, чтобы поставить вопрос о Европе, как вопрос *о духе* — т. е. ввести вопрос о призраке, был принят анализ существующих интерпретаций *du capital* — *главного, головного, капитального* (главы и головы — *du chef et de la tête*), в частности, интерпретаций, имеющих у Валери. И, кроме того, мы будем обязательно, в первую голову (*c'est le premier chef*) настаивать на присутствии, если так можно выразиться, некоего образа головы *der Kopf* и *das Haupt*, постоянно навязчиво возвращающегося, во множестве мест *корпуса* Маркса, в которых призрак всегда уже желанный гость. Более строгая и более теоретичная, эта работа следует ранее проложенными путями: анализ работы скорби, коэкстенсивной (всякому труду вообще (см. в особенности, в *Glas*, Galilée, 1974), а также анализ границы между инкорпорацией и интроекцией, исследование границ эффективной применимости этой понятийной оппозиции, противопоставляющей норму и патологию скорби, завершенную работу скорби и незавершенную. (см. по этим темам *Fors*, *Préface à le Verbier de l'Homme aux Loups*, N. Abraham è M. Torok, Aubier-Flammarion, в особенности p. 26 et suiv., *Schibboleth — pour Paul Celan*, Galilée, 1986, *Feu du cendre*, Des Femmes, 1987, *De l'esprit, Heidegger et la Question*, Galilée, 1987, *Mémoires — pour Paul de Man*, Galilée, 1988), о сохранном в выжившем (*la survivance d'un survivre*), не сводящимся ни к жизни, ни к умиранию, в («Survivre» — *Parages*, Galilée, 1986), об экономике долга и дара (*Donner le temps*, Galilée, 1992). Что же касается логики призрачности, неотделимой от идеи идеи (от эффекта идеализации идеальности как следствия повторяемости) и неразрывно связанной с главным мотивом деконструкции, ибо нам не пристало теперь говорить об «идее» деконструкции, то она присутствует — и чаще всего совершенно очевидным образом — во всех трудах, опубликованных за последние двадцать лет, и, в особенности, — в работе «О ду-

хе» [*De l'esprit*]. Там тоже первым словом было «призрак» («Я буду говорить о призраке [...]») — («Я буду говорить о призраке, о пламени и о пепле», — прим. пер.).

2 Paul Valéry, *Lettre sur la société des esprits*, О. С., р. 1139.

* Hantologie — от франц. hantis — навязчивое видение, явление приведения. Во франц. игра — hantologie — ontologie, — прим. пер. С.24.

3 *expirer* - выдыхать, умирать, — прим. пер.

4 У Пастернака: ты сведущ, — прим. пер.

5 англ. — бастионы, — прим. пер.

6 Maurice Blanchot, “La fin de la philosophie”, *La Nouvelle Revue Française*, 1er août 1959, 7e année, # 80.

7 Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, pp. 109–117.

8 “depuis” — «начиная с», «после», «от», — прим. пер.

9 И идет — за marche — прим. пер.

10 И не идет — ne marche pas bien — прим. пер.

11 Вот несколько русских примеров: *пала связь времен* — пер. А. Кронеберга; *век вывихнут* — пер. К. Р. и то же самое у А. Радловой, — прим. пер.

12 *Hamlet*, tr. Yves Bonnefoy, 1957, Folio, Gallimard, 1992.

13 букв. — Время сошло с петель. *Sortire de ses gonds* — выйти из себя, потерять самообладание — фр. идиома — прим. пер.

14 *Hamlet*, tr. Jean Malaparte, Corti, 1991.

15 По-французски *temps* — не только время, но и погода, *détraqué* — и свихнувшийся и расстроенный — прим. пер.

16 *Hamlet*, tr. Jules Derocqigny, Les Belles Lettres, 1989.

17 *Hamlet*, tr. André Gide, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959.

18 Здесь я должен сделать отсылку к более систематическому подходу к таким вопросам о прямом и косом, а именно — к представленному в работе *Du droit a la philosophie* (преимущественно в связи с Кантом), Galilée, pp. 80 и *passim*, а также в *Passions*, Galilée, 1993, pp. 33 et suiv.

19 Убивающее, убийственное, — прим. пер.

20 О способе, каким эти ценности, в свою очередь, сочетаются в ценности *титула*, см. “Titre à préciser”, в *Parages*, Galilée, 1986.

21 Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, 1961, р. 62.

22 “Dikè, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fugende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug”, Martin Heidegger, “Der Spruch des Anaximander”, Holzwege, Klostermann, 1950, S. 329 [Дике, мыслимая, исходя из бытия как присутствия, есть соединяющее и согласующее со-

гласие. *Адикия*, нестыковка, есть разногласие.] [У Деррида приводится французский перевод В. Брокмайера, Gallimard, 1962.]

23 *O. C.*, S. 326–327.

24 *O. C.*, S. 330.

25 “*Er sagt es und sagt es nicht*”, *O. C.*, S. 328.

26 См. *Donner le temps*, *O. C.*, p. 12, № 1 и след., а также pp. 201–202, № 1, а также *Sauf le nom*, pp. 83, 112.

27 *O. C.*, S. 329.

28 Это стало ясно — и притом оглушительно ясно — в мае 1968 г.

29 Эта тема развивается в *Passions, Galilée*, 1993.

30 О новом — в «деконструктивном» стиле — задействовании понятия *гегемония* см. работы Эрнесто Лакло [См. напр.: Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd edition (London: Verso, 2000)].

31 К. Маркс, Ф. Энгельс, «Немецкая идеология». Соб. соч. Т. 3. М., 1955. С. 218–219.

32 Оба слова происходят от лат. *prego* «прошу» — *прим. пер.*

33 Связи или уз — *прим. пер.*

34 Там же.

35 Мнимое существование мнимого суверена и мнимого золота (банкноты) — *прим. пер.*

36 *O. C.*

37 *O. C.* Именно эту семантическую цепь мы анализировали в книге *Glas* (о Гегеле) и в труде *De l'esprit, Heidegger et la question*.

38 *O. C.*

ГЛАВА

2

ЗАКЛИНАТЬ — МАРКСИЗМ



ГЛАВА 2

ЗАКЛИНАТЬ — МАРКСИЗМ

«*The time is out of joint*»: в этой максиме речь идет о времени, о времени вообще, но при этом здесь говорится об *определённом* времени — ибо сказанное относится исключительно к *этому* времени, к *этим* временам, и речь идет о «вот этом времени», о времени вот этого времени, о времени того мира, который и был для Гамлета «нашим временем»: одним-единственным миром — «вот этим», одной-единственной эпохой — «вот этой». Это сказуемое (*prédicat*) *говорит* кое-что о времени вообще и *говорит* это в настоящем времени глагола *быть* (*The time is out of joint*), но если оно *говорит* это *тогда*, в том, другом времени, в простом прошедшем времени, *говорит* некогда в прошлом, то как это может быть верно для всех времен вообще? Иначе говоря, как может оно вернуться вновь и вновь предстать как новое? Как может оно снова быть здесь, если его время уже не здесь? Каким образом сказанное тогда может быть верно всегда, когда пытаются сказать «наше время»? Когда имеется предикативное высказывание, указывающее на время, а точнее говоря, на форму настоящего времени, то представляется, что грамматическое настоящее времени глагола *быть* в третьем лице изъявительного наклонения превращается в некое убежище духов, словно приглашающее всех их вернуться вновь. *Быть* — особенно, когда под инфинитивом глагола подразумевается *быть присутствующим* — это не слово бесплотного духа, а слово призрака, это *есть* его первичная словесная оболочка.

Время мира: сегодня — это те времена, когда новый «мировой порядок» стремится как-то уравновесить некий новый беспорядок, утверждая беспрецедентную форму гегемонии. Следовательно, речь идет, впрочем, как и всегда, о некой форме небывалой войны. По крайней мере, она напоминает, великий «заговор» (*con-juration*) против марксизма, «заклинание» (*conjurement*) марксизма: и вновь — новая, очередная попытка, новая мобилизация на борьбу с ним и против всего, что марксизм воплощает и с марксизмом

ассоциируется (идея нового Интернационала) — следует дать бой самому Интернационалу и изгнать беса.

Этот заговор, такой новый и такой древний, кажется проявлением могущества и, как всегда — беспокойства, хрупкости, тревоги. Для самих заговорщиков этот заклинаемый враг, конечно же, носит имя марксизма. Но отныне появляется страх, что его больше не удастся распознать. Мысль о том, что под покровом одной из тех метаморфоз, о которых так много говорил Маркс (на протяжении всей его жизни слово «метаморфоза» было одним из его любимых), новый «марксизм» уже не будет иметь того узнаваемого облика, с которым его привыкли отождествлять и который привыкли громить, приводит в дрожь. Возможно, марксистов уже никто не боится, однако всё еще боятся некоторых не-марксистов, не отказавшихся от наследия Маркса, крипто-марксистов, псевдо-и пара-«марксистов», что были бы готовы прийти на смену, заключив марксизм в скобки или кавычки, которые встревоженные эксперты по антикоммунизму еще не научились раскрывать.

Помимо только что приведенных соображений, нам следует особо выделить символическую фигуру заговора еще и по другим причинам. Они себя уже проявили. В двух концептах заговора (заговор [*conjuratio*] и заклятье [*conjuramentum*], *Verschwörung* и *Beschwörung*) мы должны принять во внимание еще одно существенное значение. Это значение того особого действия, каким являются клятва, принятие присяги, связанные с обещанием, решением, принятием *ответственности*, т. е. с участием, основанном на перформативном вовлечении. Причем образом более или менее тайным, а стало быть — более или менее публичным, там, где граница между публичным и частным непрерывно смещается, оказываясь совершенно размытой, точно так же, как и граница, позволяющая определить политическое. И если такая фундаментальная граница смещается, то происходит это потому, что среда, в которой она утверждается, а именно — среда самих медиа (информация, пресса, теле-коммуникация, техно-теле-дискурсивность, техно-теле-иконичность: то, что обеспечивает и в конечном счете определяет *опространствливание* публичного пространства, саму возможность *res publica* и феноменальность политики) — сама эта среда не является ни живой, ни мертвой, ни присутствует, ни отсутствует, а постоянно порождает призрачность (*il spectralise*). Она не принадлежит ни онтологии, ни раз-

мышлению о бытии сущего или о сущности жизни и смерти. Чтобы обозначить эту стихию, требуется нечто другое, и мы — скорее в целях экономии, нежели ради изобретения слова — говорим о *призракологии* (*hantologie*). Эту категорию мы считаем нередуцируемой и, в первую очередь, нередуцируемой по отношению ко всему тому, что она делает возможным: к онтологии, теологии, к позитивной или негативной онто-теологии.

Такое измерение перформативной интерпретации, т. е. интерпретации, трансформирующей свой объект, будет играть немало важную роль в том, что я хотел бы сказать сегодня вечером. Интерпретация, трансформирующая то, что она интерпретирует — таково неортодоксальное определение перформатива — неортодоксальное как с точки зрения теории речевых актов, так как и с точки зрения XI Тезиса о Фейербахе («Философы до сих пор лишь по-разному *интерпретировали* мир, речь же идет о том, чтобы *трансформировать* его». *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*).

Если я беру слово при открытии столь впечатляющего, грандиозного, необходимого или даже рискованного, — кое-кто сказал бы «исторического» коллоквиума; если после долгих колебаний и несмотря на очевидные пределы моей компетенции, я все-таки принял приглашение, которым меня удостоил Бернд Магнус, то вовсе не ради того, чтобы произнести философскую и ученую речь. Но прежде всего для того, чтобы не уклоняться от ответственности. А точнее, чтобы предложить для вашего обсуждения несколько гипотез о природе такой ответственности. В чем состоит наша ответственность? В чем заключается ее историчность? В каком отношении она исторична? И что у нее общего со всем этим множеством призраков?

Как мне представляется, никто не может *оспаривать* следующее: некая догматическая система стремится установить свою мировую гегемонию в ситуации, которую можно назвать парадоксальной и даже подозрительной. Сегодня в мире *господствует* или становится господствующим определенный способ высказываться о трудах и мыслях Маркса, о марксизме (который, возможно, от них отличается), об исторических деятелях социалистического Интернационала и мировой революции, о более или менее медленном разрушении модели революции марксистского толка, о недавнем скоротечном и стремительном крушении обществ, ко-

торые пытались использовать марксизм, по крайней мере, тех, которые мы сейчас — следуя за «Манифестом» — назовем «старой Европой», и т. д. Этот господствующий дискурс зачастую принимает ту маниакальную форму ликования и заклинания, которую Фрейд приписывал так называемой триумфальной фазе работы скорби. Заклинание повторяется и превращается в ритуал; оно придерживается формул и зависит от них — как и во всякой анимистической магии. Оно превращается в навязчивый, бессмысленный мотив. В ритме размеренного шага оно скандирует: Маркс мертв, коммунизм мертв, действительно мертв, со всеми его надеждами, речами, со всеми его теориями, и практиками, да здравствует капитализм, да здравствует свободный рынок, виват экономическому и политическому либерализму!

Если мы говорим, что эта гегемония пытается навязать свою догматическую оркестровку в ситуации подозрительной и парадоксальной, то дело здесь, прежде всего, в том, что это триумфальное заклинание на самом деле силится отрицать, а значит скрыть, что никогда, никогда еще в истории, горизонт того, чье продление жизни празднуется (то есть всех старых моделей капиталистического и либерального мира), не был столь мрачным, зловещим и неопределенным. И он никогда не был еще столь «историчен» — т. е. вписан в совершенно небывалый момент процесса, который все-таки не перестает подчиняться закону повторяемости.

Что мы делаем, когда уже в самом начале говорим о тенденциозности *господствующего* дискурса и о *неоспоримых* проявлениях этого?

По меньшей мере, *две вещи*. Очевидно, мы прибегаем к общепринятым понятиям: 1) к понятию гегемонии («*господствующий дискурс*») и 2) к понятию свидетельства («*неоспоримое* проявление»). Нам потребуется объяснить и обосновать их применение.

1. Для того, чтобы говорить о вещах, оспаривать которые, как мне кажется, никому не придет в голову, мы имплицитно обратились к тому, что повсеместно организует и направляет публичное проявление, выражение в публичном пространстве. Речь идет по меньшей мере о *трех* неразрывно связанных между собой местах или механизмах нашей культуры, образующих определенную совокупность.

а) Прежде всего, существует то, что относят к политической культуре либо в узком, либо в широком значении этого понятия (официальные идеологии почти всех партий и политиков, находящихся у власти в мире, почти всегда присутствующие там, где преобладают западные модели, речь или риторика того, что во Франции называют «политическим классом»).

б) Кроме того, существует культура, расплывчато называемая масс-медийной, а именно: «коммуникации» и интерпретации, выборочное и иерархизированное распространение «информации» по каналам, чья мощь возросла абсолютно небывалым образом, и динамика этого роста, несомненно, отнюдь не случайно совпадает с падением марксистских режимов, которому он немало способствовал, но — что не менее важно — привнеся такие новые формы, такие способы присвоения и скорости, которые существенным образом затрагивают также и само понятие публичного пространства в так называемых либеральных демократиях; поэтому находящиеся в центре этого коллоквиума вопросы о теле-технологии, о медийной экономике и власти, как и вопрос присущего им неустранимого призрачного измерения, должны, в сущности, пронизывать все дискуссии. Как следует поступить с марксистскими схемами, чтобы сегодня вновь стало возможно их теоретическое и практическое рассмотрение, и, следовательно, — как изменить их? Формулируя суть той *позиции*, которую я собираюсь защищать, предельно кратко (а то, что я здесь предлагаю — прошу простить, что я вновь обращаю на это ваше внимание — представляет собой скорее *утверждение определенной позиции**, чем работу, к которой это утверждение призывает, которую оно предполагает или предвосхищает) можно сказать, что эти схемы в их актуальной форме являются одновременно и необходимыми, и недостаточными. Маркс принадлежит к числу тех редких мыслителей прошлого, которые видели, пускай лишь в общих чертах, изначальную неразрывность техники и языка, а, следовательно, и сам феномен теле-техники (поскольку любой язык есть теле-техника). Это вовсе не означает его критику, это означает мыслить и говорить, разделяя то, что мы вновь осмелимся назвать *духом Маркса*; это означает почти буквально цитировать его собственные предвидения, это означает *принять к сведению* и *подтвердить*, а не говорить: у него не было и не могло быть того опыта и тех ожида-

ний, которые сегодня характеризуют наше отношение к теле-технике и науке.

с) Наконец, существует научная или академическая культура, а именно — культура историков, социологов и политологов, литературоведов, антропологов, философов, в частности — политических философов, сам способ выражения которой транслируется через академические, коммерческие издания, но также через медиа в целом. Ибо трудно не заметить, что три места, три формы и три способности культуры, которые мы только что обозначили (политически маркированный дискурс «политического класса», медийный дискурс и дискурс интеллектуальный, научный или академический), спаяны воедино — невиданным прежде образом — общими для всех них механизмами, также неразрывно связанными между собой. Эти механизмы, без сомнения, сложны, дифференцированы, внутренне противоречивы, разносторонне детерминированы. Но каковы бы ни были их внутренние противоречия, неравенства или разносторонние детерминации, эти механизмы взаимодействуют и соперничают друг с другом, постоянно стремясь к точке наибольшей силы, чтобы обеспечить гегемонию или империализм, о котором идет речь. Они достигают этого благодаря посредничеству того, что как раз и называют «медиа» — в самом широком, подвижном и, учитывая ускорение технического развития, — в наиболее экспансивном значении этого термина. Политико-экономическая гегемония, так же, как и интеллектуальное или дискурсивное господство, осуществляется (в невиданных прежде масштабах и формах) техно-медийной властью, т. е. властью, которая дифференцированным и противоречивым образом одновременно *обуславливает* всякую демократию *и угрожает* ей. Но ведь это такая сила, скорее даже, такой дифференцированный ансамбль сил, который невозможно анализировать, а в конечном счете, с которым невозможно бороться — здесь поддерживая, там атакуя, — не принимая во внимание множества *призрачных* эффектов, невиданной скорости *появления* (имеется в виду то значение слова, которое говорит о призрачности**) симулякра, синтетического или протетического образа, виртуального события — не принимая во внимание *киберпространства* и тех способов регистрации, присвоения и спекуляции, которые обрели сегодня неслыханную мощь. Если бы мы сказали, что ответ на

вопрос о том, помогли ли нам Маркс и его наследники помыслить и рассмотреть этот феномен, будет одновременно и *да* и *нет*, *да* в одном отношении, *нет* в другом — и что предстоит фильтровать, выбирать, дифференцировать, ре-структурировать вопросы, то таким ответом мы сможем в самых общих чертах предварительно обозначить тональность и общую форму наших выводов, заключающихся в том, что *необходимо принять наследие марксизма*, принять его как нечто в высшей степени «живое», т. е., парадоксальным образом, как то, что заставляет вновь и вновь возвращаться к вопросу о жизни, о духе или о призрачном, о жизни-смерти, превосходящей оппозицию жизни и смерти. Это наследие необходимо пере-утвердить, преобразуя его столь радикально, сколь это будет необходимо. Такое подтверждение или пере-утверждение наследия было бы созвучно тому, что слышится в призыве Маркса (скажем даже: было бы созвучно духу его завета), и в то же время оно соответствовало бы понятию наследия вообще. Наследие никогда не бывает (*чем-то данным*, это всегда некая задача. Эта цель, которую мы не вольны выбирать, поскольку прежде, чем ее принять или отвергнуть, мы уже являемся наследниками, причем наследниками опечаленными, подобно всем наследникам. Особенно если это наследство называется марксизмом. *Быть*, слово, в котором выше мы распознали слово духа, поэтому означает *наследовать*. Все вопросы по поводу бытия или того, что должно быть или не быть: (*or not to be*), представляют собой вопросы наследия. В этом напominании нет никакого (ностальгического привкуса, ни малейшего традиционалистского духа. Реакция, реакционность или реактивность — все это лишь интерпретации структуры наследия. Мы *есть* наследники, и это не означает, что мы *имеем* или *получаем* то-то или то-то, что это наследие когда-нибудь обогатит нас тем-то или тем-то, но это означает, что *бытие*, каким мы являемся, *есть*, прежде всего, наследие — независимо от того, хотим мы этого, или нет знаем мы это или нет. И как об этом прекрасно сказал Гёльдерлин, — об этом мы можем лишь *свидетельствовать*. Свидетельствовать значит свидетельствовать о том, что мы *существуем* постольку, поскольку мы *наследуем*, и здесь возникает круг, здесь открывается возможность; или мы наследуем как раз то, что собственно и позволяет нам свидетельствовать об этом наследовании. Гёльдерлин называет язык «самым опасным из благ», данным человеку, «дабы он засвидетельствовал,

что унаследовал то, // что он есть (*damit er zeuge, was er sei // geerbt zu haben*)¹».

2. Когда мы высказываем мнение, назовем его из осторожности гипотезой, что догма о конце марксизма и социалистических обществ является сегодня тенденциозно «господствующей», то мы всё еще, разумеется, продолжаем говорить на языке марксизма. И нам не следует отрицать или скрывать того, что этот прием носит проблематичный характер. Некоторые небезосновательно усмотрят здесь порочный круг или предвосхищение основания. И в самом деле, мы, по крайней мере, предварительно, будем доверять той форме критического анализа, которая унаследована нами от марксизма: в каждой данной ситуации, учитывая, что ситуация вообще чем-то обусловлена, а обусловлена она социально-политическим антагонизмом, возникает впечатление, что преобладающая сила всегда оказывается представленной господствующими риторикой и идеологией независимо от тех конкретных конфликтов сил, тех первичных или вторичных противоречий, сверхдетерминированности или включенности в более общие контексты, которые впоследствии могут усложнить эту схему — а стало быть, это заставляет нас с недоверием отнестись к простой оппозиции господства и подчинения, к тому, что в конфликте все определяется силой, и, говоря совсем радикально, — к тому, что сила всегда сильнее слабости (Ницше и Беньямин, каждый на свой лад, заставили нас усомниться в этом, особенно последний, когда он как раз и связывал «исторический материализм» с наследием некой «слабой мессианской силы»²). Это критическое наследование: так, например, можно продолжать говорить о *господствующем* дискурсе и о *господствующих* представлениях и идеях, имея в виду иерархизированное конфликтное поле, но не разделять при этом понятия социального класса, посредством которого Маркс, особенно в *Немецкой идеологии*, очень часто определял силы, соперничающие за господство. Или просто-напросто они соперничают за власть над государством? Когда, например, обращаясь к истории идей, «Манифест» провозглашает, что «господствующие идеи» (*die herrschenden Ideen*) той или иной эпохи всегда были только идеями «господствующего класса» (*der herrschenden Klasse*), то избирательной критике не запрещено профильтровать наследие этого высказывания, чтобы сохранить одно, а не другое. Можно и дальше говорить о господстве, характери-

зующем сферу сил, и при этом не только отказаться от ссылок на последнее основание, каким является идентичность и самоидентичность социального класса, но даже и от того, что для Маркса было столь важно и что он называл идеей, определяя надстройку как идею, идеальную или идеологическую репрезентацию, и даже как дискурсивную форму этой репрезентации. Тем более, что понятие идеи предполагает это неустранимое порождение призрачности, на которую мы и собираемся здесь взглянуть по-новому.

Но давайте на этом предварительном этапе нашего введения временно согласимся с этой схемой господствующего дискурса. Если какой-либо дискурс ныне и одерживает победу на новой геополитической сцене (в политической риторике, в медийном консенсусе, в наиболее видной и слышной части интеллектуального или академического пространства), то это дискурс, который с непоколебимой уверенностью выносит подробнейший диагноз и заявляет не только о завершении обществ, построенных по марксистской модели, но и о конце всей марксистской традиции, и даже о забвении работ Маркса, не говоря уже о завершении истории как таковой. В конечном счете, все это нашло свое окончательное выражение в безудержной эйфории по поводу либеральной демократии и рыночной экономики. Этот торжествующий дискурс кажется относительно однородным, чаще всего — догматичным, иногда — политически двусмысленным и, как любой догматизм и любой заговор, необъяснимо тревожным и безотчетно беспокоящим. В материалах нашей конференции в качестве примера приводится книга Фрэнсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек³». Не идет ли здесь речь о некоем новом Евангелии — самой шумной, самой медийной, самой «*successful*» книги на тему конца марксизма как конца истории. Правда, это произведение часто вызывает растерянность, напоминая некий запоздалый побочный продукт — «*footnote*»: *Nota bene* определенных мест из Кожева, который заслужил большего. Однако эта книга не столь плоха или наивна, как это можно предположить, наблюдая ее безудержную эксплуатацию, когда она выставляется в качестве главной идеологической витрины триумфа капитализма в мире либеральной демократии, наконец-то приблизившейся к своему идеалу, а может быть, и реализовавшей его. На самом деле, хотя в целом эта книга, написанная в традиции Лео Штрауса, подхваченной Алланом Блумом, представляет собой школьное упражнение

молодого, прилежного, но запоздалого читателя Кожева (и некоторых других авторов), в отдельных местах она все же более чем нюансирована: порой вопросы, оставленные в подвешенном состоянии, свидетельствуют о колебаниях автора. Чтобы не быть уличенным в промахе, исследуя ту или иную тему на свой лад, он иногда несколько наивно сопровождает свое исследование тем, что он называет «ответом правых» на «ответ левых»⁴. Поэтому книга заслуживает более тщательного анализа. Сегодня вечером нам следует придерживаться этой *общей структуры* необходимого тезиса, учитывая как раз структуру самой его логики, следуя за формулировкой формул антимарксистского заклинания.

Несколькими строчками выше мы назвали эту работу «Евангелием», разумеется, совершенно преднамеренно.

Почему Евангелие? Почему язык этой книги оказывается новозаветным? Эта книга претендует на то, чтобы дать «позитивный ответ» на вопрос, правомерность и формулировка которого сами никогда не подвергались сомнению. Можно ли как-то выяснить — так звучит вопрос — «закончится ли связная и последовательная история человечества тем, что приведет» тех, кого автор спокойно, загадочно, стыдливо и одновременно бесстыдно называет «подавляющей частью человечества», к «либеральной демократии»⁵? Разумеется, отвечая «да» на вопрос, сформулированный таким образом, Фукуяма на той же странице признает, что не собирается игнорировать все, что позволяет в этом усомниться: две мировые войны, ужасы тоталитаризма — нацистского, фашистского и сталинистского — чудовищные преступления Пол Пота и т. д. Можно предположить, что Фукуяма согласился бы продолжить упомянутый трагический список. Он не делает этого, спрашивается — почему, и быть может, это ограничение случайно и не принципиально? Однако, согласно схеме, которая от начала и до конца организует аргументацию этой странной апологии, все эти катаклизмы (террор, угнетение, репрессии, массовое истребление, геноцид и т. д.), эти «события» или «факты» принадлежали к *эмпиричности*, к «эмпирическому потоку событий второй половины двадцатого столетия»⁶, они оставались «эмпирическими» феноменами, о которых сообщают «эмпирические свидетельства»⁷. Их накопление нисколько не противоречило бы *идеальной* направленности подавляющей части человечества на либеральную демократию. Как *такое*, как *telos* прогресса, это направление, со-

гласно Фукуяме, имеет форму некоей идеальной конечной цели. Все, что выглядит противоречащим такой устремленности, следует отнести к порядку исторической эмпиричности, несмотря на весь ее всеобъемлющий, катастрофичный, всемирный масштаб, несмотря на ее повсеместность и повторяемость. Даже если бы мы согласились с этим сугубо абстрактным поверхностным разделением на эмпирическую реальность и идеальную конечную цель, остается совершенно непонятным, каким же образом эта абсолютная направленность, этот аисторический *телос* истории воплощается как раз именно *в наши дни*, вот в это время, *в наше время*, каким образом он приводит к событию, о котором Фукуяма говорит как о «благой вести» и которое он совершенно точно датирует, называя его «наиболее примечательным изменением последней четверти XX века» (р. 13). Разумеется, он признает, что то, что он описывает как крах глобальных правых и левых диктатур, не всегда «открывало путь к устойчивым либеральным демократиям». Но он полагает, будто может утверждать, что сегодня (а это и есть «благая весть» — известие, датированное сегодняшним днем) «либеральная демократия остается единственным разумным политическим чаянием, которое связывает различные регионы и культуры по всему земному шару». Согласно Фукуяме, такое «движение по направлению к политической свободе во всем мире» «всегда сопровождалось» [таков французский перевод выражения «*sometimes followed sometimes preceded*»***], по собственным словам Фукуямы, «либеральной революцией в экономической мысли»⁸. Союз либеральной демократии и «свободного рынка» — и вновь это слова самого автора, для которого они не просто удачное выражение, — это и есть «благая весть» последней четверти XX столетия. Этот евангельский оборот речи появляется с примечательной регулярностью. Поскольку он преобладает или претендует на то, чтобы преобладать в геополитическом масштабе, его следует, по меньшей мере, рассмотреть особо.

(Итак, мы выделяем его, равно как и упоминание Земли обетованной, которая одновременно и связана с благой вестью, и отделена от нее, по двум причинам, которые мы здесь можем указать лишь в скобках. *С одной стороны*, представляется, что такие библейские обороты речи играют роль, выходящую за рамки обычного риторического клише, которым они выглядят. *С другой стороны*, им следует уделить особое внимания как раз потому, что

отноудь не случайно место, ставшее неким концентрированным симптоматическим или метонимическим выражением неустрашимых противоречий современного мира, к которому сегодня мы обращаемся с вопросом «Куда идет марксизм?» («*Whither Marxism?*»), место, ставшее их символом, или символ, ставший их местом, — это Ближний Восток: три разные мессианские эсхатологии мобилизуют здесь все силы мира и весь «мировой порядок» на беспощадную войну, ведущуюся ими прямо или косвенно; они мобилизуют — одновременно и для того, чтобы испытать, и чтобы пустить в дело — старые понятия государства и государства-нации, международное право, теле-техно-медиа-экономические и научно-военные силы, т. е. самые архаичные и самые современные призрачные силы. Акты насилия, имевшие место после завершения Второй мировой войны и в особенности после основания государства Израиль, следовало бы проанализировать прежде всего с точки зрения особого, бесконечного масштаба имевшихся исторических ставок — насилия, осуществлявшегося всеми сторонами, которое предшествовало, конституировало и сопровождало основание Израиля, а затем последовало за этим событием — насилия, осуществлявшегося *одновременно и* в соответствии с международным правом, *и* в нарушении международного права, которое, следовательно, сегодня оказывается как никогда противоречивым, несовершенным, а значит, недостаточным, — и *одновременно* как никогда востребованным, открытым для усовершенствования. Подобный анализ уже обязательно укажет на ту определяющую роль, которую играет здесь война мессианских эсхатологий, — мы кратко обозначаем ее как войну за «обретение Иерусалима». Война за «обретение Иерусалима» — это и есть мировая война сегодня. Она имеет место повсюду, это и есть современный мир, это и есть сегодняшней характерный образ его бытия «*out of joint*». Итак, опять-таки слишком сжато, следует сказать, что для того, чтобы разгул мессианских эсхатологий и бесконечная комбинаторика священных союзов могли быть поняты и проанализированы в качестве основных предпосылок ближневосточного насилия (слово «союз» требует множественного числа, ибо речь идет о том, что приводит к различным политическим конфигурациям треугольника трех так называемых религий Книги), марксизм и необходим, и, в то же время, структурно недостаточен: по-прежнему необходим, *но* при условии его трансформации и

адаптации к новым условиям и к другому пониманию идеологии, при условии его приспособления к анализу нового характера сочленения техно-экономических причинных связей и религиозных призраков, к анализу зависимости права, обслуживающего социально-экономические силы или государства, которые никогда не бывают совершенно независимыми от капитала (однако больше не существует, да никогда и не было, ни капитала, ни капитализма, существуют лишь капитализмы — государственные или частные, реальные или символические, всегда связанные с призрачными силами — или, скорее, *капитализации*, антагонизмы между которыми неустранимы).

Эта трансформация и эта открытость марксизма как раз и соответствуют тому, что мы только что назвали *духом марксизма*. Стало быть, если анализ марксистского типа остается необходимым, то он, следовательно, представляется радикально недостаточным там, где марксистская онтология *как таковая*, обосновывающая весь проект марксистской науки или критики, включает в себя мессианскую эсхатологию, которую она *непрерывно должна в себе содержать*, несмотря на все модернистские и постмодернистские отрицания. И в качестве таковой, будучи с ней изначально связанной, парадоксальным образом она уже не может быть причислена *ко всем прочим* идеологемам или к теологемам, к критике или демистификации которых она сама призывает. Говоря это, мы вовсе не имеем в виду, что эта мессианская эсхатология, общая для критикуемых ею религий и для марксистской критики, должна быть просто-напросто деконструирована. Если мессианская эсхатология является для них общей — за вычетом различия в содержании (хотя, само собой разумеется, такое *epoché* содержания не могут принять ни религии, ни марксистская критика, тогда как мы считаем, что оно принципиально для раскрытия мессианского как такового — как мысли о другом и о грядущем событии), то это возможно как раз потому, что ее формальная структура обещания превосходит их или предшествует им. Итак, то, что аналогичным образом остается несводимым ни к какой деконструкции, то, что остается столь же недеконструируемым, как и сама возможность деконструкции, возможно, как раз и представляет собой некоторый опыт обещания освобождения; возможно, это и есть сама форма структурного мессианизма — мессианизма без религии, и более того, мессианского без мессианизма; это идея справедли-

вости, которую мы всегда отличаем от права и даже от прав человека, и идея демократии, которую мы отличаем от ее современного понимания и от ее характеристик, обусловленных сегодняшним днем. (Позволю себе здесь сослаться на свои работы *Сила закона* и *Другой мыс*). Возможно, это и есть то, над чем следует сейчас поразмыслить, мысля по-новому, чтобы спросить себя, куда идет, т. е. спросить также — куда *привести* марксизм: куда его привести в ходе его интерпретации, невозможной без его трансформации, а не куда он может нас завести в том виде, как он есть или был.

Вернемся к *неоевангельской* риторике Фукуямы:

«[...] мы настолько привыкли теперь ожидать от будущего плохих вестей относительно здоровья и безопасности демократической политической практики, что подчас нам оказывается сложно распознать *благие вести*, когда они действительно появляются. И все же *благие вести* есть»⁹.

Постоянство обращения к неоевангелической риторике значимо в нескольких отношениях. Чуть ниже по тексту этот новозаветный оборот речи дополняется иудейским возвещением Земли обетованной. Но лишь для того, чтобы тут же его отбросить. Если развитие современной физики столь значимо для пришествия благой вести, а именно — говорит нам Фукуяма — поскольку оно связано с технологией, позволяющей осуществлять «неограниченное накопление богатств» и «увеличивать однородность всех человеческих обществ», то это, «в первую очередь», потому, что такая «технология обеспечивает решающие военные преимущества странам, которые ею располагают»¹⁰. Однако если она существенна и необходима для пришествия или для «благой вести», возвещенной Фукуямой, то это физико-техничко-военная образование способно довести нас, как он говорит, лишь только до порога врат «Земли обетованной»:

«Но если современные физические науки ведут нас к вратам “Земли обетованной”, которой, как представляется, и является либеральная демократия, они не могут помочь нам переступить их порог, поскольку не существует никакой экономически необходимой причины, в силу которой развитая промышленность должна порождать политическую свободу» (р. 15)¹¹.

Нам нельзя позволить себе слишком увлечься нашей интерпретацией, и все же следует всерьез отнестись к постоянному возвращению этой риторики. Что говорит нам эта риторика? Она говорит, что язык образов Земли обетованной, а значит, Земли обещанной, но пока не данной (Моисею), *уже сам по себе* более всего соответствует материализму физики и экономики. Если мы примем во внимание, что Фукуяма связывает некий язык иудейских образов Земли обетованной с немощью экономического материализма или рационализма физической науки; если мы учтем (что, впрочем, сам он рассматривает как ничтожное исключение), что то, что он спокойно называет «исламским миром», не участвует в «общем консенсусе», который — утверждает он — складывается, по всей видимости, как раз вокруг «либеральной демократии»¹², то этого будет достаточно, чтобы понять, какой именно угол эсхатологического треугольника Фукуяма предпочитает всем остальным. Модель либерального государства, которую он открыто отстаивает. — это не просто модель Гегеля, автора теории «борьбы за признание», это модель Гегеля, ставящего «христианское мировоззрение» выше всех остальных. Если «существование государства есть пришествие Бога в мир», как утверждается в цитируемой Фукуямой *Философии права*, то это пришествие обретает смысл христианского события. Французская революция была «событием, которое вдохновлялось христианским видением общества свободных и равных людей и которое воплотило его, перенеся вниз, на землю»¹³. Такой финал истории является, в сущности, христианской эсхатологией. Он созвучен нынешним рассуждениям Папы римского о европейском сообществе: это сообщество, которому уготована судьба стать христианским государством или сверхгосударством, стало быть, зависит от некоего Священного союза. Значит, оно как-то связано с союзом, о котором постоянно говорится в «Манифесте», упоминавшем также и Папу. Проведя различие между англосаксонской моделью либерального Государства (Гоббс, Локк) и гегелевским «либерализмом», стремящимся, прежде всего, к «рациональному признанию», Фукуяма выделяет два различных приема Кожева. Когда этот последний описывает совершенство универсального и однородного государства, он чрезмерно вдохновляется Локком и раскритикованной Гегелем англосаксонской моделью. Напротив, он совершенно прав, когда он утверждает, что послевоенная Америка и европейское сообще-

ство являют собой «совершенное воплощение универсального и однородного государства, государства всеобщего признания»¹⁴.

То есть, как следует из логики всего текста, христианского государства. Священного Союза.

Мы не будем противопоставлять вульгарно-«эмпирические» свидетельства этим предрекающим и столь предсказуемым поучениям. Вскоре мы вернемся к проблеме эмпиричности. Если мы посмотрим на сегодняшнюю Европу, а затем обратим внимание на время появления таких заявлений — заявлений Кожева и Фукуямы, то нам будет значительно сложнее подыскать смягчающие обстоятельства для оправдания книги, опубликованной и неоднократно переведенной в 1992 г. Уточним также, что автор *Конца истории и последнего человека* (человека христианского) критикует Маркса и предлагает подправить и «дополнить» его материалистический экономизм, в котором якобы отсутствует этот гегельянско-христианский «столп» признания, или «тимотическая» составляющая души, как раз во имя христианской интерпретации борьбы за признание¹⁵, и, следовательно, во имя универсального государства, и, следовательно, образцового европейского сообщества. Универсальное и однородное государство, государство конца истории, должно зиждиться на «двойном столпе экономики и признания»¹⁶. Как и во времена «Манифеста», европейский союз формируется, одолеваемый манией исключения, неприятия или вытеснения. Скобки закрываются. Каков извечный смысл этого неоевангелизма — станет ясно позднее.)

Выходит, что, в соответствии с этой логикой, экономический материализм и материализм современной физики должны уступить место спиритуалистическому языку «благой вести». Следовательно, Фукуяма считает необходимым прибегнуть к тому, что он называет «нематериалистическим объяснением истории, которое он [Гегель], основывает на том, что он называл “борьбой за признание”». В действительности, вся книга вписывается в безапелляционно принимаемую аксиоматику этой упрощенной — и сильно христианизированной — схемы диалектики господина и раба из *Феноменологии духа*. Тем не менее, диалектика желания и сознания представлена, и это для автора бесспорно, как продолжение платоновской теории *thymos*'а, воспринятой Гегелем и переданной дальше, благодаря традиции, которая, несмотря на

множество различий и разногласий между всеми этими политическими философиями, была передана через Макиавелли, Гоббса, Локка и т. д. В этом смысле англосаксонская концепция современного либерализма оказывается образцовой. Фактически она стремилась к тому, чтобы исключить всякую *мегалотипию* (свойственную Сталину, Гитлеру и Саддаму Хусейну¹⁷), даже если «желание признания остается вездесущим в остаточной форме *изотимии*». Все противоречия будут сняты благодаря тому, что государство умеет сопрягать то, что Фукуяма называет двумя «столпами»¹⁸: экономическую рациональность и *thymos*, или желание признания. И вот эта ситуация настала, *время для этого уже пришло*, согласно Кожеву, — по меньшей мере, тому Кожеву, который предстает в интерпретации Фукуямы, тому, который им одобрен. Последний признает, что Кожеву принадлежит «справедливая констатация»¹⁹ того, что «послевоенная Америка и государства-члены Европейского сообщества представляют собой совершенное осуществление универсального и однородного государства, государства универсального признания»²⁰.

Подчеркнем эти выражения («справедливая констатация», *«important truth»*). Они хорошо передают ту софистическую наивность или банальный софизм, которые придают импульс всей книге и задают ее тон. Кроме того, эти слова лишают ее какой бы то ни было убедительности. Ибо Фукуяма готов искать аргументы где угодно: «благая весть» как эмпирическое и будто бы констатируемое событие, (т.е. «справедливая констатация» и «важная истина», констатация «совершенного претворения в жизнь универсального государства») и/или «благая весть» как всего лишь провозглашение *пока еще недостижимого* идеального критерия, который невозможно сопоставить ни с каким историческим событием но, прежде всего, его нельзя опровергнуть, указывая на так называемые «эмпирические» неудачи.

С одной стороны, евангелие политико-экономического либерализма нуждается в *событии* благой вести, состоящем в том, что *действительно* произошло (произошло в конце двадцатого века — в частности, мнимая смерть марксизма и мнимое претворение в жизнь государства либеральной демократии). Без обращения к событию обойтись невозможно, но поскольку, *с другой стороны*, действительная история и множество других обстоятельств, носящих эмпирический характер, противоречат этому пришествию

совершенной либеральной демократии, в то же время необходимо полагать это совершенство как всего лишь регулятивный и над-исторический идеал. В зависимости от того, насколько это служит обоснованию его тезиса, Фукуяма определяет либеральную демократию то как реальность, то просто как идеал. Событие оказывается то претворением в реальность, то провозвестием такого претворения. Поскольку для нас важна идея того, что провозвестие или обещание суть неустранимые, нередуцируемые события, идея, к которой мы относимся со всей серьезностью, то мы должны постараться не смешивать эти два типа событий. Мысли о событии — вот чего, без сомнения, более всего не хватает такому способу рассуждения.

Если мы с самого начала постоянно настаиваем на логике призрака, то объясняется это тем, что она свидетельствует о таком мышлении события, которое с необходимостью превосходит бинарную или диалектическую логику — логику, различающую или противопоставляющую *присутствие* (присутствующее, актуальное, эмпирическое, живое — или же неживое) *идеальности* (регулятивное или абсолютное не-присутствие). Представляется, что у этой логики присутствия существуют определенные границы применимости. То, что подобная граница существует, разумеется, идея не новая, ибо она всегда в неявной форме присутствовала как в антимарксистском идеализме, так и в традиции «диалектического материализма». Но, по видимости, она стала столь зримой сегодня благодаря фантастическому, призрачному, «синтетическому», «протетическому», виртуальному миру, возникающему в научном, а следовательно, техно-медийном, а следовательно — публичном или политическом пространстве. Она стала более явной благодаря процессам, которые вводят скорость виртуальности, несводимой к оппозиции действительности и возможности, непосредственно в пространство самого события, в событийность события.

Поскольку Фукуяма оставил без внимания то, каким образом следует мыслить событие, он беспорядочно колеблется между двумя несовместимыми способами рассуждениями. Хотя Фукуяма верит в то, что либеральная демократия уже безусловно осуществилась (это и есть «важная истина»), это ему нисколько не мешает противопоставлять *идеальность такого* либерально-демократического *идеала* огромному количеству свидетельств, показывающих, что ни США, ни Европейское сообщество отнюдь

не достигли стадии совершенного, универсального государства или либеральной демократии и, так сказать, даже близко к нему не приближались. (К тому же как игнорировать экономическую войну, бушующую сегодня и между двумя этими силами, и внутри самого Европейского сообщества? Как пренебречь конфликтами в ГАТТ²¹ и всем, что связано с ними, когда об этом каждый день напоминают сложные протекционистские меры, не говоря уже об экономической войне с Японией и о многочисленных противоречиях, подтачивающих торговлю развитых стран с остальным миром; не говоря уже о пауперизации и о жестокости «внешнего долга», последствиях того, что еще «Манифест» называет «эпидемией перепроизводства» или «состоянием временного варварства», в которое оно может ввергнуть так называемые цивилизованные общества, и т. д.? Еще долгое время проблематика Марксовой традиции будет актуальной при анализе этих войн и логики этих антагонизмов. Еще долго, а почему бы не всегда? Мы говорим именно о проблематике Марксовой традиции, в ее открытости и постоянной трансформации, которая должна была бы и будет её характеризовать, а не о марксистской догматике, сопряженной с застоем и инструментарием ортодоксальности.)

Поскольку невозможно всерьез отрицать все акты насилия и несправедливости, все бесчисленные тирании и диктатуры, которые определяются Фукуямой как формы «мегалотимии» (безудержного или одностороннего желания быть признанным в качестве господина), поскольку ему приходится признать, что всё это переполняет капиталистический мир отнюдь не совершенной либеральной демократии, поскольку эти «факты» противоречат «констатации», которую он, тем не менее, называет «справедливой» (это и есть его «важная истина»), Фукуяма, не испытывая никаких затруднений, перескакивает с одного способа рассуждения на другой. *Действительное* провозглашение «благой вести», т.е. событие фактическое, феноменальное, историческое и эмпирически констатируемое он подменяет провозглашением *идеальной* — телео-эсхатологической — благой вести, превосходящей всякую эмпиричность. И коль скоро он таким образом деисторизировал благою весть, он обнаружил в ней язык некоей «Природы» (его слово и одно из основных понятий книги), которую он определяет в соответствии с «критериями», называемыми им «надысторическими». Будучи вынужденным признать бесчисленные гумани-

тарные катастрофы, все эти *фактические* провалы, связанные с попытками установить либеральную демократию, Фукуяма напоминает, что он говорит только «в плане принципов». И поэтому заявляет, что хотел бы ограничиться лишь определением *идеала* либеральной демократии. Напоминая о своей первой статье 1989 г., «Конец истории?», он пишет: «Хотя какие-то современные страны могут потерпеть неудачу в попытке достичь либеральной демократии, а другие могут вернуться к иным, более примитивным формам правления, вроде теократии или военной диктатуры, но *идеал* либеральной демократии с точки зрения принципов улучшить нельзя»²². Можно было бы достаточно легко показать, что неудачи в утверждении либеральной демократии, если говорить о разрыве между фактом и идеальной сущностью, имеют место не только в так называемых примитивных формах правления, теократии и военной диктатуре (даже если предположить — *concesso non dato*²³, что всякая теократия чужда идеальному государству либеральной демократии и несовместима даже с самим понятием такого государства). Но такие неудачи и такой разрыв характеризуют также — *априори* и по определению — *все* демократии, включая самые старые и стабильные, так называемые западные демократии. Речь здесь идет о самом понятии демократии как о понятии обещания, которое может возникать лишь при такой диастеме (разрыве, провале, неадекватности, разъединении, разладе, существовании «*out of joint*»). Вот почему мы все время предлагаем говорить о *грядущей*, а не о *будущей* демократии, не говорим о ней в настоящем-будущем времени, и не говорим даже о регулятивной идее демократии в кантианском смысле, или о демократии как утопии — по крайней мере, мы не можем их принять в той их части, где их недостижимость еще сохраняет временную форму *настоящего-будущего*, представляет собой модальность будущего времени для *живого настоящего*.

[Превосходя даже саму регулятивную идею в её классической форме, идея грядущей демократии, если это все еще идея или всего лишь одна идея, — эта «идея» предстает как событие отданного в залог завета, который требует наступления того, что никогда не обретет форму полного присутствия, она есть этот приоткрывающийся разрыв между бесконечным обещанием (всегда невыполнимым — уже потому, что наряду с бесконечным уважением к ин-

дивидуальности и бесконечной инаковости другого оно одновременно требует учитываемого, исчисляемого и субъектного равенства анонимных индивидов) и конкретными, необходимыми, но неизбежно неадекватными формами того, что следует соотносить с этим обещанием. С этой точки зрения, сила воздействия, присущая демократическому обещанию, равно как и обещанию коммунистическому, будет всегда связана с этим абсолютно неопределенным мессианским упованием, которое они непременно несут в себе, неопределенным в самой своей сути, с этим эсхатологическим отношением к наступлению некоего события и некоей уникальности — инаковости, которую невозможно предвосхитить. Ожидание без горизонта ожидания, ожидание того, чего мы еще или уже не ожидаем, безграничное гостеприимство, «добро пожаловать», заранее обращенное к *прибывающему*, появление которого для нас абсолютно непредсказуемо, от которого не требуется ничего взамен, которому не нужно вести себя согласно правилам принимающей стороны (семьи, государства, нации, территории, почвы или крови, языка, культуры вообще, даже самого человечества); *справедливая* открытость, отказывающаяся от всякого права на собственность, от всякого права вообще; мессианская открытость тому, что грядет, т. е. событию, какого мы не можем ожидать *как таковое*, а, следовательно, заранее распознавать — открытость событию как открытость чужаку, тому или той, для кого следует всегда оставлять пустое место, помня об обещании — это место и есть место призрачности. Однако подобное безграничное гостеприимство является условием события, а значит, и истории (разумеется, мы не можем до конца исключать гипотезу о том, что ничто и никто не приходит иначе), и можно было бы без труда — как нечто очевидное — продемонстрировать, что оно и есть само невозможное, и что это *условие возможности* события есть также и *условие его невозможности*, как это имеет место в странном понятии мессианизма без содержания, мессианского без мессианизма, ставшим здесь чем-то вроде нашего поводыря. Но было бы столь же несложно показать, что, не будь этого опыта невозможного, следовало бы вовсе отказаться от справедливости и от события. Это было бы справедливее и честнее всего. Следовало бы отказаться и от всего, что мы собираемся еще спасти, руководствуясь соображениями нашей чистой совести. Было бы лучше признать-ся в экономическом расчете и обнародовать все таможенные барьер-

еры, которые этика, гостеприимство или различные мессианизмы еще удерживали бы у границ события, чтобы просеивать прибывающих.]

Вернемся к Фукуяме. Самым интересным и ценным в его логике является то, что он не полагает этот идеал в качестве бесконечного регулятивного идеала или цели для бесконечной задачи, требующей бесконечного приближения, хотя вдобавок он часто заявляет (еще одна непоследовательность), что эта «существующая тенденция к либерализму», несмотря на «попятное движение», «обязательно (*«promises to»*) восторжествует в долгосрочной перспективе»²⁴. Фукуяма рассматривает этот идеал еще и как событие. Поскольку оно *уже свершилось*, поскольку идеал уже *предстал* как идеал, то, следовательно, с этого момента событие знаменует конец конечной истории. Этот идеал является одновременно *и бесконечным и конечным: бесконечным*, так как он отличается от всякой конкретной эмпирической реальности и остается «долгосрочной» тенденцией; тем не менее, он является *конечным*, так как он уже осуществлен в качестве идеала и история отныне завершена. Вот почему эта книга предстает одновременно *и как гегельянская, и как марксистская*, как своего рода упражнение в науке Гегеля и Маркса, двух выдающихся знатоков конца истории. Сравнив и по-своему — следует сказать, несколько поспешно, — поняв двух учителей, ученик сделал выбор. Он пишет:

«И Гегель, и Маркс верили, что эволюция человеческих обществ не бесконечна; она остановится, когда человечество воплотит ту форму общественного устройства, которая удовлетворит его самые глубокие и фундаментальные нужды. Таким образом, оба эти мыслителя постулировали “конец истории”: для Гегеля это было либеральное государство, для Маркса — коммунистическое общество»²⁵.

Итак, ученику предстояло сделать выбор между двумя учителями: он выбрал теоретика либерального государства. Ориентируясь, как мы уже видели²⁶, на христианскую традицию, но также, — несколько не заботясь при этом о том, насколько это совместимо с сущностью христианства — на традицию натуралистическую.

Здесь следовало бы тщательно проанализировать различные страницы, на которые мы вынуждены лишь ссылаться, но несколько фраз мы все же приведем. Например, вот эти:

«В конечном счете, представляется, что невозможно говорить об «Истории», и тем более о «Всеобщей истории», не имея некоторого постоянно присутствующего надысторического критерия, т.е. без обращения к природе. «История» не представляет собой некую данность, и это не каталог всего случившегося в прошлом, но это сознательное усилие, с помощью которого мы отделяем важное от неважного...»²⁷.

Это древняя и авторитетная традиция — взаимного обоснования натурализма и телеологизма. Фукуяма не хочет принять то, что он спокойно называет «эмпирическими» свидетельствами, обнаруживаемыми в современном мире»²⁸. «Наоборот, — пишет он далее, — мы должны сознательно анализировать саму природу надысторических критериев, позволяющих оценивать любой режим или общественную систему как хорошие или дурные»²⁹. Мера всех вещей имеет одно-единственное имя: *надысторический и естественный* критерий, которым в конечном счете Фукуяма предлагает все измерять, это «Человек как таковой». Словно Фукуяма никогда не слышал о неудобных вопросах относительно такого Человека, не читал ни соответствующих трудов Маркса, не читал Штирнера, которого *Немецкая идеология* критикует как раз за превращение им понятия человека в абсолютно иллюзорную абстракцию, не говоря уже о Ницше (постоянно окарикатуриваемого и представленного несколькими убогими стереотипами: например, «релятивист»!), а не мыслитель «последнего человека», которого он-то как раз и поминал, поминал очень часто), не говоря уже о Фрейде (его имя приводится один-единственный раз, и он назван мыслителем, который ставит под сомнение «человеческое достоинство», сводя человека к «глубоко спрятанным сексуальным импульсам»³⁰), не говоря уже о Гуссерле — попросту обойденном молчанием — или о Хайдеггере (который был якобы всего лишь «последователем» релятивиста Ницше³¹), не говоря уже о других совсем недавних мыслителях, и прежде всего, и это самое главное, не говоря о Гегеле — Гегеле, о котором можно кратко сказать лишь одно: что его философия не является философией есте-

ственного и надысторического человека. Хотя в этой книге преобладают ссылки именно на Гегеля, это никак не отразилось на понимании указанного обстоятельства. Чтобы определить некую естественную, аисторическую и абстрактную сущность, определить этого человека как Человека, о котором так спокойно говорит Фукуяма, он намеревается вернуться к тому, что он называет «первым человеком», т. е. к «естественному человеку». Впрочем, о понятии природы и о генеалогии этого понятия Фукуяма вроде бы хранит молчание (надо сказать, почти так же, как и Маркс, даже если его критический подход к абстрактным понятиям Природы и Человека как человека остается потенциально богатым идеями и плодотворным). И когда для того, чтобы иметь возможность говорить о таком «естественном человеке», Фукуяма намеревается обратиться к «совершенно нематериалистической» диалектике, возникшей благодаря – так он его называет – «философу нового синтеза, которого можно было бы назвать Гегель-Кожев», предлагаемая им нам *конструкция* представляется нам настолько *несостоятельной* (как во французском, так и в английском смысле этого термина – *inconsistent*), что мы отказываемся посвящать ей сегодня вечером слишком много времени. Не говоря уже о философской наивности этой книги, ее, несомненно, следует считать именно *конструкцией, артефактом*, искусственной сборкой, призванной успокоить, монтажом, указывающим на симптом, отвечающим на некую потребность, или даже на некое категорическое требование. Без сомнения, ее успех связан с этим умиротворяющим смешением и правильно выбранным моментом для «благой вести», которая столь своевременно протаскивается контрабандой.

Несмотря на все, представляется, что обвинять Фукуяму в роли, которую была вынуждена сыграть его книга, будет не только несправедливо, но и бессмысленно. Лучше было бы задаться вопросом, почему эта книга, претендующая на возвешение «благой вести», стала подобной медийной игрушкой и почему она производит сенсацию во всех идеологических супермаркетах взбудораженного Запада. Эту книгу раскупают подобно сахару и растительному маслу, за которыми бросается домохозяйка при первых слухах о войне. Зачем такое славословие в СМИ? И почему подобный дискурс пользуется спросом у тех, кто воспевает победу либерального капитализма и его предустановленный альянс с демо-

кратией лишь для того, чтобы скрыть — в первую очередь, от самих себя — что этот сегодняшний триумф в высшей степени иллюзорен, зыбок, неподлинен, в определенном смысле даже катастрофичен и его что-то тайно омрачает? Этот триумф омрачен призраком — тем призраком, каким стал сегодня Маркс, который необходимо зажать, вводя себя в маниакальное ликование (которое, согласно Фрейдю, представляет собой необходимую фазу незавершенной работы скорби), но под этим триумфом скрывается недовольство собой. Когда пытаются скрыть все эти провалы и страхи, хотят скрыть потенциал — силу и возможности — того, что можно было бы несколько иронически назвать принципом или даже *духом* марксистской критики. Мы попытались отделить этот *дух* марксистской критики, в котором, как представляется, мы сегодня нуждаемся как никогда, и от марксизма как онтологии, то есть от философской или метафизической системы «диалектического материализма»³², и от марксизма как исторического материализма или как метода, и от марксизма, являющегося частью партийного аппарата, государства или Интернационала трудящихся. Но мы будем отличать его и от того, что мы могли бы для краткости назвать деконструкцией, которая представляет собой уже не только или не просто *критику* и которая ставит перед любой критикой и даже перед любым вопросом такие вопросы, которые не могут быть ни отнесены к тому, что называется марксизмом, онтологией или марксистской критикой, ни, что особенно важно, противопоставлены им.

Если способ рассуждения в стиле Фукуямы способствует вытеснению и невротическому, скорбящему отрицанию, а именно этого эффекта здесь и ждут, то дело в том, что он проделывает фокус — незаметный для одних, но для других выглядящий грубым жульничеством: с одной стороны (*одной рукой*), он принимает логику эмпирического события там, где он в ней нуждается, когда речь идет о том, чтобы констатировать наконец-то свершившееся окончательное поражение так называемых марксистских государств и всего, что преграждает путь к Земле обетованной экономических и политических либерализмов; но с другой стороны (*другой рукой*), во имя надысторического и естественного идеала он отвергает эту самую логику так называемого эмпирического события, ему приходится приостанавливать ее, чтобы не связать этот идеал и понятие о нем с тем, что как раз этому идеалу и про-

тиворечит самым жестоким образом: словом, все *зло*, все, что *обстоит не так* в капиталистических государствах и в либерализме, в мире, управляемом силами — государственными и совсем иными, но господство которых связано с этим мнимо надисторическим или естественным (скорее, натурализованным) идеалом. Мы назовем эти главные символы разлада сегодняшнего мира чуть позже. Что же касается фокуса, подменяющего то историю, то природу, смешивающего историческую эмпиричность и телеологическую трансцендентальность, мнимую эмпирическую реальность события и абсолютную идеальность либерального *телоса*, то этот фокус можно разоблачить лишь при условии, что мы мыслим событие по-новому, исходим из нового опыта события и из иной логики его отношений с призрачным. Мы займемся такой логикой позже. Однако логика этой новизны вовсе не превращает ее в неизбежную противоположность древности самого древнего.

Однако опять-таки к этой книге не следует быть несправедливым. Если такие работы зачаровывают, то даже их непоследовательность и порою удручающая примитивность оказываются сигналами симптома, который необходимо осознать в полной мере. Пробуждая наше внимание к геополитике идеологических ставок текущего момента, перенося эти ставки на всемирный масштаб всемирного культурного рынка, они вынуждают нас обратить внимание, в этом и состоит их заслуга, на затруднения, связанные с анахронизмом, который я только что упомянул. Уточним. Если все темы конца (конца истории, конца человека, «последнего человека», появившегося в некоторых версиях пост-марксизма) с начала 1960-х гг. являлись частью изначальной культуры философов моего поколения, то сегодня мы наблюдаем отнюдь не механическое воспроизведение, не просто повтор всего этого. Поскольку, отправляясь от того, исходного события, было невозможно вывести, а тем более, предсказать другое событие, другую серию развивающихся событий, все еще не проанализированных, — то, что неожиданно случилось три десятилетия спустя, *со скоростью*, которую ни один человек в мире не мог даже вообразить всего лишь за несколько месяцев до них. (В 1981 г., когда в Праге меня арестовали тогдашние власти, я говорил себе с наивным чувством почти абсолютной уверенности: «Это варварство может продолжаться столетия...»). Такую событийность как раз и следует мыслить, но именно она более всего ускользает от того, что называют понятием или

даже мыслью. И нам не удастся помыслить ее до тех пор, пока мы будем полагаться на простую (идеальную, механическую или диалектическую) оппозицию реального присутствия реального или живого настоящего и его призрачного симулякра, на оппозицию действительного (*wirklich*) и недействительного, т. е. пока мы будем верить во всеобщую или историческую темпоральность, возникающую из *последовательного* сцепления настоящих времен, самождественных и современных самим себе.

Поэтому эта неолиберальная риторика — одновременно ликующая и снедаемая тревогой, маниакальная и скорбная, зачастую впадающая в непристойную эйфорию, ставит нас перед необходимостью обратить внимание на событийность, которая является промежутком между моментом, когда неизбежный конец тоталитарных государств возвещается, — и моментом, когда действительно происходит крушение обществ, устроенных по марксистскому образцу. Этот латентный период, который никто не мог вообразить, а тем более заранее вычислить, является не только некоей временной средой. Любая объективная и гомогенная хронология бессильна что-либо здесь измерить. Совокупность трансформаций, произошедших в самых разных сферах (в особенности, техно-научно-экономико-медийных сдвигов), превосходит традиционные послышки как марксистского, так и противостоящего ему либерального дискурса. Хотя мы располагаем некоторым базовым культурным наследием, ресурсы которого могут быть использованы для анализа нашего времени, прежде всего необходимо признать, что эти изменения привносят возмущения в онто-теологические системы или в философии техники как таковые. Они дезориентируют политические философии и современные представления о демократии; они обязывают пересмотреть все отношения между государством и нацией, человеком и гражданином, частным и публичным и т. д.

Именно здесь к нам взывает иное понимание историчности, требующее преодолеть метафизическое понятие истории и конца истории, — взято ли оно у Гегеля или у Маркса. Именно здесь следовало бы более внимательно отнестись к двум временам пост-скриптума Кожева, посвященного пост-истории и пост-историческим животным. Разумеется, надо учитывать некую причудливость Кожева — порою гениальную, за которой зачастую скрывается усмешка. Фукуяма не всегда ее замечает, даже если

ирония некоторых провокационных высказываний ускользнула от него не полностью. Но следовало бы внимательно проанализировать многочисленные хронологические и логические сцепления этой длинной и знаменитой *footnote*. Кожев сообщает нам в постскриптуме к этому Примечанию, что в 1959 г. он совершил поездку в Японию (Существует традиция, «французская характерная черта»: вынесение безапелляционного диагноза по возвращении из молниеносного путешествия в отдаленную страну, на языке которой автор даже не говорит и о которой он почти ничего не знает. Уже Пеги высмеивал эту причуду, когда Лансон решил сослаться на длившееся несколько недель путешествие в США.) По окончании своего визита в качестве высокопоставленного чиновника Европейского сообщества Кожев делает вывод, что «пост-историческая» японская цивилизация движется путем, прямо противоположным «американскому пути», и связано это с тем, что Кожев – с присущей ему неподражаемой, чудаковатой и патафизической³³ непринужденностью (к которой у него, несомненно, есть талант и за которую отвечать только ему) – называет «первозданным снобизмом», свойственным культурному формализму японского общества. Однако он не отказывается также и от того, что ему представляется наиболее важным – от своего предшествующего диагноза пост-истории, обретающей американское воплощение. Потребовалось всего лишь кое-что пересмотреть в немыслимой и непотребной картине: США как «конечная стадия марксистского «коммунизма»». Кожев подвергает сомнению лишь одно: то, что американский конец истории представляет собой, так сказать, предельное выражение предела, т. е. то, что «гегельянско-марксистский конец Истории» следует искать в настоящем, ибо в действительности его следует мыслить в будущем времени. Пересматривая и оспаривая свою первую гипотезу, Кожев приходит к мысли о том, что существует еще более окончательный, более эсхатологический конец истории, нежели американский (или даже голливудский, о чем он где-то упоминает) *happy end*, и это японская крайность, не знающая предела (возникающая в противостоянии двух разновидностей капитализма, война между которыми – не будем этого забывать – возвестила эру атомного оружия!). Согласно Кожеву, конечная стадия коммунизма в США после войны низводит человека (как якобы и должно произойти) на уровень чистой животности. Но в конце исто-

рии присутствует еще и некий шик, нечто в высшей степени «снобистское», существует *nes plus ultra*, и это как раз и есть японская пост-историчность. Последней — благодаря «снобизму» японской культуры — удастся уберечь пост-исторического человека от возвращения к животной естественности. Тем не менее, и это следует подчеркнуть, несмотря на коррекцию, произведенную после путешествия 1959 г., предполагающую отныне, что Япония продвинулась *далее* — если можно так выразиться — в погоне за концом истории, Кожев не сомневается в своем диагнозе возвращения человека к животности в послевоенных США. Это описание экстравагантно — не потому, что люди в нем сравниваются с животными, но, прежде всего, потому, что невозмутимая и высокомерная неосведомленность оказывается на службе у сомнительных задач; и именно здесь следовало бы сравнивать неосмотрительность Кожева с заклинаниями тех, кто, подобно Фукуяме, воспекает (Кожев же как раз не воспекает) «универсализацию западной либеральной демократии как высшую форму человеческой организации» и победу капитализма, которая якобы «успешно разрешила» «проблему классов»³⁴ и т. д. Почему и как Кожев пришел к мысли, что США уже достигли «конечной стадии марксистского “коммунизма”»? Что, как ему показалось, он там увидел, что он хотел там увидеть? Неограниченное присвоение всего, что способно удовлетворять потребности или желания: устранение разрыва между желанием и потребностью делает невозможным любую чрезмерность, любой разлад, и прежде всего — в труде. Ничего удивительного в том, что этот конец разлада (бытия *«out of joint»*) «предвосхищает» некое «вечное настоящее». Но как быть с тем, что в этом предвосхищении возникает разрыв между ним и тем, что оно представляет, но еще не присутствует?

«[...] Практически [в этом «практически» сконцентрирован весь трагикомизм этого нравоучительного суждения] все члены “бесклассового общества” могут уже сейчас [1946 г.] приобретать все, что им заблагорассудится, трудясь при этом не больше, чем прикажет сердце. В результате нескольких ознакомительных путешествий (с 1948 по 1958 год) в США и в СССР у меня сложилось впечатление, что если американцы похожи на разбогатевших советско-китайцев, то это потому, что русские и китайцы — это те же американцы, но остающиеся все еще бедными, впрочем, вступив-

шие на путь быстрого обогащения. Все это привело меня к заключению, что *American way of life* — это образ жизни, свойственный пост-историческому периоду, и что сегодня настоящее Соединенных Штатов — это прообраз “вечного настоящего” всего человечества. Поэтому возвращение Человека к животному представляется уже не как некая будущая возможность, но как уже существующая реальность. Мой взгляд на эту проблему радикально изменился в результате недавней поездки в Японию (1959 г.)»³⁵.

Неомарксистское и парахайдеггеррианское прочтение *Феноменологии духа*, которое предлагает Кожев, безусловно, интересно. Кто же спорит? Оно оказало формирующее и во многих отношениях определяющее воздействие на поколения французских интеллектуалов в до- и послевоенный период. В этом отношении все не столь просто, как принято считать, но не это наша сегодняшняя тема. Однако если мы захотим сколько-нибудь серьезно прочесть то, что в действительности написано не вполне всерьез, т. е. примечание и постскрипtum Кожера о постмарксизме — как пост-истории человечества, то тогда следует выделить как минимум несколько аспектов. Прежде всего, последняя и самая загадочная фраза в этом примечании представляет собой предписывающее высказывание. Мы вскоре процитируем ее. Кто прочитал ее должным образом? Возможно, это главное место во всем *Постскриптуме*. Она определяет *будущие* задачи и обязательства пост-исторического человека, начиная с того момента, когда осуществится то, что Кожев называет «японизацией» жителей Запада (включая русских). «Пост-исторический человек *должен...*» — говорит Кожев. Что же он должен? Следует понимать это «должен» как «*must*» или как «*should*»? *Независимо от модальности или содержания* этого долга, независимо от градаций императивности этого предписания, интерпретация которого может так никогда и не завершиться и потребовать вечности, существует некое «необходимо» в отношении будущего. Независимо от степени определенности этого «необходимо» — даже если это всего лишь некое: «необходимо будущее» — здесь даны будущее и история, и, возможно, дано начало историчности пост-исторического Человека уже по ту сторону человека и истории, как они были до сих пор представлены. Мы специально настаиваем на этом уточнении потому, что оно описывает сущностную неточность, неопределенность, оказыва-

ющуюся главным признаком будущего: *какими бы ни были модальность или содержание* этого долга, этой необходимости, этого предписания или этого завета, этого залога, этой задачи, а следовательно, и этого обещания, этого необходимого обещания — *необходимо, чтобы было это «необходимо», которое и делает закон законом*. Это безразличие к содержанию не представляет собой безразличия вообще, *установку на безразличное отношение*, совсем наоборот. Предваряя всякую открытость событию и будущему как таковым, это безразличие, следовательно, обуславливает интерес и не-безразличие к чему бы то ни было, к всякому содержанию вообще. Без него не было бы ни намерения, ни потребности, ни желания, ни чего бы то ни было. Однако не мы привносим в текст Кожева понятие этой странной безразличности. О ней говорит сам Кожев. Он полагает, что это признак *будущего*, превосходящего все то, что до сих пор называли историей. Ценность этого безразличия к содержанию, выглядящего, на первый взгляд, как формализм, возможно, состоит в том, что оно позволяет помыслить эту неизбежно абсолютно чистую форму, чистую необходимость будущего как такового, ту форму необходимой-обещанности, в которой оно дано — предписанное, назначенное, предзаданное; помыслить ту по необходимости формальную необходимость, которая и есть его возможность, словом — помыслить в нем его собственный закон. Именно это безразличие вносит разлад в любое настоящее, делая его несовременным по отношению к самому себе. Независимо от содержания обещания, независимо от того, было ли оно сдержано или нет, выполнимо оно или невыполнимо, — обещание с необходимостью существует, а значит — существует и историчность как то, что должно настать, как грядущее (*a-venir*). Именно это мы называем мессианским без мессианизма. Поскольку мы ограничены временем, мы лишь приведем нижеследующую фразу, которой — в другом контексте и при другом темпе чтения — следовало бы уделить подобающее внимание:

«Это означает, что пост-исторический Человек, который ныне говорит *адекватным образом* обо всем, что ему дано, *должен* по-прежнему [мы подчеркиваем это *должен*, относящееся, конечно же, к общему условию двух возможностей, двух форм необходимости — *must* и *should*] *отделять* [курсив Кожева] “формы” от их

“содержаний”, но уже не для того, чтобы целенаправленно трансформировать эти последние, но для того, чтобы *противопоставить* [курсив Кожева] себя как некую чистую “форму” себе самому и другим, абстрагируясь при этом от любых конкретных «содержаний»³⁶.

Возможно ли прочесть этот текст Кожева как-то иначе? Возможно ли его извлечь из той примитивной интерпретации, в создании которой участвует не столько сам Фукуяма (впрочем, проявляющий безразличие к этому загадочному исходу), сколько те, кто его эксплуатирует в своих целях? Если читать этот текст, следуя за его скрытой иронией, а такого к себе отношения Кожев и требует, а значит, читать более внимательно в философском, политическом или «идеологическом» отношении, то текст начинает сопротивляться. Возможно, он переживет тех, кто сиюминутно его толкует и превращает в средство философской пропаганды или предмет массового медийного потребления. «Логика» только что процитированного высказывания вполне могла бы соответствовать некоему закону, закону закона. И этот закон означает для нас следующее: в том самом месте, у того самого предела — там, где заканчивается история, где завершается некоторое определенное понятие истории, — именно там и начинается историчность истории, там, наконец, у нее возникает шанс возвестить себя — обещать себя. Там, где завершается человек, где завершается некоторое определенное понятие человека, — именно там начинается чистая человечность человека, *другого человека* и человека *как другого*, которая, наконец, обретает возможность возвестить себя — обещать себя. И происходит это, на первый взгляд, неким нечеловеческим или даже а-человеческим образом. Хотя эти положения требуют, чтобы их рассмотрели теперь еще и критически — с деконструктивных позиций, все же они не сводятся к пошлости капиталистического рая как финала истории.

(Я позволю себе кратко напомнить, что деятельность, называемая деконструкцией, по крайней мере, та, в которую я был сознательно вовлечен, с самого начала была направлена на преодоление онто-тео-, но также и архео-телеологического понятия истории — у Гегеля, Маркса, и даже в эпохальной мысли Хайдеггера. Но не для того, чтобы противопоставить им конец истории или некую аисторичность, но, напротив, чтобы показать, что эта онто-

тео-архео-телеология блокирует, нейтрализует и, в конечном счете, упраздняет историчность. В таком случае речь могла бы идти о том, чтобы помыслить иную историчность — не некую новую историю, а тем более, не «*new historicism*», но помыслить иначе самую событийность — как историчность, которая не отказывается от историчности, но, наоборот, позволяет постичь утверждающую, учреждающую мысль того мессианского и освобождающего обещания, которое дано как *обещание*, а не как онто-теологическая или телео-эсхатологическая программа или проект. Поскольку не только не следует отказываться от стремления к освобождению, но наоборот, представляется, что это стремление и есть то, за чем нам сейчас необходимо следовать в первую очередь — более чем когда-либо, следуя, впрочем, и за самой нерушимостью этого «необходимо». Именно это и является условием ре-политизации, а возможно, и иного понятия политики.

Но, в конечном счете, и обещание, и решение, т. е. ответственность, становятся возможными благодаря опыту неразрешимости, который и является их неперенным условием. И эти только что вкратце перечисленные серьезнейшие проблемы с их высочайшими ставками по сути сводятся к вопросу о том, что мы — с Марксом и после Маркса — понимаем под действительностью, действием, трудовой операцией, трудом [*Wirklichkeit, Wirkung*, трудом, операцией], живым трудом, когда мы их противопоставляем призрачной логике, которая как раз и порождает эффект виртуальности, симулякр, «работу траура», призрак, явление приведения, морок и т. д. Противопоставляем еще и справедливости, которая с ними связана. Иначе говоря, деконструирующая мысль следа, повторяемости, протетического синтеза, дополнительности и т. д. преодолевает эту оппозицию и ту онтологию, которая за ней стоит. Вписывая возможное присутствие другого, а значит, возможность радикальной инаковости и неоднородности, различания, техничности и идеальности, в само событие присутствия, в присутствие настоящего, она, делая настоящее возможным, его *априори* расчленяет, [а следовательно, делая его невозможным, как то, что тождественно себе или современно себе], эта мысль использует самые различные средства для того чтобы уловить или выявить наличие эффекта призрака, симулякра, «синтетического образа» или, говоря марксистским языком, идеологемы, даже если она приняла небывалые формы, порожденные современной тех-

никовой. Вот почему такая деконструкция никогда не была ни марксистской, ни немарксистской, хотя она и оставалась верной некоему духу марксизма, по крайней мере, одному из этих духов, поскольку — как мы никогда не устанем повторять — их *больше одного*, и они неоднородны.)

Примечания

* Принятие определенной партийности — *prise de parti*. — прим. пер. С. 81.

** *Apparition* — 1. явление; 2. призрак, — прим. пер. С. 82.

1 Этот фрагментарный набросок из Гёльдерлина (1800) процитирован Хайдеггером в: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Gesamtausgabe, Band IV, Klostermann, 1981, S. 35)*, tr. fr. H. Corbin: *Heidegger, Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1973, pp. 44–45.

2 Беньямин делает это в интересующем нас здесь тексте среди громадного множества прочих вещей, когда в самом начале этого текста говорит об автомате. Мы не раз будем ссылаться на образ автомата, в особенности, когда перейдем к известному описанию *стола*, которое имеется в «Капитале»: образ товарной стоимости это некий призрак — одновременно и автономный и автоматичный, нередуцируемый источник капитализаций, или даже *капитала* вообще (как такового?). Беньямин начинает здесь с того, что вспоминает «легенду об автомате, способном в шахматной партии отвечать на каждый ход партнера и выигрывать таким образом партию». Основу этого автомата также образует «стол», иллюзию прозрачности которого создает система зеркал. Затем Беньямин ищет философское «соответствие» (*Gegenstück*) подобного «устройства» (*Apparatur*). Это «кукла, которую зовут “исторический материализм”»: «Она может отважно бросать вызов кому угодно, если возьмет к себе на службу теологию, которая, как известно, сегодня настолько отошала и обезобразела, что уже не осмеливается показываться». В следующем абзаце мессианство, или, точнее говоря, мессианское без мессианизма, называется «*слабой мессианской силой*» (*eine schwache messianische Kraft* — подчеркивает Беньямин). Мы цитируем этот отрывок из-за того, что, он, несмотря на все имеющиеся различия и соотношения, созвучен тому, что мы попытаемся здесь сказать о некоей мессианской нужде, присутствующей в призрачной логике наследия и поколений, но в логике времени разъя-

того и гетерогенного, развернутой как в будущее, так и в прошлое. То, что Бенъямин называет *Anspruch* (притязание, призыв, оклик, обращение), недалеко от того, что мы имеем в виду под словом *zaveni*: «Прошлое приносит с собой некий тайный знак (*heimlichen Index*), в котором оно подвержено стиранию (*Erlösung*). <...> Существует некое тайное соглашение (*geheime Verabredung*) между прошлыми поколениями и нашим поколением. На Земле нас ожидали. Нам, как и всякому предшествовавшему поколению, была пожалована *слабая* мессианская сила, на которую прошлое выдвигает притязание (*Anspruch*). Ни в коем случае не следует им пренебрегать. Всякий, кто исповедует исторический материализм, знает — почему [кое-что об этом знает: *Der historische Materialist weiß darum*]. (*Über den Begriff der Geschichte*, в *Illuminationen*, Suhrkamp, 1977, SS. 251-252; слегка измененный здесь французский перевод М. де Гандильяка, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, в: Benjamin, *L'Homme, le Langage et la Culture*, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 183-184). Здесь следовало бы цитировать и перечитывать все эти страницы — насыщенные, загадочные пыльные — вплоть до завершающего сравнения мессианского с занозой (обломком, осколком: *Splitter*), проникающей в тело настоящего момента (*Jetztzeit*), и вплоть до слишком «тесных врат» для прохода Мессии — каковыми является каждая «секунда». Ибо «для иудеев будущее, тем не менее, так и не стало однородным и пустым временем» (О. С., р. 196.).

3 The End of History and the Last Man, The Free Press, New York, 1992, переведена [на франц. яз.] и опубликована в том же году Д. А. Каналем, Flammarion.

4 О. С., р. 22.

5 О. С., р. 13.

6 О. С., р. 96.

7 О. С., pp. 21, 169, 324 и passim.

*** «Иногда следовало, а иногда предшествовало», — прим.пер. С. 87.

8 О. С., р. 14.

9 О. С., р. 13. Курсив Деррида.

10 О. С., pp. 14-15.

11 Пер. цит. по: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Пер. М. Б. Левина. М., 2005. С. 13.

12 О. С., р. 245. «Но похоже, что сегодня - за пределами исламского мира — складывается некий общий консенсус, который признает законность притязаний либеральной демократии быть наиболее рациональной формой правления...». Эта весьма краткая и небрежная ремарка, разрешающая проблему исламской исключительности сего-

дня — путем подобного умолчания и как бы мимоходом, говорит о многом. Перед нами та вода, в которой сплав нетерпимости и путаницы всего этого рассуждения обрел свою окончательную форму.

13 О. С., р. 233 et passim.

14 О. С., р. 237. Вскоре мы вернемся к этой теме.

15 О. С., р. 233.

16 О. С., р. 238.

17 О. С., р. 223—224.

18 О. С., р. 238.

19 В оригинале на французском языке «constataion juste» — перевод выражения «*important truth*», — прим. пер.

20 О. С., р. 237.

21 Генеральное соглашение о тарифах и торговле, — прим. пер.

22 О. С., р. 11, курсив Фукуямы.

23 При невозможности уступок, — прим. пер.

24 О. С., р. 246.

25 О. С., р. 12. Перевод цит. по: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Пер. М. Б. Левина. М., 2005. С. 9.

26 О. С., р. 233.

27 О. С., pp. 168—169.

28 О. С., р. 169. Кавычки вокруг слова «эмпирические» исчезают, когда речь идет об «эмпирических свидетельствах о вызовах демократии», р. 324.

29 О. С., р. 169. Дословно повторено на р. 324.

30 О. С., р. 336.

31 О. С., р. 373.

32 В работе, примечательной во многих отношениях, но которую, к сожалению, я прочел уже после того, как написал этот текст, Этьен Балибар напоминает, что формула «диалектический материализм» не применялась дословно ни Марксом, ни Энгельсом (*La Philosophie de Marx, La Découverte*, 1993, р. 4). Книга, интерпретирует и радикально смещает всю историю марксизма (особенно французского марксизма последних десятилетий), однако, не имея возможности говорить о всех ее многочисленных достоинствах, я схематически выделю лишь те, которые для меня сейчас наиболее важны. 1. Необходимость учесть мотив «завета» Маркса (слово регулярно повторяется, pp. 19, 20, 24 etc.). 2. Тема «зачарованного» мира как мира товарных ценностей (р. 59 et suiv.) вокруг «сверхчувствительного чувственного» (о котором мы поговорим ниже). 3. Категория неминуемости — мессианская или же не мессианская, но неутопическая — (pp. 38, 39, 69, 118), и особенно кате-

гория «перехода», категория, «мельком охарактеризованная Марксом» как «образ политической «не-современности самому себе» исторического времени, которую, он, однако, продолжает понимать как нечто временное» (р. 104). (О «переходе» и несовременности см. выше). Само собой разумеется, примечание, написанное в последнюю минуту, это не то место, где следовало бы начинать дискуссию или уточнить совпадение позиций. Чтобы это сделать, следует связать то, что я пытаюсь описать здесь, оперируя словами *философия* и *онтология* Маркса (то, что остается не деконструируемым в философиях, из которых они складываются), с тем, что говорит в «Философии Маркса» Балибар: «марксистской философии нет и никогда не будет» (р. 3), что, однако, не должно препятствовать «поискам [...] философий Маркса» (р. 7). Поскольку то, что я здесь называю философией или онтологией Маркса, не совпадает ни с пространством, ни с уровнем высказываний, анализируемых Балибаром, достижение каких-то совместных результатов подобной дискуссии, итоги которой непредсказуемы, требует длительной и кропотливой разработки. Но я надеюсь, что такие результаты, по крайней мере, в некоей зародышевой форме, уже прочитываются даже в столь схематичном и предварительном исследовании, как наше.

33 «Патафизика» — придуманная французским писателем-юмористом А.Жарри заумная наука, — *прим. пер.*

34 Прочитировано Мишелем Сюрья в статье «Власть, богатые и милосердие» [«La puissance, les riches et la charite»], в: Lignes, «Logiques du capitalisme», №18, janvier 1993, pp. 21, 29.

35 Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit», Gallimard, 1947, pp. 436–437.

36 С., р. 437.

**ВРЕМЯ ПЛАТИТЬ ПРОЦЕНТЫ
(КАРТИНА СТЕРТОГО МИРА)**



ГЛАВА 3

ВРЕМЯ ПЛАТИТЬ ПРОЦЕНТЫ (КАРТИНА СТЕРТОГО МИРА)

«*The time is out of joint*». Дела мира плохи. Он изношен, но его изношенность уже не идет в счет. Старость или молодость — с нами уже не считаются. У мира больше одного возраста. Нам не хватает чувства меры. Мы уже не отдаем себе отчета в этом времени, мы не считаем его одной-единственной эпохой в ходе истории. Ни зрелость, ни кризис, ни даже агония. Нечто иное. То, что происходит с самой эпохой, чтобы нанести удар по телеологическому порядку истории. Приходящее и кажущееся несвоевременным наступает вовремя, но вот это вовремя не наступает. Наступает несвоевременно (*contretemps*). *The time is out of joint*. Театральная реприза, реплика Гамлета на сцене мира, истории и политики. Эпоха сошла с петель. Все, начиная с времени, кажется беспорядочным, случайным и разлаженным. Дела мира совсем плохи, он изнашивается по мере своего старения, по словам Живописца в самом начале «Тимона Афинского» (подходящая пьеса для Маркса, не правда ли?). Ведь эта реплика живописца, как если бы он говорил о каком-то зрелище или стоя перед картиной под названием «*How goes the world? — It wears, sir, as it grows*». В переводе Франсуа-Виктора Гюго: «Поэт: Я давно вас не видел. Как поживает мир? Живописец: Он ветшает, сударь, по мере старения».

Этот износ при расширении, в процессе роста, т. е. в самом становлении мира миром (*la mondialisation du monde*), не является развертыванием нормального, нормативного или нормированного процесса. И это не фаза развития, не еще один кризис, кризис роста оттого, что рост есть зло (*It wears, sir, as it grows*), это уже не конец-идеологий, не последний-кризис-марксизма и не новый-кризис-капитализма.

Дела мира плохи, картина мрачна, можно сказать, почти черна. Сформулируем гипотезу. Предположим, что из-за недостатка времени (зрелище или картина — это всегда «недостаток времени»)

мы говорим только о живописи, как Живописец из «Тимона Афинского». Черная картина на черной картине. Таксономия или ограничитель изображения. Название: «*The time is out of joint*» или: «Вот что сегодня не ладится в мире». Можно оставить нейтральную форму этого невыразительного заглавия, чтобы избежать разговоров о кризисе — понятии весьма недостаточном, и чтобы избежать выбора между злом как страданием и злом как ущербом или преступлением.

К этому названию для возможной черной картины мы лишь прибавили бы несколько подзаголовков. Каких?

Кожевианская картина состояния мира и США после войны сама по себе шокирует. В ее оптимизме заметен оттенок цинизма. Уже тогда вызывающе звучало утверждение, что «все члены бесклассового общества отныне могут присваивать себе все, что их душе угодно, работая при этом не больше, чем им прикажет сердце». Но что тогда думать о невозмутимом легкомыслии, с которым сегодня воспевается триумф капитализма или экономического и политического либерализма, «универсализации западной либеральной демократии как конечной точки человеческого правления», «конца проблемы классового антагонизма»? Какой цинизм «чистой совести», какая интеллектуальная слепота (*déniégation maniaque*) может заставить написать, а то и поверить в то, что «все препятствия взаимного признания человеческого достоинства — раз и навсегда — опровергнуты и погребены историей»¹?

Доверимся на время для простоты старой как мир оппозиции между гражданской войной и войной интернациональной. Следует ли, говоря о гражданской войне, напоминать, что либеральная демократия в парламентской форме никогда прежде не представляла интересы столь незначительного и изолированного меньшинства? Что в тех государствах, которые мы называем западными демократиями, она никогда еще не находилась в столь дисфункциональном состоянии? Выборное представительство и парламентская жизнь оказались не просто извращены (как бывает всегда) большим количеством социально-экономических эксцессов; их дела идут все хуже в публичном пространстве, глубоко потрясенном техно-теле-медийными органами и новыми ритмами информации и коммуникации, новыми диспозитивами и скоростью представляемых ими сил, а следовательно, новыми задействованными ими способами присвоения, новой структурой

события и его призрачности, каковые они *производят* (изобретают и являют на свет, inaugурируют и выявляют, способствуют приходу и одновременно высвечивают — там, где они уже присутствовали, отсутствуя: речь здесь идет именно о концепте *производства* в его отношении к призраку). Это преобразование затрагивает не только факты, но и концепт таких «фактов». Сам концепт события. Отношение между размышлением и решением, само функционирование правительства изменилось не только технически, по времени, пространственному охвату и скорости, изменился (в чем пока не отдают отчета) его концепт. Вспомним о технических, научных и экономических изменениях, которые в Европе после Первой мировой войны уже потрясли топологическую структуру *res publica*, публичного пространства и общественного мнения. Они не только затрагивали эту топологическую *структуру*, они начали проблематизировать саму презумпцию топографического (то есть предположения, что существует некое *место*, а стало быть, самотождественное и устойчивое пространство для публичной речи, вещи или дела), повергая в кризис, как зачастую говорят, либеральную, парламентскую и капиталистическую демократию, открывая тем самым путь трем формам тоталитаризма, впоследствии многократно объединявшимся, сочетавшимся или терпевшим поражение. Но ведь сегодня масштаб этих изменений ширится все больше. Впрочем, такой процесс нельзя даже назвать расширением, если под этим словом понимать последовательный и непрерывный рост. Что больше не измеряется, так это скачок, уже отдаляющий нас от тех медийных сил, что в 1920-е гг., до наступления эпохи телевидения, глубинным образом изменили публичное пространство, опасно ослабив авторитет и представительность избранных, а также уменьшили размеры поля для парламентских дискуссий, размышлений и решений. Можно даже сказать, что они уже поставили под сомнение выборную демократию и политическое представительство, *по крайней мере, в том виде, как мы их до сих пор знаем*. Если во всех западных демократиях существует тенденция больше не уважать профессиональных политиков и даже партийных работников как таковых, то происходит это не только из-за такой-то личной непригодности, такой-то ошибки или такой-то некомпетентности, такого-то скандала, получившего большую, чем обычно известность, ставшего громким, а на самом деле зачастую произведенного, а то и разработанного

какой-нибудь медийной силой. Дело в том, что политик все больше — и даже исключительно — становится персонажем медийной репрезентации в тот самый момент, когда преобразование публичного пространства — как раз с помощью медиа — ведет к утрате у политика существенных черт власти и даже компетенции, которые он прежде сохранял в структурах парламентского представительства, в сопряженных с ними партийных органах и т. д. Какой бы ни была его личная компетентность, профессиональный политик, соответствующий прежней модели, тяготеет сегодня к тому, чтобы становиться *структурно* некомпетентным. Одна и та же медийная власть *сразу* обвиняет, производит и наращивает некомпетентность традиционного политика: с одной стороны, она лишает его легитимной власти, какую он сохранял в прежнем политическом пространстве (партия, парламент и т. д.), но с другой стороны, она обязывает его становиться просто силуэтом, а то и марионеткой в театре телевизионной риторики. Полагая себя действующим лицом политики, он зачастую рискует (теперь это слишком хорошо известно) стать всего лишь действующим лицом телевизионной программы². Нужно ли напоминать еще и об интернациональных войнах, гражданских интернациональных войнах, об экономических войнах, о национальных войнах, о войнах национальных меньшинств, о разгуле расизма и ксенофобии, об этнических столкновениях, культурных и религиозных конфликтах, раздирающих сегодня так называемую демократическую Европу и мир? Возвратились целые полки призраков, армии всех эпох, скрытые под архаическими симптомами пост-модерной парамилитаризации и сверхвооружения (информатика, спутниковая разведка, ядерная угроза и т. д.). Прибавим сюда скорость. По ту сторону двух этих типов войны (гражданской и интернациональной), граница между которыми уже не различается, зачерним еще картину этого времени по ту сторону времени. Вкратце перечислим то, что может поспособствовать тому, чтобы эйфория формальной или законнической риторики прав человека, свойственная либерально-демократическому или социал-демократическому капитализму, все больше походила на самую нелепую и бредовую из галлюцинаций и даже на все более вопиющее лицемерие. Речь пойдет не только о накоплении, как сказал бы Фукуяма, «эмпирических свидетельств»; недостаточно будет указать пальцем на массу непреложных фак-

тов, которые эта картина могла бы описать или изобличить. Слишком кратко поставленный вопрос не является даже вопросом об анализе, к которому следовало бы тотчас приступить по всем направлениям; это вопрос о *двойной интерпретации*, о конкурирующих прочтениях, к каким эта картина вроде бы приглашает и с какими она обязывает нас солидаризироваться. Если бы для начала было бы позволено перечислить язвы «нового мирового порядка» в телеграмме из десяти слов, то мы бы назвали, возможно, нижеследующие.

1. Безработица, это более или менее рассчитанное ослабление регулирования нового рынка, новых технологий, новой мировой конкурентоспособности, несомненно, заслуживала бы сегодня иного имени (подобно труду и производству). Тем более что удаленная работа вписывает сюда такой «расклад», при котором нарушаются как методы традиционного расчета, так и концептуальная оппозиция между трудом и не-трудом, деятельностью, занятостью и их противоположностями. Это регулярное дерегулирование является при этом укрощенным, рассчитанным, «социализированным», — т. е. чаще всего отрицаемым — как и само страдание, страдание, страдающее еще больше и менее выражено оттого, что оно утратило привычные образцы и привычный язык: ведь оно больше не признает себя под старым словом «безработица» и на сцене, которую оно с давних пор выбирало. Функция социальной бездеятельности, не-труда и недостаточной занятости вступает в новую эру. Она требует другой политики. И другого концепта. «Новая безработица» столь же мало похожа на безработицу в традиционных формах ее представления и определения, как и то, что во Франции называют «новой бедностью», похоже на бедность.

2. Массовое отстранение бездомных граждан (*homeless*) от какого бы то ни было участия в демократической жизни государств, изгнание или депортация множества ссыльных, апатридов и иммигрантов с так называемой национальной территории уже возмещают о новом понимании границ и идентичности — национальной или гражданской.

3. Безжалостная экономическая война стран Европейского сообщества как между собой, так и со странами Восточной Европы,

между Европой и США, между Европой, США и Японией. Эта война определяет все, начиная с других войн, поскольку она определяет истолкование норм международного права на практике и их непоследовательное и избирательное применение. Примеров этого за последние десять с небольшим лет накопилось более чем достаточно.

4. Неспособность преодолеть противоречия в самом концепте либерализма, противоречия идеалов и реальности либерального рынка (барьеры протекционизма и налог на импорт в капиталистических государствах, чтобы защитить представителей собственных наций и даже жителей Запада или европейцев вообще — от дешевой рабочей силы, зачастую не имеющей сравнимой социальной защиты). Как сохранить собственные интересы на мировом рынке, не переставая притязать на защиту «социальных прав (acquis)» и т. д.?

5. Усугубление проблемы внешнего долга и других смежных проблем доводит до голода или отчаяния значительную часть человечества. Тем самым возникает тенденция одновременно отрезать их от рынка, который анализируемая здесь либеральная логика стремилась расширить. Такой тип противоречий затрагивает массу геополитических флуктуаций, даже когда они как будто продиктованы дискурсом демократизации или прав человека.

6. Индустрия вооружения и торговля вооружением (будь оно «обычным» или же в высшей степени технологически совершенным) неотделимы от принятых стандартов регулирования научных исследований, экономики и социализации труда в западных демократиях. Приостановить или замедлить их невозможно без серьезного риска спровоцировать невообразимую революцию, начиная, например, с увеличения упомянутой безработицы или без него. Что же касается незаконной торговли оружием, то в той (ограниченной) мере, в какой ее еще можно отличить от «нормальной» торговли, она остается первым по объемам видом мировой торговли, опережая наркоторговлю, с которой она нередко связана.

7. Расширение («распространение») производства атомного вооружения, предпринимаемое теми самыми странами, которые утверждают, будто стремятся защититься от него, больше не поддается (существовавшему прежде) контролю со стороны государ-

ственных структур. Оно выходит за рамки не только государственного контроля, но и всех официальных рынков.

8. Множатся межэтнические войны (а разве существовали когда-нибудь другие?), движимые *архаическими* фантазмом и концептом, примитивным *концептуальным фантазмом* сообщества, государства-нации, суверенитета, границ, крови и почвы. Архаизм не есть зло в себе; он, несомненно, имеет некий неустранимый источник. Но как отрицать, что этот концептуальный фантазм устарел, если можно так выразиться, более, чем когда-либо, в самой предполагаемой им *онтологии* (ontologie) — из-за телетехнического сдвига? Мы понимаем под *онтологией* аксиоматику, неразрывно связывающую онтологическую ценность наличного бытия (*он*) с ее *ситуацией*, со стабильной и представимой детерминацией некоей местности (*топосом* территории, почвы, города, тела вообще). Хотя процесс сдвига ширится неслыханным образом, становится все более дифференцированным и все более ускоряется (само ускорение — помимо норм скорости — до сих пор снабжало информацией человеческую культуру), этот процесс, тем не менее, является столь же архи-изначальным, т. е. таким же «архаичным», как архаизмы, которые ускорение издавна сдвигает. К тому же он представляет собой позитивное условие стабилизации, какую он всегда усиливает. Поскольку всякая стабильность в одном месте есть стабилизация или переход к оседлости, то надо полагать, что локальное различие, пространственное размещение с-мещения приводит к движению. А также дает место и пространство. Всякая национальная укорененность, например, коренится, прежде всего в памяти и ностальгии (*angoisse*) перемещенного — или перемещаемого населения. «*Out of joint*» — не только время, но и пространство, пространство во времени, размещение в пространстве.

9. Как игнорировать растущую и не-ограниченную, т. е. всемирную, власть таких сверхэффективных и чисто капиталистических государств-фантомов, как мафиозные кланы и наркосиндикаты на всех континентах, в том числе и в бывших так называемых социалистических государствах Восточной Европы? Эти государства-фантомы внедряются повсюду и становятся обыденностью до такой степени, что уже не поддаются строгой идентификации. Иногда их даже невозможно отчетливо отделить от процессов де-

мократизации (мы имеем в виду, например, последовательность, схема которой, здесь телеграфно упрощенная, ассоциирует историю сицилийской-мафии-потревоженной-фашизмом-государства-Муссолини-а-значит-глубинно-и-симбиотически-связанной-с-союзниками-в-демократическом-лагере-по-обе-стороны-Атлантики-а-также-с-реконструкцией-христианско-демократического-итальянского-государства-вошедшего-сегодня-в-новую-фазу-конфигурации-капитала, о котором наименьшее, что можно сказать, так это то, что мы ничего в нем не поймем, не принимая во внимание его генеалогии). Все такие инфильтрации проходят, как говорят, «критическую» фазу, что нам, несомненно, позволяет говорить о них или начинать их анализ. Эти государства-фантомы охватывают не только социально-экономическую ткань и общий оборот капитала, но и государственные и межгосударственные институты.

10. Но в особенности, в особенности необходимо анализировать сегодняшнее состояние международного права и его институтов: несмотря на то, что они поддаются удачному совершенствованию; несмотря на неоспоримый прогресс, эти международные институты испытывают влияние как минимум двух ограничений. Первое и наиболее радикальное из двух зависит от того факта, что их нормы, их хартия, определение их миссии зависят от определенной исторической культуры. Их невозможно оторвать от известных европейских философских понятий, а именно — от понятия государственного или национального суверенитета, вырожденность (*clôture généalogique*) которого предстает все отчетливее — и не только теоретико-юридическим или спекулятивным образом, но и конкретно, в практике и практически ежедневно. Другое ограничение тесно связано с первым: это международное и мнимо универсальное право остается в своем применении в значительной степени зависимым от отдельных государств-наций. Почти всегда их технико-экономическая мощь подготавливает и применяет, иными словами, *влечет за собой* решение. Как говорят по-английски, она *делает решение*. Тысячи примеров из более или менее недавней истории демонстрируют это, независимо от того, идет ли речь о проектах или резолюциях ООН или же об их претворении в жизнь («*enforcement*»): непоследовательность, прерывистость, неравенство государств перед законом, гегемония отдельных государств, по-

ставивших военную мощь на службу международному праву: вот что надо констатировать год за годом, день за днем³.

Этих фактов недостаточно, чтобы утверждать неэффективность международных институтов. Справедливость, напротив, требует воздать должное некоторым из тех, кто работает в направлении совершенствования и освобождения таких институтов, от которых никогда не следует отказываться. Сколь бы недостаточными, смутными или двусмысленными ни были бы приметы этого, все-таки поприветствуем то, что сегодня возвещается вместе с раздумьями по поводу права на вмешательство и интервенцию на основании того, что смутно и порою с лицемерием называется *гуманитарными проблемами*, тем самым при определенных условиях ограничивая государственный суверенитет. поприветствуем эти приметы, бдительно продолжая не доверять манипуляциям или присвоениям, объектом которых могут стать такие новинки.

А теперь вернемся к теме нашей конференции как можно ближе. Мой подзаголовок – «новый Интернационал» – соотносится с глубинным, спроецированным на период большой длительности, изменением системы международного права, его понятий и поля его применения. Подобно тому, как понятие прав человека определялось медленно, на протяжении столетий проходя сквозь множество социально политических потрясений (идет ли речь о праве на труд или об экономических правах, о правах женщины и ребенка и т. д.), так и право международное расширило и диверсифицировало поле своего действия до такой степени, чтобы – если это право должно быть хотя бы совместимым с провозглашаемой им идеей демократии и прав человека – включать в себя *всемирное* экономическое и социальное поле, помимо государств и государств-призраков, о которых мы только что говорили. Несмотря на видимость антиэтатизма, то, что мы говорим здесь, не является просто антиэтатистским: в заданных и ограниченных условиях сверхгосударство, которое могло бы стать международным институтом, всегда сможет ограничить присвоение и насилие, осуществляемое какими-либо частными социально-экономическими силами. Но без того, чтобы обязательно подписываться под всем (впрочем, сложным, эволюционирующим и неоднородным) дискурсом марксистской традиции, касающейся государства и его

присвоения господствующим классом, касающейся различия между государственной властью и государственным аппаратом, касающейся конца политического, «конца политики» и отмирания государства⁴; а с другой стороны, не подозревая в этой традиции идею юридического, все еще можно вдохновляться марксистским «духом», чтобы критиковать мнимую автономию юридического и без усталости изобличать фактическое образование международных властей могущественными государствами-нациями, центрами (concentrations) научно-технического, символического и финансового капитала, государственными и частными капиталами. «Новый Интернационал» ищет себя, проходя через кризисы международного права; он уже изобличает пределы дискурса о правах человека, который останется неадекватным, иногда лицемерным и во всяком случае — формальным и непоследовательным в самом себе, пока законы рынка, «внешний долг», неравенство научно-технического, военного и экономического развития будут сохранять фактическое неравенство — столь же чудовищное, как то, что преобладает сегодня больше, чем когда бы то ни было в истории человечества. Ведь теперь, когда кое-кто осмеливается проповедовать новое Евангелие во имя идеала либеральной демократии, наконец-то пришедшей к самой себе как к идеалу человеческой истории, надо кричать: никогда в истории земли и человечества насилие, неравенство, социальное исключение, голод, а следовательно, экономическое угнетение до такой степени не затрагивали людей. Вместо того, чтобы в восторге перед концом истории воспевать пришествие идеала либеральной демократии и капиталистического рынка; вместо того, чтобы торжествовать по поводу «конца идеологий» и конца великих освободительных дискурсов, не будем пренебрегать этими подавляющими данными, составленными из бесчисленных индивидуальных страданий: никакой прогресс не позволяет игнорировать того, что — в абсолютных цифрах — никогда на земле такое большое количество мужчин, женщин и детей не находилось в рабском положении, не голодало и не истреблялось. (И на время, но с сожалением нам приходится оставить здесь этот вопрос, все-таки неразрывно связанный с тем, чем становится так называемая «животная» жизнь, жизнь и существование «животных» в этой истории. Такой вопрос всегда был серьезным, но станет абсолютно неотвратимым.)

«Новый Интернационал» — не только тот, что — сквозь упомянутые преступления — стремится к новому международному праву. Это узы сродства, страдания и упования, узы, пока еще незаметные и почти тайные (как около 1848 г.), но становящиеся все более зримыми — тому существует не один знак. Это узы несвоевременные, без статуса, прав и имени, едва ли даже публичные, если не подпольные; действующие без договора, «*out of joint*», нескоординированные, беспартийные, без родины, без национального сообщества (Интернационал — впереди, сквозь и по ту сторону всякой национальной принадлежности), без со-гражданства, без общей сопричастности к определенному классу. Новым Интернационалом здесь называется то, что напоминает об объединившейся в союз и не имеющей институционального закрепления дружбе между теми, кто — даже если они отныне не верят или никогда не верили в какой-то социалистический марксистский интернационал, в диктатуру пролетариата, в мессиано-эсхатологическую роль всемирного союза пролетариев всех стран — продолжают вдохновляться, по меньшей мере, одним из духов Маркса или марксизма (отныне они знают, что духов *больше одного*) для того, чтобы объединиться на новый — конкретный и реальный — лад, даже если такой альянс уже принимает форму не партии или рабочего интернационала, но своего рода контрзаговора [*contre-conjuration*] с целью (теоретической и практической) критики современного состояния международного права, концепций государства и нации и т. д., одним словом: чтобы обновить такую критику, и особенно чтобы радикализировать ее.

Существует по крайней мере *два способа интерпретировать* то, что мы только что назвали «черной картиной», десятью язвами, скорбью и обетованием, частью которой скорбь является, притворяясь, будто обнаруживает или учитывает его. Как выбирать между этими двумя интерпретациями, одновременно и конкурирующими, и несовместимыми? Почему мы не можем выбирать? Почему мы не должны выбирать? В обоих случаях речь идет о верности *некоему духу* марксизма — одному, вот этому, а не другому.

1. Первая интерпретация, одновременно и более классическая, и более парадоксальная, остается в рамках *идеалистической* логики Фукуямы. Но лишь для того, чтобы извлечь из нее совершенно иные следствия. Временно согласимся с гипотезой о том, что все,

что «идет не так» в сегодняшнем мире, служит только мерой разрыва между эмпирической реальностью и регулятивным идеалом — независимо от того, определяем ли мы этот последний так, как Фукуяма, или же перерабатываем и преобразуем его понятие. Ценность и очевидность идеала не будут подорваны изнутри исторической неадекватностью эмпирических реалий. Ну что ж — даже в этой идеалистической гипотезе обращение к известному *духу* марксистской критики остается неотложным и должно будет оставаться неотложным всегда, чтобы *насколько возможно* изобличить и уменьшить разрыв; чтобы приспособить «реальность» к «идеалу» в ходе необходимо бесконечного процесса. Если эту марксистскую критику удастся приспособить к новым условиям, она сможет оставаться плодотворной независимо от того, идет ли речь, например, о новых способах производства, о присвоении экономической и научно-технической власти и знаний, о юридическом формализме в дискурсе и в практиках национального и международного права, о новых проблемах гражданства и национальности и т. д.

2. *Вторая интерпретация* черной картины подчиняется другой логике. По ту сторону «фактов», по ту сторону мнимых «эмпирических свидетельств», по ту сторону всего, что неадекватно идеалу, речь идет о том, чтобы вновь поставить под сомнение само понятие упомянутого идеала в некоторых его основных характеристиках. Интерпретация может распространиться, например, на экономический анализ рынка, законов капитала, типов капитала (финансовый или символический, стало быть, прозрачный), парламентской либеральной демократии, способов представительства и разновидностей выборов; определяющего содержания прав человека, женщины, ребенка; сегодняшних концепций равенства, свободы, в особенности — братства (наиболее проблематичная концепция); достоинства, отношений между человеком и гражданином. В квази-тотальности ее понятий эта интерпретация может распространиться и на понятие человека (на божественное и животное в нем), и на *детерминированное* понятие демократического, которое его предполагает (не будем говорить ни о *любой* демократии, ни — как раз — о демократии *грядущей*). Но и тогда, даже при этой последней гипотезе, верность наследию определенного марксистского *духа* останется долгом.

Таковы две различных причины сохранять верность духу марксизма. Они должны не добавляться друг к другу, но перекрещиваться между собой. Они должны взаимно имплицировать друг друга в ходе сложной стратегии и непрестанно переоцениваться. В противном случае не будет ни ре-политизации, ни политики. Без такой стратегии каждая из двух причин может привести к худшему; если можно так выразиться, к худшему, чем плохое, т. е. к своего рода фаталистическому идеализму или к абстрактной и догматической эсхатологии перед лицом мирового зла.

Итак, что за марксистский дух? Легко представить себе, отчего мы доставим мало удовольствия марксистам и еще меньше всем остальным, настаивая тем самым на *духе марксизма* — особенно если мы дадим понять, что мы намереваемся иметь в виду *духов* во множественном числе и в смысле «призраков», несвоевременно явившихся призраков, которых надо не отгонять, но выбирать, критиковать, удерживать возле себя и которым надо позволять возвращаться. И само собой разумеется, мы никогда не должны будем скрывать от себя принцип избирательности, который будет направлять нас и устанавливать порядок следования духов; мы не должны будем скрывать и того, что этот принцип, в свою очередь, неизбежно исключит. Кое-что он даже уничтожит, заботясь об одних предках больше, чем о других. И скорее в тот, чем в иной момент. Из-за забвения (виновного или невинного — здесь неважно), из-за истечения срока давности или из-за убийства эта забота даже породит новых призраков. И сделает она это, уже делая выбор между призраками, выбирая своих из своих, а значит — убивая мертвых: закон конечности, закон решения и ответственности для конечных существований — ведь только для живых-смертных решение, выбор и ответственность имеют смысл, и притом смысл, который подвергнет испытанию неразрешимое. Вот почему то, что мы здесь говорим, не доставит удовольствие никому. Но кто и когда сказал, что кто-то когда-нибудь должен говорить, мыслить или писать для того, чтобы доставить кому-нибудь удовольствие? И надо плохо понимать жест, который мы рискнули здесь сделать, чтобы признать в нем своего рода запоздалое-единение-под-знаменем-марксизма. Справедливо, что сегодня, здесь и теперь я буду более, чем когда-либо прежде, чувствительным к зову несвоевременности (*contretemps*) и не-взгод, как и к более явному и неотложному, чем когда-либо прежде, стилю запоздалости. Я уже слы-

шу реплику: «Нашел время приветствовать Маркса!» Или же: «Сколько воды утекло!», «Почему так поздно?» Я верю в политическую силу неуместности. И если у несвоевременности нет более или менее рассчитанных шансов явиться *как раз вовремя*, то несвоевременное, имеющее отношение к какой-либо (политической или иной) стратегии, еще может *засвидетельствовать* именно справедливость, засвидетельствовать, по крайней мере, требуемую справедливость, о которой мы выше утверждали, что она должна быть разлаженной и несводимой к правильности и праву. Но здесь представлена не решающая мотивация, и надо было бы наконец-то покончить с упрощенчеством таких лозунгов. А что непреложно, так это то, что я не марксист. Напомним, что очень давно так говорил кто-то, чью остроту сообщил Энгельс. Надо ли еще спрашивать разрешения у Маркса, чтобы сказать: «Я не марксист»? По каким признакам следует узнавать марксистские высказывания? Да и кто теперь может сказать: «Я марксист»?

Продолжать вдохновляться определенным духом марксизма означает сохранять верность тому, что всегда превращало марксизм — в принципе и прежде всего — в *радикальную критику*, т. е. в доктрину, готовую к собственной самокритике. Такая критика *стремится* быть принципиально и явно открытой в сторону собственной трансформации, переоценки и само-переинтерпретации. Такая «само»-критичность с необходимостью укоренена и углублена в почву, которая пока не является критической, хотя и не является докритической. Этот дух — более, чем стиль, хотя и стиль тоже. Он многое наследует у духа Просвещения, от которого не надо отказываться. Мы отличаем такой дух от других духов марксизма — тех, что приковывают его к телу марксистской доктрины, ее мнимой системной — метафизической или онтологической — тотальности (особенно к «диалектическому методу» или к «марксистской диалектике»); к его основополагающим понятиям труда, способа производства, общественного класса и, следовательно, всей истории его органов (мыслимых или реальных: Интернационалов рабочего движения, диктатуры пролетариата, единственной партии, государства и, наконец, ужасов тоталитаризма). Ибо деконструкция марксистской онтологии — скажу как «хороший марксист» — зависит не только от некоего теоретико-спекулятив-

ного слоя марксистского корпуса, но от всего, что привязывает его к в высшей степени конкретной истории органов и стратегий мирового рабочего движения. И эта деконструкция — в конечном счете — не является ни методической, ни теоретической процедурой. В своей возможности, как и во всегда складывавшем ее опыте невозможности, она никогда не является чуждой событию — просто-напросто прибытию того, что наступает. Некоторые советские философы говорили мне в Москве несколько лет назад: лучший перевод для термина *перестройка* — это все-таки «деконструкция».

Для такого мнимо химического анализа, который — по сути — выделит дух марксизма, каковому следовало бы оставаться верным, отделяя его от всех остальных духов, о которых, возможно с улыбкой, мы будем констатировать, что они вбирают в себя *почти все*, — нашей связующей нитью в этот вечер будет как раз вопрос о фантоме. Как же сам Маркс трактовал фантома, понятие фантома, призрака или пришельца с того света? Как он определял его? Наконец, как — пройдя сквозь столько колебаний, напряжений и противоречий — он *связывал* его с онтологией? Каково это «крепление» фантома? Каковы связи этой связи, этой онтологии с материализмом, партией, государством, становлением тоталитарного государства?

Критиковать, взывать к нескончаемой самокритике означает еще и различать между всем и почти всем. Но ведь если это и есть дух марксизма, от которого я никогда не буду готов отказаться, то это не только критическая идея или вопрошающая поза (последовательная деконструкция должна их придерживаться, даже если она узнает, что вопрос не является ни первым, ни последним словом). Скорее, это определенное освободительное и *мессианское* утверждение, известный опыт обетования, которое можно попытаться избавить от всякой догматики и даже от всякой метафизически-религиозной обусловленности, от всякого *мессианизма*. И притом обетование должно обещать, что оно будет сдержано, т. е. не будет оставаться «духовным» или «абстрактным», но произведет события, новые формы действия, практики, организации и т. д. Порвать с «партией как формой» или же с той или иной формой государства или Интернационала не означает отказаться от всякой формы практической или эффективной организации. Для нас здесь важно как раз противоположное.

Утверждая это, мы противостоям двум господствующим тенденциям: *с одной стороны*, наиболее всеобъемлющим и современным реинтерпретациям марксизма некоторыми марксистами (особенно французскими, круга Альтюссера), скорее, полагавшими, что они должны попытаться отделить марксизм от всякой телеологии или от всякой мессианской эсхатологии (а ведь моя идея состоит как раз в том, чтобы отличать последнюю от первой); *с другой же стороны* — антимарксистским интерпретациям, которые обуславливают собственную освободительную эсхатологию, наделяя ее всегда поддающимися деконструкции онто-теологическими содержаниями. Важная для меня здесь деконструирующая мысль всегда обращалась к неустрашимости утверждения, а стало быть, обетования, как к недеконструируемости известной идеи справедливости (здесь отделенной от права⁵). Подобная мысль не может работать без обоснования принципа радикальной и нескончаемой, бесконечной (как говорили, теоретической и практической) критики. Эта критика принадлежит к движению опыта, открытого абсолютному будущему того, что грядет, т. е. опыта с необходимостью недетерминированного, абстрактного, пустынного, гласного, явленного, предавшегося ожиданию другого и события. В ее чистой формальности, в требуемой этой критикой недетерминированности еще можно найти некоторое существенное сродство с известным мессианским духом. То, что мы утверждаем здесь или в других местах об *эксанпроприации* (о радикальном противоречии всякого «капитала», всякой собственности или присвоения, как и всех зависящих от них понятий, начиная с понятия свободной субъективности, а стало быть — освобождения, упорядочивающегося согласно своим понятиям), не оправдывает никаких цепей. Происходит, если можно так выразиться, в точности противоположное. Порабощение связывает(ся) с присвоением.

И вот, этот жест верности определенному духу марксизма представляет собой ответственность, которая, разумеется, в принципе требуется каждому. Едва ли заслуживая имени сообщества, новый Интернационал принадлежит разве что безымянности. Но сегодня представляется, что такая ответственность, по крайней мере — в пределах интеллектуального и академического поля, выпадает *более императивно* и — скажем, чтобы никого не исключать — *первоочередным и неотложным образом* на долю тех, кто за по-

следние десятилетия сумел *противостоять* известной гегемонии догмы, то есть марксистской метафизики в ее политических или теоретических формах. И еще конкретнее — на долю тех, кто придавал большое значение замыслу и практике этого сопротивления, не поддаваясь искушениям реакционности, консерватизма или неоконсерватизма, антисциентизма или обскурантизма; на долю тех, кто, наоборот, гиперкритическим и, я бы осмелился сказать, деконструирующим образом непрестанно работает во имя нового Просвещения для грядущего столетия. И делает это, не отказываясь от идеала демократии и освобождения, пытаюсь, скорее, иначе помыслить и задействовать его.

Ответственность здесь опять-таки будет ответственностью наследников. Хотят ли они того, знают ли или нет, все люди на всей земле являются сегодня до некоторой степени наследниками Маркса и марксизма. Т. е. — и мы это только что сказали — абсолютной уникальности проекта — или обетования — философской и научной формы. Форма эта, в принципе, не религиозна в смысле позитивной религии; она не мифологична; следовательно, она и не национальна — ибо даже помимо союза с избранным народом, не бывает ни национальности, ни национализма, которые не были бы религиозными или мифологическими, скажем, в широком смысле мистическими. Форма этого обетования или этого проекта остается абсолютно уникальной. Как событие, это обетование или этот проект являются одновременно и уникальными, и тотальными, и неизгладимыми — устранимыми разве что посредством отказа и в ходе работы скорби, которая может лишь отодвинуть травматический эффект, не изглаживая его.

Для такого события нет никаких прецедентов. Во всей истории человечества, во всей истории мира и земли, во всем, что можно наделять именем истории вообще, такое событие (повторим: событие дискурса философско-научной формы, притязающее порвать с мифом, религией и националистической «мистикой») связывается — впервые и неразрывно — с мировыми формами социальной организации (такими, как партия с универсальным призванием, рабочее движение, конфедерация государств и т. д.). Во всем этом предлагаются новые концепции государства, общества, экономики, нации, несколько концепций государства и его исчезновения. Что бы мы ни думали об этом событии, о крахе — иногда ужасающем — того, что многообещающе начиналось, о

техноэкономических или экологических катастрофах и о тоталитарных извращениях, которым он послужил поводом (некоторые издавна утверждают, что это как раз не извращения, а патологические и случайные отклонения, все-таки связанные с необходимым развертыванием существенной и с самого начала присутствующей логики, логики изначального разлада — скажем с нашей стороны чересчур эллиптически и не противореча этой гипотезе, эффект *онтологического* отношения к призрачности призрака); что бы мы, к тому же, ни думали о травмах в памяти человека, которые могут возникнуть, эта единственная в своем роде попытка имела место. Даже если оно не было сдержано — по меньшей мере, в форме своего высказывания; даже если оно устремилось к имеющему онтологическое содержание настоящему, мессианское обетование нового типа станет предзнаменованием и оставит уникальный отпечаток в истории. И хотим мы того или нет, и какое бы осознание этого у нас ни было, мы не можем не быть наследниками такого мессианского обетования. Нет наследия без принятия ответственности. Наследие — это всегда новое утверждение некоего долга, но утверждение критическое, избирательное и фильтрующее; вот почему мы различаем несколько духов. Вписывая в наш подзаголовок столь двусмысленное выражение, как «государство долга», мы, конечно, хотели провозгласить некоторое количество неизбежных тем, но, прежде всего — тему неустранимого и невозместимого долга по отношению к одному из духов, что вписаны в историческую память под собственными именами Маркса и марксизма. Даже там, где это не признано; даже там, где этот долг остается в подсознании или отрицается, он по-прежнему работает, в частности, в политической философии, которая неявно структурирует всякую философию или любую мысль о предмете философии.

Из-за недостатка времени удовольствуемся, к примеру, определенными чертами того, что называют деконструкцией, в образе, изначально принадлежавшем ей на протяжении последних десятилетий, а именно — деконструкцией метафизик собственного, логоцентризма, лингвистицизма, фонологизма; демистификацией или де-седиментацией автономной гегемонии языка (деконструкцией, в ходе которой вырабатывается другое понятие текста или следа, их изначальной технизации, повторяемости, протетического восполнения, но также и собственного, и того, что было названо

эксаппроприацией). Такая деконструкция была бы невозможной и немыслимой в домарксистском пространстве. Если у деконструкции и был какой-то смысл и польза, по крайней мере, на мой взгляд, то лишь как у радикализации, т. е. также того, что вписывается *в традицию* известного марксизма, в известный *дух марксизма*. Существовала попытка радикализации марксизма, называемая деконструкцией (в которой, как некоторые заметили, определенный *экономический* концепт *различательной* экономики и эксаппроприации, и даже дара, играет организующую роль — как и концепт труда, связанный с *различанием* и с работой скорби вообще). Если такие попытки были сдержанными и скупыми, но на редкость негативными в стратегии ссылок на Маркса, то дело здесь в том, что марксистская онтология, обращение к авторитету Маркса и легитимация по Марксу оказались слишком основательно *исчерпанными* (*arraisonnées*). Они представлялись спаянными с некоей ортодоксией, с органами и стратегиями, малая толика вина которых была не только в том, что как таковые они лишены будущего, самого будущего. Под спаянностью можно понимать искусственную, но крепкую приверженность, само событие которой составляло всю историю мира на протяжении полутора веков, а стало быть — всю историю моего поколения.

Но радикализация всегда влезает в долги к тому самому, что она радикализует⁶. Вот почему я говорил о марксистской памяти и марксистской традиции деконструкции, о ее марксистском «духе». Разумеется, это не единственный и не наименее важный из марксистских духов. Следовало бы приумножать и совершенствовать эти примеры, но нам не хватает времени.

Если в моем подзаголовке есть уточнение «Государство долга», то смысл его, кроме прочего, в том, чтобы проблематизировать концепт Государства (*État*) или состояния (*état*), с большой буквы или без нее, и притом *тремя способами*.

Во-первых, мы достаточно настаивали на том, что *состояние* задолженности, например, по отношению к Марксу или марксизму, не выстраивается так, как подводится *исчерпывающий* баланс или *составляется* подробный протокол, т. е. *статичным* или *статистическим* образом. Счеты не подводят в таблице. Ответственным за подведение счетов становятся, беря на себя добровольное обязательство по отбору, интерпретации и ориентации. И делается

это практическим и перформативным образом. И с помощью решения, начинающего с того, чтобы брать на себя в качестве ответственности попадание в западню наказа — уже сложного, неоднородного, противоречивого, разделенного — а значит, и наследия, которое всегда будет хранить свой секрет. И секрет преступления. Секрет *самого* его виновника. Секрет того, кто говорит Гамлету:

Ghost. I am thy Fathers Spirit,
 Doom'd for a certaine 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 unfold.

Я дух родного твоего отца,
 На некий срок скитаться осужденный
 Ночной порой, а днем гореть в огне,
 Пока мои земные окаянства
 Не выгорят дотла. Мне не дано
 Касаться тайн моей тюрьмы. А то бы
 От слов легчайших повести моей
 Зашлась душа твоя и кровь застыла⁷.

Всякий пришелец с того света как будто бы приходит и возвращается *из-под земли*, прибывает как будто бы из скрытого в глубинах подполья (гумус и перегной, могила и подземная тюрьма), чтобы возвратиться на землю, как к чему-то более низкому, смиренному, влажному, униженному. И нам тоже здесь следует обойтись молчанием возвращение животного, наиболее близкого к земле: это не старый крот («*Well said, old Mole*» — А, браво, крот [пер. А. Кронеберга]) и не какой-то еж, но именно «суеющийся дикобраз» (*fretfull Porpentine*), которого тогда готовится заклинать дух Отца, извлекая «вечный герб» из «ушей из плоти и крови».

Во-вторых, другой долг, все вопросы демократии, универсального дискурса о правах человека, о будущем человечества и т. д. дадут повод лишь для формальных, благонамеренных и лицемерных алиби, пока «внешний Долг» не будет рассматриваться в лобовом столкновении, ответственно, последовательно и по возможности систематически. Под этим именем или под этой

эмблематической фигурой речь идет о *процентах (intérêt)* и, прежде всего, о процентах капитала вообще, о процентах, которые в сегодняшнем мире, т. е. на всемирном рынке, держат массу человечества под своим игом и в новой форме рабства. Это всегда происходит в государственных или межгосударственных организационных формах и благословляется ими. Но ведь не следует рассматривать такие проблемы внешнего Долга — и все, метонимией чего служит это понятие — не обращаясь, по меньшей мере, к духу марксистской критики, критики рынка, многосложных логик капитала и того, что привязывает государство и международное право к рынку.

Наконец, *в-третьих*, и в связи с предшествующим, в момент решающей мутации, следует глубинным и критическим образом переработать понятия государства, государства-нации, национального суверенитета и гражданства. А это было бы невозможно без бдительной и систематической соотнесенности с марксистской проблематикой, а то и с марксистскими выводами относительно государства, государственной власти и государственного аппарата; относительно иллюзий его правовой автономии по отношению к социально-экономическим силам, но также и о новых формах отмирания государства или, скорее, его нового вписывания в пространство, его новых границ в пространстве, где оно больше не господствует, а впрочем, никогда и не господствовало безраздельно.

Примечания

1 Аллан Блум, которого цитирует Мишель Сюрья в *Lignes* (О. С., р. 30), справедливо напоминая, что Блум был «наставником и почитателем» Фукуямы.

2 Вот два недавних примера, схваченных «на информационном лету» при перечитывании этих страниц. Речь идет о двух более или менее рассчитанных «промахах», возможность которых была бы невозможной без современной среды и современных ритмов прессы. 1. Два министра пытаются изменить решение, принимаемое правительством (по инициативе одного из их коллег), объясняясь в СМИ (в основном, по телевидению) по поводу одного так называемого «частного» (секретного, «личного» или неофициального) письма, с которым

они обратились к главе правительства и о котором они сожалеют, что содержание его оказалось обнародованным вопреки их воле. Как бы там ни было — и не скрывая дурного настроения — глава правительства все-таки смотрит передачу о них, передачу о нем смотрит правительство, а передачу о правительстве — парламент. 2. «Импровизируя» на тему о том, что напоминает промах во время радиоинтервью в час завтрака, другой министр из того же правительства вызывает в одной из соседних стран живую реакцию центрального банка и прямо-таки политико-дипломатический процесс. Следовало бы проанализировать и роль, какую играют медийные скорость и мощь для силы того или иного — индивидуального и международного — спекулянта, который все время атакует или поддерживает ту или иную валюту. Его телефонные звонки и незначительные замечания, показанные по телевизору, имеют больший вес, нежели все парламенты мира, в том, что называется политическим *решением* правительств.

3 Сюда следует добавить экономически зависимое положение ООН, идет ли речь о его значительных вмешательствах (политических, социально-образовательных, культурных или военных) или же просто-напросто о его административном управлении. К тому же надо знать, что ООН переживает тяжелый финансовый кризис. Не все большие государства платят, сколько им положено. А вот решение: кампания, чтобы привлечь поддержку частных капиталов, создание «*councils*» (ассоциаций главных капитанов промышленности, торговли и финансов), предназначенных для того, чтобы при определенных — высказанных или невысказанных — условиях поддерживать политику ООН, которая может развиваться (зачастую то здесь, то там и как раз скорее здесь, чем там) в направлении рыночных интересов. Очень часто, следует это подчеркнуть и задуматься над этим, принципы, управляющие сегодня международными институтами, согласуются с такими интересами. Почему, как и в каких границах? Что означают эти границы? Вот единственный вопрос, который мы пока можем здесь задать.

4 По этим вопросам см. Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, 1974 (особенно глава «Исправление «Коммунистического манифеста» и то, что касается в ней «конца политики», «нового определения государства» и «новой политической практики», p. 83 et suiv.).

5 За обсуждением этого различия между справедливостью и правом я позволю себе отослать читателя к книге «Сила закона» [*Force de loi*] (O. C., p. 15, note 1). Необходимость такого различия отнюдь не

влечет за собой отказа от юридического, его специфичности и требуемых им сегодня новых подходов. Такое различие, наоборот, представляется необходимым и обязательно предшествующим любым переработкам. В особенности во всех местах, где мы констатируем то, что сегодня — более или менее спокойно — называется «юридическими пустотами», как если бы речь шла о заполнении пустот без переоснования снизу доверху. Ничего удивительного, что чаще всего речь идет о *собственности на жизнь*, ее наследие и поколения (научные, юридические, экономические, политические проблемы так называемого человеческого генома, генной терапии, пересадок органов; женщин, вынашивающих искусственно оплодотворенную яйцеклетку; замороженных эмбрионов и т. д.).

Полагать, что речь идет о том, чтобы спокойно заполнить «юридическую пустоту» там, где речь идет о том, чтобы помыслить закон, закон закона, право и справедливость; полагать, что достаточно придумать новые «статьи закона», чтобы «уладить проблему», — все это подобно тому, как если бы этическую мысль вверяли комитету по этике.

6 Впрочем, что означает «радикализовать»? Это отнюдь не наилучшее слово. Оно, разумеется, описывает движение, заходящее слишком далеко и не останавливающееся. Но тут и кончается его уместность. Речь должна идти о чем-то большем или меньшем, чем «радикализации», скорее даже о чем-то другом, ибо речь идет как раз о корнях [лат. *radices* — прим. пер.] и их предполагаемом единстве. Речь идет не о том, чтобы продолжать движение вглубь радикальности, основополагающего или изначального (причина, принцип, *arkhè*), делая еще один шаг в том же направлении. Скорее, надо попытаться вернуться туда, где — в ее *онтологическом* единстве — схема основополагающего, изначального или радикального в том виде, как она продолжает господствовать в марксистской критике, вызывает вопросы, процедуры формализации и генеалогические интерпретации, которые *не* задействованы или *недостаточно* задействованы в том, что господствует в дискурсах, называющих себя марксистскими. Недостаточно задействованы в тематике и в последовательности. Ибо вопрошающее развертывание таких формализаций и генеалогий затрагивает почти всю сферу дискурса, и притом, как говорится, не только «теоретически». Ставка, служащая здесь путеводной нитью, а именно — понятие или схема фантома, провозглашалась уже давно и под этим именем сквозь такие проблематики, как работа скорби, идеализация, симулякр, *мимесис*, повторяемость, двойственный наказ,

«*double bind*» [двойная связь] и неразрешимость как условие принятия ответственного решения и т. д.

Может быть, здесь уместно подчеркнуть: с начала 1970-х гг. связи между марксизмом и деконструкцией обращались к различным во всех отношениях, зачастую противопоставленным друг другу или друг к другу не сводимым, но многочисленным подходам. Слишком многочисленным для того, чтобы я мог здесь воздать им должное и признать, чем я им обязан. Кроме работ, сделавших отношения между марксизмом и деконструкцией своей темой (таких, как Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction, A Critical Articulation*, Johns Hopkins University Press, 1982 или Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*, Gallimard, 1970, последняя из которых, несмотря на свое название, приветствует Маркса, хочет быть одновременно и намеренно «деконструктивной», и не столь негативной, как об этом позволяет подумать акт кончины. Название «Призраки Маркса» можно прочитывать как ответ названию труда Ж.-М. Бенуа, сколько времени она бы ни брала у времени, у несвоевременности — т. е. у пришельца с того света — и сколько времени она бы им ни отдавала), следовало бы напомнить о большом количестве эссе, которые невозможно здесь перечислить (наиболее важны эссе Ж.-Ж. Гу, Т. Кинана, Т. Льюиса, К. Малабу, Б. Мартина, А. Паркера, Дж. Спивак, М. Спринкера, А. Варминского, С. Вебера).

7 «Гамлет», акт I, сц. V. Неизвестно, совершил ли «земные окаянства» («*fole crimes*»), происшедшие при его жизни («*in my days of Nature*»), сам призрак или же кто-то другой. И здесь, возможно, и таится секрет тех «*secrets of my Prison-House*», которые запрещено раскрывать королю («*I am forbid to tell the secrets*»). Перформативы в бездне. Клятвы, призывы клясться, наказания и заклатья, заговоры, которые теперь приумножаются — как и во всей драматургии Шекспира, великого мыслителя и великого поэта клятвы — разумеется, предполагают некую тайну, какое-нибудь невозможное свидетельство, которое не может — и, конечно же, не должно — обнаруживаться в свидетельстве, а еще меньше в улике, вещественном доказательстве или протокольном высказывании типа S есть P. Но эта тайна хранит также секрет какого-то абсолютного противоречия между двумя опытами секрета: я говорю тебе, что не могу тебе сказать, я тебе клянусь; вот мое первое преступление и первое признание, признание без признания. Полагаю, что они не исключают и прочего.

ГЛАВА

4

**ВО ИМЯ РЕВОЛЮЦИИ,
ДВОЙНАЯ БАРРИКАДА**



(нечистая "нечистая нечистая история призраков")

ГЛАВА 4

Во имя революции, двойная баррикада (нечистая «нечистая нечистая история призраков»)

Поспешим оговориться, — июнь 1848 года был событием исключительным, почти не поддающимся классификации в философии истории. (...) Но что же в сущности представлял собою июнь 1848 года? Восстание народа против самого себя. (...) Поэтому да будет нам дозволено ненадолго остановить внимание читателя на двух единственных в своем роде баррикадах, только что упомянутых нами и особенно характерных для восстания. (...) Сент-Антуанская баррикада была чудовищных размеров (...) Можно было спросить: кто это построил? Можно было спросить также: кто это разрушил? То было создано вдохновенным порывом клокочущей ярости. (...) Это было величественно и ничтожно. Пародия на первозданный хаос (...) Она была чудовищна и полна жизни, она вспыхивала искрами, как спина электрического ската. Дух революции клубился облаком над этой вершиной, откуда гремел глас народа, подобный гласу божию; от этой гигантской груды мусора исходило странное величие. То была куча отбросов, и то был Синай.

Как мы говорили выше, баррикада сражалась во имя Революции. С кем? С самой Революцией. (...)

(...) в глубине возвышалась застава — неподвижная и безмолвная стена, превращавшая улицу в тупик. На стене никого не было видно, ничего не было слышно: ни крика, ни шума, ни дыхания. Она казалась гробницей.

(...) Казалось, создателем такой баррикады мог быть геометр или призрак.

(...) Баррикада Сент-Антуан поражала раскатами громов, баррикада Тампль — молчанием. Между двумя редутами была та же разница, как между страшным и зловещим. Одна казалась мордой зверя, другая — маской.

Если в грандиозном и мрачном июньском восстании сочетались гнев и загадка, то за первой баррикадой чудился дракон, за второй — сфинкс. (...)

ЧТО ДЕЛАТЬ В БЕЗДНЕ, ЕСЛИ НЕ БЕСЕДОВАТЬ?

Шестнадцать лет — немалый срок для тайной подготовки к восстанию, и июнь 1848 года научился многому в сравнении с июнем 1832 года.

[...] В этой борьбе, теперь превратившейся в адскую, людей больше не было. Это была уже не борьба гигантов с колоссами. Это больше напоминало Мильтона и Данте, чем Гомера. Демоны напали, призраки сопротивлялись. (этого нет в русском переводе)

(...) Из дальней группы, стоявшей в самом темном углу, чей-то голос крикнул(...) Граждане, поклянемся клятвой мертвецов! (...) Никто так и не узнал имени человека, произнесшего эти слова (...) никому неведомый, забытый, незаметный герой, тот великий незнакомец, который всегда появляется при исторических кризисах, при зарождении нового общественного строя(...)

После того как выступил незнакомец, провозгласивший «клятву мертвецов», и выразил в этой формуле общее душевное состояние, из всех уст вырвался радостный и грозный крик, зловещий по смыслу, но звучащий торжеством.

- Да здравствует смерть! Останемся здесь все до одного!
- Почему же все? — спросил Анжольрас.
- Все! Все!

Виктор Гюго, «Отверженные»¹

«Призраки Маркса» — само название требует разговора, прежде всего, о Марксе. О самом Марксе. О его завещании и наследии. О призраке, тени Маркса, фантоме, возвращение которого столько голосов сегодня стремится заклясть. Ибо это заклинание похоже на договор. Потому что множество политиков заключили соглашение, и подписались под более или менее явными, более или менее тайными его статьями (речь по-прежнему идет о завоевании или хранении ключей власти), но прежде всего потому, что заклинание закликает. Необходимо магически изгнать призрак, заклясть возможное возвращение власти, пагубной в себе самой, демоническая угроза которой продолжает преследовать наш век.

Это заклинание, оглушающий консенсус, упорно добивается сегодня того, чтобы, как оно говорит, мертвое оставалось мертвым, и там-то и возникает сомнение. Оно будит нас там, где хотелось усыпить. Надо быть бдительнее: быть может, труп не такой уж безжизненный и не просто мертв, как нас в этом хочет убедить заклинание. Умерший кажется по-прежнему здесь, и это далеко не простое появление. Оно не бессмысленно. Предположив, что останки можно опознать, сегодня мы как никогда знаем, что мертвец может работать. И заставлять работать других, быть может больше, чем когда-либо. Существует средство творения призрака, само по себе призрачное. Так же, как скорбь после травмы, заклинание должно убедиться, что мертвец не вернется: следует скорее поместить труп в надежное место, чтобы он разлагался там, где был погребен, или даже забальзамировать его, как это любили делать в Москве. Поскорее закрыть его в подzemелье, от которого сохранить ключи! Это могут быть только ключи власти, которую заклинание таким образом хотело воссоздать после смерти Маркса. Выше было сказано о снятии замков. Ключевой логикой, на которую мне хотелось бы сориентировать этот keynote address² была логика политолога в сфере травмы и топология скорби. Скорби как факта и как бесконечного права, у которой нет нормального состояния и даже слабых границ между интроекцией и инкорпорацией, как в реальности, так и в системе понятий. Но та же логика, как мы предложили, отвечает предписаниям справедливости, которая существует помимо закона, в самом уважении к тому, чего нет, больше нет или еще не оживлено, не оживлено в настоящее время.

Скорбь всегда следует за травмой. Ранее я показал, что работа скорби отличается от других работ. Сама работа, работа вообще есть признак, из-за которого, возможно, следовало бы пересмотреть само понятие производства — в том, что связывает его с травмой, со скорбью, с идеализирующей повторяемостью экспроприации, а значит — с призрачным одухотворением, задействованным во всяком *tekhnè*. Есть соблазн добавить здесь апоретический постскрипtum к словам Фрейда, сочетавшего в одной сравнительной истории три разновидности травматизма, навлекаемых нарциссизмом децентрированного таким образом человека: травматизм психологический (открытая психоанализом власть бессознательного над сознательным Я), после травматизма биоло-

гического (животное происхождение человека, открытое Дарвином — впрочем, намек на это делал Энгельс в Предисловии к «Манифесту» 1888 г.), а до этого — травматизм космологический (Коперникова Земля — уже не центр мироздания, и можно сказать это становится все более верным для того, чтобы извлечь отсюда многие последствия, касающиеся пределов геополитического). Наша апория объясняется тем, что уже не существует ни названия, ни телеологии для определения марксистского переворота и его основания. Фрейд считал, будто он знает, что такое человек и его нарциссизм. Марксистский переворот — это в равной степени запланированное единство мысли и рабочего движения, в иногда мессианской или эсхатологической его форме, так и история тоталитарного мира (включая нацизм и фашизм, нераздельных противников сталинского тоталитаризма). Может быть, для человека это самая глубокая рана — в теле его истории и в истории его понятий — еще более травмирующая, нежели «психологическое» заболевание (Krankung), вызванное переворотом психоанализа, третья и наиболее серьезная рана, по мнению Фрейда³. Ибо мы знаем, что произведенный переворот, который загадочным образом носит имя Маркса, аккумулирует и вбирает в себя и три других. Следовательно, он их предполагает сегодня, даже если в прошлом столетии не предполагал. Он несет в себе потустороннее трех этих переворотов, осуществляя их — подобно тому, как он носит имя Маркса, бесконечно выходя за рамки марксизма: век «марксизма» был веком научно-технического и реального децентрирования Земли, геополитики, антропоса в его онто-теологическом единстве или в его генетических свойствах, децентрирования его cogito — и самого понятия нарциссизма, апории которого — скажем, чтобы скорее пойти дальше и сэкономить на множестве ссылок — служат определенной темой для деконструкции. Этот травматизм без конца отрицается самим движением, которое пытается его смягчить, ассимилировать, скрыть в себе и инкорпорировать. В этой работе скорби, в этой бесконечном занятии призрак остается тем, что больше всего заставляет думать — и способствует делу. Следует настоятельно уточнить: делу, которое ускоряет приход призраков и позволяет им приходиться.

Но призраки Маркса входят на сцену с другой стороны. Они играют другим значением родительного падежа — и эта другая

грамматика говорит больше, чем просто грамматика. Призраки Маркса — это еще и его приближенные. Быть может, это обитавшие в нем фантомы, привидения, в которых вселился сам Маркс и от которых он заранее хотел, чтобы они делали его дело; это не означает, что он располагал их тайнами; это даже не означает, что он, в свою очередь, представлял тему навязчивого повторения того, что стало бы темой, если бы о привидении можно было сказать, что его можно *поместить сюда, расположить перед собой*, как следовало бы поступить с темой или системой, с тезисом или синтезом. Однако призрак, если таковой имеется, разоблачает все эти ценности.

Отныне мы будем называть «призраками Маркса» определенные образы, которые Маркс первым воспринял, а порою описал их пришествие. Те из них, кто возвещает лучшее и явление которых он бы поприветствовал; и те, кто принадлежит к худшему и возвещает худшее, и свидетельство которых он бы отверг. У призрака несколько времен. Характерной чертой призрака, если таковой имеется, является то, что мы не знаем, свидетельствует ли он о жизни в прошлом или о жизни в будущем, поскольку привидение может знаменовать собой возвращение призрака обетованной жизни. А также несвоевременность и нарушение современности. В этом смысле коммунизм всегда был и остается призрачным: он всегда остается грядущим и, подобно самой демократии, отличается от всякой настоящей жизни, как полноты присутствия в себе; как тотальности действительного самотождественного присутствия. Капиталистические общества всегда могут облегченно вздохнуть и сказать себе: после краха тоталитаризмов XX века с коммунизмом покончено, и не просто покончено, а он еще и не имел места, это был всего-навсего призрак. Они могут лишь отрицать самое неоспоримое: призрак никогда не умирает, он всегда остается, чтобы приходиться и возвращаться.

Напомним, что в «Манифесте коммунистической партии» первое существительное возвращается трижды на ту самую первую страницу, и это «призрак» (*Gespenst*): «Призрак бродит по Европе, — сказал Маркс в 1847 году, — призрак коммунизма». (*Ein Gespenst geht um in Europa — das Gespenst des Kommunismus.*) И тогда Маркс — или, может, Энгельс — за несколько абзацев выводит на сцену ужас, внушаемый этим призраком всем силам старой Европы. Только о нем и говорится. Все фантазмы проецируются

на экран этого фантома (т.е. на нечто отсутствующее, ведь сам экран — фантомный, как в будущем телевидении, которое будет обходиться без «экрана» и проецировать образы, порой синтезированные — непосредственно в глаз, как звук телефона — в глубь уха). Отслеживаются сигналы, шевелящиеся столы, перемещающаяся посуда. Собирается ли он отвечать? Как в салоне во время спиритического сеанса — хотя иногда то, что называется улица, где наблюдают за утварью и мебелью,⁴ всю политику пытаются подогнать под пугающую гипотезу о посещении призрака. Политики становятся ясновидящими или прорицателями. Они желают и опасаются явления, о котором известно, что оно не будет представлять никого лично, но несколько раз постучит, и это придется расшифровать. И тогда создаются всевозможные союзы, чтобы заклясть этого общего противника, «коммунистического призрака». Союз означает: смерть призраку. Его призывают, чтобы отозвать; клянутся только им — но для того, чтобы заклясть его. Только о нем и говорят. Но что еще делать, если его здесь нет, как нет всякого призрака, достойного этого имени? И даже когда он здесь, т. е. здесь не будучи здесь, чувствуется, что призрак смотрит — разумеется, сквозь прорезь в шлеме; он подстерегает, наблюдает, обездвигивает зрителей и слепых ясновидцев, но никто не видит, как он смотрит, он остается неуязвимым под броней забрала. Таким образом говорят только о нем, но для того, чтобы прогнать его, исключить его, заклясть. Тогда салоном становится старая Европа, собирающая все силы (*alle Mächten des alten Europas*). Пытаясь заклясть призрака, заговорщики, по существу, не знают, о ком они говорят. Коммунизм — это слово, принятое среди заговорщиков, священный союз — это священная травля: «Все силы старой Европы объединились (*verbündet*) для священной травли (*zu einer heiligen Hetzjagd*) этого призрака (*gegen dies Gespenst*)».

Кто мог бы это отрицать? Если формируется союз против коммунизма, союз старой или новой Европы, то он остается священным союзом. Отцовский образ Святого Папы Римского, упомянутого Марксом, по-прежнему находится на своем месте, в лице польского епископа, хвастающегося, как это подтверждает Горбачев, тем, что он абсолютно не виноват в крахе коммунистического тоталитаризма в Европе и в возникновении новой Европы, которая будет тем, чем ей всегда, по его мнению, следовало быть:

Европой христианской. Россия могла бы снова сделаться ее частью — как было в XIX веке в Священном Союзе. Вот почему мы настаивали на неоевангелизме — на гегельянском неоевангелизме — риторики «фукуямовского» типа. И как раз гегельянский неоевангелизм Маркс с таким воодушевлением и пылом разоблачил в штирнеровской теории призраков. К ней мы вернемся позже, но уже теперь следует указать на это пересечение. Мы считаем его показательным.

Призрак, о котором говорил тогда Маркс, был здесь, не будучи здесь. Он еще не был здесь. Он никогда здесь не будет. Не существует *Dasein* призрака, но *Dasein* не существует без странного знакомства (*Unheimlichkeit*) с каким-то призраком. Что это за призрак? Какова его история и каково его время?

Призрак — как на это указывает его имя — есть *частота* некоей видимости. Но видимости невидимого. А видимость, по существу, себя не видит; вот почему она остается *erekeina tes ousias*, по ту сторону феномена, или сущего. Призрак — это, среди прочего, то, что мы воображаем, то, что, как нам кажется, мы видим, и то, что мы проецируем — на воображаемый экран, туда, где не на что смотреть. Иногда нет даже экрана, а сущность экрана всегда в том, что он обладает структурой исчезающего возникновения. Но получается так, что мы уже не можем сомкнуть глаз, подстерегая возвращение призрака. Отсюда театрализация самой речи и умозрительное построение по поводу времени. Необходимо еще раз перевернуть перспективу: фантом или привидение, неощутимое оощутимое, невидимое видимое, призрак, прежде всего, видит нас. Благодаря эффекту забрала он смотрит на нас другой стороной глаза прежде, чем мы его увидим, или даже не увидим. Мы чувствуем, что он наблюдает, а иногда и следит за нами до возможного появления. Чаше всего он смотрит на нас во время визита — это и есть событие, так как явление призрака — это событие. Он наносит нам визит. Визит за визитом, потому что он возвращается, чтобы видеть нас, а *visitare* — фреквентатив* от *visere* (видеть, рассматривать, созерцать) — прекрасно передает повторяемость или возвращение, частоту визитов. Последние не всегда знаменуют собой благородные моменты или дружественное видение, они могут означать суровую проверку или жестокий обыск. Безжалостная травля, беспощадная логическая связь. Социальный аспект явления призраков, его изначальный стиль мы можем опять-таки — принимая во вни-

мание такое повторение — назвать фреквентацией. Маркс больше кого бы то ни было — мы еще уточним это — переживал фреквентацию призраков.

Кажется, что призрак во время посещения представляет себя. И мы себе его представляем, но сам-то он не присутствует в плоти и крови, Это неприсутствие призрака требует принятия во внимание его времени и его истории, единичности его временности и его историчности. Когда в 1847—1848 годах Маркс называет призрак коммунизма, он вписывает его в историческую перспективу, являющуюся точной противоположностью той, о которой я думал поначалу, предлагая заголовок «призраки Маркса». Там, где у меня возникал соблазн обозначить тем самым упорство некоего прошедшего настоящего, возвращение мертвеца, новое явление фантома, от которого не поможет избавиться работа мировой скорби, которой привидение избегает еще до встречи, но за которой оно гонится (исключает, изгоняет и в то же время преследует). Но ведь Маркс возвещает и призывает некое грядущее присутствие. Он, по-видимому, предсказывает и предписывает: то, что пока фигурирует в идеологическом представлении старой Европы в качестве всего лишь призрака, должно в будущем стать наличной, т. е. живой, реальностью. «Манифест» взывает, он призывает к этому предъявлению живой реальности: необходимо способствовать тому, чтобы в будущем этот призрак — а поначалу ассоциация рабочих, принужденная хранить секрет приблизительно до 1848 года — стал *реальностью*, и реальностью *живой*. Необходимо, чтобы эта реальная жизнь показала и обнаружила себя, чтобы она представила себя вне Европы, старой или новой, в универсальном измерении некоего Интернационала.

Но также надо, чтобы она обнаружила себя в форме манифеста, который стал бы Манифестом какой-либо партии. Ибо Маркс уже придает форму партии чисто политической структуре силы, которая, согласно «Манифесту», должна быть двигателем революции, преобразования, апроприации, а впоследствии — в конечном итоге — разрушения государственности и конца политики как таковой. (Поскольку этот сингулярный конец политики мог бы соответствовать представлению об абсолютно живой реальности, появляется еще одно основание подумать о том, что сущность политики будет всегда образом бессущностным, самой бессущностью некоего призрака).

И вот мы, возможно, подошли к одному из непривычных мотивов, о которых стоит поговорить в этот вечер: то, что может быть, склонно к исчезновению в возвещающем себя политическом мире, и, возможно, в новую эпоху демократии — это господство организационной формы, которую называют партией, отношениями партия/государство, которые в общей сложности, просуществовали всего-навсего два столетия, едва ли больше, в эпоху, к которой принадлежат и некоторые определенные типы парламентской и либеральной демократии, и конституционные монархии, и тоталитарные режимы: нацистский, фашистский и советский. *Ни один* из этих режимов не был возможен без так называемой аксиоматики партии. Но однако, как повсюду сегодня в мире структура партии становится не просто более подозрительной (по причинам, которые не всегда и не обязательно являются «реакционными» условиями классической индивидуалистской реакции), но и радикально неприспособленной к новым — теле-техно-медиатическим — условиям общественного пространства, политической жизни, демократии и *новых* представительских режимов (парламентского и не парламентского), которых она требует. Размышление о том, что завтра станет с марксизмом, с его наследием или завещанием, должно — среди многого прочего — иметь в виду конечность партии как некоего понятия или некоей реальности. И, разумеется, ее государственного коррелята. Продолжается движение, и нам следует попытаться описать его как деконструкцию традиционных понятий государства, а, стало быть, и партии, и профсоюза. Хотя это и не означает вымирания государства ни в марксистском, ни в грамшианском смысле, рассматриваемую историческую единичность невозможно анализировать вне рамок марксистского наследия — когда наследие больше, чем когда бы то ни было, превратилось в критический и преобразующий фильтр, т. е. когда и речи не может быть о том, чтобы быть просто за государство или против государства вообще, за или против его жизни или смерти *вообще*. В истории европейской (и, конечно, американской) политики было время, когда реакционным жестом считался призыв покончить с партиями — так же, как анализ несоответствия существовавших парламентских структур — демократии. Выдвинем здесь — со множеством теоретических и практических предосторожностей — гипотезу о том, что такого больше не будет, никогда больше не будет (так как ста-

рые формы борьбы с государством могут долго сохраняться в качестве пережитков): необходимо снять двусмысленность относительно того, что такого больше не будет. Гипотеза предполагает, что эта мутация уже началась, что она необратима.

Всемирная коммунистическая партия — коммунистический Интернационал — станет, как утверждал «Манифест», конечным воплощением, реальным присутствием призрака, а значит, концом призрачного бытия. Это будущее не описано, оно не предвидится в модусе констатации, оно возвещается, оно обещано и вызывается в перформативном модусе. Из симптома Маркс делает диагноз и прогноз. Симптом, который позволяет ставить диагноз, заключается в том, что страх перед коммунистическим призраком *существует*. Приметы симптома обнаруживаются при наблюдении за европейским Священным Союзом. Они, безусловно, должны что-то означать, например, то, что силы Европы признают в этом призраке силу коммунизма («Коммунизм уже признан в качестве силы [als eine Macht] всеми европейскими силами»). Что же касается прогноза, то он состоит не только в предвидении (утверждающий жест), но и в том, чтобы вызвать явление в будущем такого манифеста коммунистической партии, который — как раз в перформативной форме вызывания — преобразует легенду о призраке пока еще не в реальность коммунистического общества, но в иную форму реального события (в промежутке между легендарным призраком и его безусловным воплощением), каким является «Манифест коммунистической партии». Второе пришествие обнаружения манифеста. В виде партии. Но не той партии, которая, как в данном случае, будет к тому же еще коммунистической. Здесь коммунизм является предикатом партии. Нет, речь идет о партии, которая воплощает сущность партии, будучи партией коммунистической. Вот призыв, т. е. Манифест в связи с «Манифестом», самообнаружение манифеста — в чем и состоит сущность всякого манифеста, который так себя сам называет, утверждая: «пришло время»; время здесь догоняет некое «теперь», время подлаживается к такому «теперь», которое достигает само себя в акте и составе этой манифестации: пришло время себя обнаружить, чтобы обнаружился манифест, представляющий собой не что иное, как вот это, здесь, теперь; я присутствую, я гряду, будучи сам себе свидетелем и сообщником; именно это — манифест, каким я являюсь или оперирую я, оперируя этим произведением;

манифест в действии, сам же я являюсь самим собой только в этой манифестации, в этот самый момент, в этой книге; вот я: «Настала пора (Es ist hohe Zeit), чтобы коммунисты предъявили всему миру свои концепции, цели и тенденции, и чтобы они противопоставили (entgegenstellen) сказкам о призраке коммунизма (den Märchen vom Gespenst des Kommunismus) манифест самой партии». О чем же свидетельствует этот манифест? И кто о чем свидетельствует? И на каких языках? Следующая фраза свидетельствует о множестве языков: не всех, но некоторых, и о коммунистах разных национальностей, собравшихся в Лондоне. Манифест — утверждает «Манифест» по-немецки — будет опубликован на английском, французском, немецком, итальянском, фламандском и датском языках. Привидения тоже говорят на разных языках, на языках национальных, подобно деньгам, от которых они, как мы увидим, неотделимы. Деньги в форме монет несут в себе местные и политические свойства, они «говорят на разных языках и одеты в разную форменную одежду»⁵. Повторим наш вопрос о манифесте, как о речи или языке свидетельства. Кто о чем свидетельствует? В чем это «что» обуславливает «кого», если одно никогда не предшествует другому? Почему это безусловное свидетельство не свидетельствует о самом себе, вставая на сторону партии, лишь оспаривая и презирая призрака? Коль скоро это так, то зачем в этой битве фантом? И кто оказывается призванным в партию и в свидетели с эффектом шлема и забрала?

Структура таким образом названного события трудно поддается анализу. Легенда о призраке, повесть, сказка (Märchen) самоустраняется из «Манифеста», как если бы сам призрак, не становясь реальностью (самим коммунизмом, коммунистическим обществом), сначала наделил телесностью призрачность легенды, а затем вышел за пределы самого себя и призвал выходить из легенды, не вступая в реальность, по отношению к которой он — призрак. Не будучи ни реальной, ни легендарной, некая «Вещь» внушала страх и продолжает его внушать в двусмысленности этого события, как в единичной призрачности рассматриваемого перформативного высказывания, т. е. самого марксизма. (И вопрос этого вечера можно упрощенно выразить так: что такое марксистское высказывание? Так называемое марксистское. Или точнее: чем отныне станет такое высказывание? И кто сможет сказать «я марксист», или «я не марксист»?)

Внушать страх и бояться самому... Страшно врагам «Манифеста», но, может быть, и Марксу, и самим марксистам. Ведь можно попытаться объяснить все тоталитарное наследие мысли Маркса, да и прочие тоталитарные режимы, которые не оказались современниками этого тоталитарного наследия по случайности или в силу механической подстановки, как реакцию панического страха перед призраком вообще. Фантому, в роли которого коммунизм выступал для капиталистических (монархистских, имперских или республиканских) государств старой Европы вообще, ответила запуганная и беспощадная война, и лишь в ходе нее смогли сложиться застывшие до чудовищности окоченелых трупов ленинизм, а потом и сталинский тоталитаризм. Но если марксистская онтология *тоже* боролась с призраком вообще, во имя присутствия жизни как материальной действительности, то и весь «марксистский» процесс тоталитарного общества тоже мог стать ответом на ту же панику. Мне кажется, нам следует принять эту гипотезу всерьез. Впоследствии — между Штирнером и Марксом — мы натолкнемся на рефлексивный рефлекс, на «внушение страха самому себе» в опыте призрака. Все выглядит так, как если бы Маркс и марксизм обратились в бегство, убегали от самих себя; как если бы они внушали страх самим себе. И все это на протяжении той же *охоты*, того же преследования, той же адской погони. Революция против революции — как подсказывает образ из «Отверженных». Точнее говоря, если учитывать количество и *частоту* призраков, дело обстоит так, как если бы Маркс и марксизм боялись *кого-то* в самих себе. Говоря короче, можно удивиться этому факту. Однако нацистский и фашистский тоталитаризм оказывались то на одной, то на другой стороне в этой войне фантомов, но в ходе одной и той же истории. И в этой трагедии, в кучах трупов из всевозможных лагерей существует столько призраков, что никто никогда не будет уверен, что все время был на одной и той же стороне. Это стоит запомнить. Словом, всю историю, по меньшей мере, еропейской политики и, по меньшей мере, после Маркса можно считать историей безжалостной войны между сплоченными лагерями, подвергшимися одинаковому террору со стороны призраков, призрака чужого и собственного призрака как призрака чужого. Священный Союз подвергается террору призрака коммунизма и начинает с ним войну, которая по-прежнему длится — но войну против лагеря, который сам организовал-

ся из-за ужаса перед призраком: и тем, что ему противостоит, и тем, кого он несет в себе.

Нет ничего «ревизионистского»⁶ в том, чтобы интерпретировать генезис тоталитарных режимов, как взаимные реакции на страх перед призраком, внушавшийся коммунизмом в прошлом столетии, на ужас, который коммунизм вызывал у своих врагов, но возвратил самому себе и ощутил в самом себе в достаточной степени для того, чтобы ускорить чудовищное осуществление, магическое претворение в жизнь, анимистическое внедрение освободительной эсхатологии, которой предстояло соблюдать обещание, бытие-обещание некоего обещания — но эта эсхатология не могла быть попросту идеологическим фантомом, поскольку критика идеологии сама не могла быть вдохновлена ничем иным.

Ибо надо, наконец, признать: привидение преследовало Маркса. Как и Штирнера. Оба — и Маркс, и Штирнер — непрерывно преследовали (что очень даже понятно) своего преследователя, их собственного преследователя, их самого близкого чужака. Маркс любил образ фантома, ненавидел его, призывал его в свидетели своего спора; призрак же посещал Маркса, докучал ему, досаждал ему, осаждал его. Это происходило внутри, но когда Маркс отталкивал призрака, то и вне его. В нем вне его: вот место, не имеющее места, для призраков повсюду, где они притворяются, что избрали жилье. Может быть, больше, чем у остальных, у Маркса в голове витали призраки, и он знал, о чем говорил, не имея об этом точного знания («Mensch, es spukt in deinem Kopfe!» [Человек, твоей голове мерещатся призраки] — можно было бы сказать Марксу, пародируя Штирнера). Но по той же самой причине Маркс столь же не любил призраков, сколь и любил их. А они любили его — и наблюдали за ним сквозь забрало. Он, несомненно, был ими осажден (как мы увидим, одно из его любимых слов), но — как противникам коммунизма — устраивал им беспощадный бой.

Как и все страдающие наваждениями, Маркс дразнил свои наваждения. Перед нами тысячи примет этого, одни яснее других. Цитируя лишь два очень несходных примера из этой богатой призракологии, сначала следовало бы обратиться к диссертации («Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура»). Очень молодой Маркс подписывает сыновнее посвящение к ней (ведь испуганный ребенок всегда зовет на по-

мощь против призрака именно отца, секрет отца): «I am thy Fathers Spirit [...] I am forbid To tell the secrets of my Prison-House». В этом посвящении сам Маркс, как подобает сыну, обращается к Людвигу фон Вестфалену, «надворному советнику правительства в Трире», к этому «весьма дорогому другу и отцу» (seinen theuren vaterlichen Freund). И тогда он говорит о знаке сыновней любви (diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe), обращенной к тому, кому «являются все духи мира» (vor dem alle Geister der Welt erscheinen) и кто никогда не попятится от испуга ни перед тенями ретроградных призраков (Schlagschatten der retrograden Gespenster), ни перед зачастую покрытым темными тучами небом времени. В последних словах этого посвящения упоминается дух (Der Geist) как «великий, сведущий в магии врач» (der grosse zauberkundig Arzt), которому вверился (anvertraut) духовный отец и у которого он черпает всю силу, чтобы бороться с недугом, что насылается призраком. Итак, дух против призрака. В этом приемном отце, этом герое борьбы с ретроградными фантомами (которых Маркс как бы молчаливо отличает от прогрессивного фантома, каким будет, например, коммунизм) молодой Маркс видит живое и зримое доказательство (argumentum ad oculos) того, что «идеализм не вымысел, но истина».

Посвящение, характерное для юности? Общепринятые обороты речи? Разумеется. Но слова не столь уж обычны, они кажутся рассчитанными, и можно начинать статистическую бухгалтерию. Важна частота. Опыт и восприятие фантома согласуются с частотой: с количеством (больше одного), с настойчивостью, с ритмом (волн, циклов и периодов). И вот юношеское посвящение продолжает говорить и множиться, оно кажется значительнее и не таким условным, когда в последующие годы становится заметным ожесточенное изобличение, т. е. заклятье — с каким пылом, но и с какой увлеченностью! — того, что «Немецкая идеология» назовет «историей призраков» (Gespenstergeschichte). Мы вернемся к ней через мгновение, все шевелится, нас поджидает толпа привидений: саваны, блуждающие души, звон цепей в ночи, стоны, раскаты скрежещущего смеха, и всевозможные головы, столько голов, что разглядывают нас, будучи невидимыми: наибольшая концентрация всевозможных призраков в истории человечества. Маркс (и Энгельс) пытаются навести порядок, они стремятся называть имена, делают вид, будто считают.

Тяжело же им приходится!

И действительно, чуть позже «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» развертывается опять-таки на той же частоте, как политика призраков и генеалогия призраков, а точнее *имущественная* логика *поколений фантомов*. Тут Маркс непрерывно производит заклинания и экзорцизмы. Он выбирает между хорошими и дурными «фантомами». Иногда в одной и той же фразе он отчаянно пытается противопоставить – но как же это трудно и рискованно! – «дух революции» (*Geist der Revolution*) ее призраку (*Gespentst*). Да, трудно и рискованно. Прежде всего, по лексической причине: как французское *esprit* и английское *spirit*, *Geist* может означать еще и «призрак», и Маркс полагает, что может здесь эксплуатировать риторические эффекты, непрерывно их контролируя. Семантика слова *Gespentst* сама призрачно посещает семантику слова *Geist*. Если тут есть нечто призрачное, то как раз тогда, когда ссылка неопределенно колеблется между ними двумя, или уже не колеблется, когда ей вроде бы необходимо это делать. Но если это трудно и рискованно, если это неподвластно никакому возможному мастерству, если оба слова остаются неразличимыми, и в конечном счете синонимичными, то дело в том, что по мнению самого Маркса, призрак, пожалуй, прежде всего, необходим, и даже жизненно необходим для исторического развития духа. Ибо Маркс, в первую очередь, сам *наследует* гегелевское замечание о повторении в истории, идет ли речь о великих событиях, революциях или героях (нам хорошо известно: сначала трагедия, потом фарс). Как мы видели, Виктор Гюго тоже проявил внимание к революционному повторению. Революция повторяется, и даже повторяет революцию против революции. «Восемнадцатое брюмера...» делает отсюда вывод, что если люди сами делают собственную историю, то происходит это при условии наследования. Присвоение вообще – сказали бы мы – происходит *при условии наличия чужого* и *чужого мертвого*, более чем одного мертвеца, поколений мертвецов. То, что сказано о присвоении, годится и для свободы, для освобождения или эмансипации. «Люди делают свою собственную историю (*ihr eigenen Geschichte*), но делают они ее не своим собственным движением (*aus freien Stücken*) и не в условиях, избранных ими одними, но в условиях, которые они находят, которые им даны и переданы (*überlieferten Umständen*). Традиция всех мертвых поколений (*aller toten Geschlechtern*) давит

(lastet) очень тяжким грузом на мозг живых [Маркс пишет: «lastet wie ein Alp», т. е. «давит подобно призраку», имеется в виду одно из призрачных существ, вызывающих кошмары; как весьма часто происходит в переводах, призрак забывается или в лучшем случае расплывается в приблизительных фигурах, таких, как «фантасмагория» — а ведь это слово, кроме прочего, обычно лишают буквального смысла, который связывает его с речью, и речью публичной.] И даже когда кажется, будто они занимаются преобразованием себя и вещей, созданием чего-то совершенно нового (noch nicht Dagewesenes zu schaffen), на самом деле именно в такие эпохи революционного кризиса они боязливо вспоминают [как раз заклинают, beschwüren] духов прошлого (beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf), они заимствуют (entleihen) для себя их имена, их боевые пароли (Schlachtparole), их костюмы, чтобы появиться на новой исторической сцене в этом почтенном маскарадном костюме и с этим заимствованным языком (mit dieser erborgten Sprache)⁷.

Речь идет именно о том, чтобы созывать (beschwüren) духов как призраков посредством позитивного заклęcia, заклинающего, чтобы призывать, а не чтобы отталкивать. Но можно ли придерживаться такого различия? Ведь если такое заклęcie и кажется радужным и гостеприимным, то раз уж оно призывает мертвого, позволяет ему прийти или способствует его приходу, то оно никогда не бывает без страха. И все-таки в нем нет примеси отвращения или отталкивания. Заклęcie не только характеризуется, но и непрерывно *дополнительным образом* определяется некоей тревожностью (на мысль о которой наводит наречие ängstlich); оно обречено на страх, *коим оно и является*. Заклęcie есть страх, поскольку оно взывает к смерти, чтобы придумать живое и вызвать к жизни новое, чтобы способствовать присутствию того, что еще не было «здесь» (noch nicht Dagewesenes). Этот страх перед призраком — страх чисто революционный. Если смерть нависает над живым мозгом живых, а тем более — над мозгами революционеров, то она, конечно же, должна обладать какой-то призрачной плотностью. Нависать (lasten) означает в немецком языке еще и поручать, облагать налогом, вводить в долги, обвинять, назначать, давать наказ. И чем больше жизни, тем тяжелее становится призрак чужого, тем тяжелее он себя навязывает. Тем больше живой должен ему отвечать. *Отвечать за мертвого, отвечать мертвому*. Соответ-

ствовать посещениям призраков и объясняться с призраками без гарантии ответа и наобум. Нет ничего серьезнее и истиннее, нет ничего справедливее, чем эта фантазмагория. Призрак нависает, он мыслит, он усиливает напряжение, он сгущается внутри самой жизни, в самой что ни на есть живой жизни, в самой что ни на есть единичной (или, если угодно, индивидуальной) жизни. А значит — эта жизнь больше не имеет, и больше не должна обладать на всем своем протяжении ни чистой самотождественностью, ни гарантированным внутренним миром: вот что всевозможным философам жизни, и даже живого или реального индивида, следовало бы хорошенько взвесить⁸.

Необходимо подумать о парадоксе: чем больше в революционный кризис вторгается нового, чем более кризисной становится эпоха, чем более она *out of joint*, тем сильнее возникает необходимость обращаться к стародавнему, «заимствовать» из него. Наследие «духов прошлого» состоит, как всегда, в заимствовании. Образы такого заимствования, образы заимствования вообще, образность как образ заимствования. И заимствование *говорит*: язык заимствован, имена заимствованы — говорит Маркс. Значит, это вопрос доверия или веры. Но неустойчивая и едва видимая граница пронизывает этот закон принимаемого на веру. Она проходит между пародией и истиной, но истиной как живым воплощением или повторением другого, она — регенерирующая способность оживлять прошлое, дух, дух прошлого, откуда происходит заимствование. Граница проходит между механическим воспроизводством призрака и столь живым, столь интериоризирующим, столь ассимилирующим усвоением наследия и «духов прошлого», что это усвоение есть не что иное, как жизнь забвения, жизнь как само забвение. И забвение родного, чтобы оживить в себе дух. Таковы слова Маркса. Таков его язык, и следующий пример его языка нельзя назвать малозначимым. Он характеризует саму стихию этих прав наследования.

«Именно так, как Лютер надел маску апостола Павла, Революция 1789—1814 гг. последовательно драпировалась сначала в костюм Римской республики, затем в костюм Римской империи, а революция 1848 г. не нашла ничего лучше, как пародировать (*parodieren*) то 1789 г., то революционную традицию 1793—1795 гг. Именно так когда начинающий изучать новый язык тотчас вновь

переводит его на язык родной, но ему удается усвоить дух [овладеть им: *hat er sich nur angeeignet*] этого нового языка и свободно воспользоваться им [производить на нем: *in ihr produzieren*] лишь тогда, когда ему удается двигаться в стихии этого языка, не вспоминая родной, и даже забыть этот последний⁹».

От одного наследия к другому. Живое усвоение духа, освоение нового языка — это уже наследование. И освоение другого языка символизирует здесь революцию. Это революционное наследование, разумеется, предполагает, чтобы мы в конечном итоге забыли о призраке, о призраке изначального или родного языка. Забыть не то, что мы наследуем, но пред-наследие, отправляясь от которого, мы наследуем. Это забвение — лишь забвение. Ведь то, что необходимо забыть, могло бы быть необходимо. Следует пройти через пред-наследие, пусть даже пародируя его, чтобы усвоить жизнь нового языка или осуществить революцию. И если забвение соответствует моменту живого усвоения, и Маркс все-таки не превозносит его с такой простотой, как можно было бы подумать. Все гораздо сложнее. Маркс как будто бы говорит, что надо забыть и призрака и пародию, чтобы история продолжалась. Но если довольствуются забвением призрака, то это буржуазная пошлость: такова-де жизнь. Значит, надо не забывать, необходимо вспоминать, при этом достаточно забывая — в одной и той же памяти, чтобы «обрести дух революции, не способствуя возвращению его *призрака*» (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen; курсив мой*).

Вот складка «бросающегося в глаза различия» (*ein springender Unterschied*) — говорит Маркс — между двумя модальностями или двумя темпоральностями в заклинании мертвого (*Totenbeschwörung*), в вызывании или приглашении призрака. И все-таки необходимо признать, что они похожи. Иногда они контаминируются настолько смутным образом — ведь симулякр состоит как раз в том, чтобы подражать фантому или симулировать фантазм другого — что «бросающееся в глаза» различие бросается в глаза уже в самом начале и бросается в глаза именно для того, чтобы прыгать перед глазами. Чтобы исчезать, возникая, в феномене собственной призрачности. Однако же, Маркс держится за это различие как за соломинку, он иллюстрирует его в одной из тех красно-

речивых революционных эпопей, воздать должное которой мы можем лишь громогласно, крича до потери дыхания. И начинается она с заклинания (*Beschwörung*) мертвых во всемирно-историческом масштабе (*weltgeschichtliche Totenbeschwörung*):

При рассмотрении этого заклания мертвых в Истории немедленно обнаруживается бросающееся в глаза различие. Камилл Демулен, Дантон, Робеспьер, Сен-Жюст, Наполеон, герои, а также партии и массы во время старой французской Революции выполняли в римском костюме и с римской фразеологией задачу своей эпохи (*die Aufgabe ihrer Zeit*), а именно – освобождение и установление современного *буржуазного* общества. Одни ломали на куски феодальные институты и резали феодальные головы, выросшие на этих институтах. Другой создал внутри Франции условия, благодаря которым отныне можно было развивать свободную конкуренцию, эксплуатировать частную собственность на землю [...], тогда как в пределах Франции [...]»¹⁰.

Но у синхронности нет никаких шансов: никакое время не является современным самому себе – ни время Революции, которая, в сущности, так и не имела места, ни времена, за ней следующие или из нее вытекающие. Что же происходит? Ничего, ничего, кроме забвения. И прежде всего, та задача, что была все-таки «задачей их эпохи» (*die Aufgabe ihrer Zeit*), возникает в уже вывихнутое, смещенное, вышедшее из пазов («out of joint» или «aus den Fugen») время: его можно представлять лишь в виде римской мании, в анахроничности античного костюма и античной фразы. После того, как революционная задача свершалась, наступала необходимая амнезия. Она уже присутствовала в программе анахронии, в «задаче их эпохи». Анахрония использует и обещает забвение. Буржуазное общество – при своей трезвомыслящей пошлости – забывает, что «призраки римских времен оберегали его колыбель» (*daß die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten*). Вопрос о голове – как всегда у Маркса – вопрос о главаре и о духе: в беспамятном порядке капиталистической буржуазии (той, что живет, подобно животному, забвением призраков) морда главара заменяет голову, свиная голова ожиревшего и неподвижного буржуазного короля заменяет политическую и нервозную голову продвигающихся вперед революционеров. Французский перевод чрезвычайно часто утрачивает характерные черты текста:

«[...] ее подлинные главари (ihre wirkliche Heerführer) заседали в конторках, а ожиревшая голова [буквально: свиная голова, Speckkopf] Людовика XVIII была их политической главой (ihre politisches Haupt). Полностью погруженная в производство богатства и в мирную конкурентную борьбу, она уже не понимала, что призраки римской эпохи оберегали ее колыбель. Но сколь бы мало героичным ни было буржуазное общество, героизм, самоотречение, террор, гражданская война и война наций, тем не менее, оказались необходимыми для того, чтобы явить его миру¹¹».

И теперь Маркс приумножает примеры этой ритмизованной *анахронии*. Он анализирует ее пульсацию и импульсы. Он находит в ней удовольствие, удовольствие от повторения; мы столь ошутимо ловим эти регулярные волны, что у нас возникает впечатление, будто он не просто указывает на них перстом: он держит руку на пульсе истории. И слушает какую-то революционную *частоту*. Регулярными толчками она чередует закливание призраков с отречением от них. При позитивном заклятии призывают великого призрака классической традиции (Рим), чтобы оказаться на высоте исторической трагедии, и чтобы раскрыть для себя в иллюзии заурядное содержание буржуазных амбиций. Затем, по завершении этого, от призрака отказываются — и это отречение, фантом забывают, как бы пробуждаясь от галлюцинации. Уже Кромвель говорил на языке древнееврейских пророков. Когда же буржуазная революция свершилась, английский народ стал предпочитать Локка Аввакуму. Наступает 18 брюмера, и повторение повторяется. Именно тогда Маркс замышляет различать дух (Geist) революции и ее призрак (Gespenst), как если бы первый уже не призывал второго, как если бы все уже не произошло; и все-таки сам он об этом знал — благодаря различиям в рамках столь же неопределенной, сколь и ни к чему не сводимой фантастики. Отнюдь не составляя необходимой схемы какого бы то ни было состава времени, это другое трансцендентальное воображение наделяет собственным законом некую непреодолимую анахронию. Несвоевременный, «out of joint» особенно тогда, когда кажется, будто он пришел в должный час, дух революции насквозь фантастичен и анахроничен. Он и должен быть таковым — и среди всевозможных вопросов, которые ставит перед нами этот разговор, один из наиболее необходимых, несомненно, касается выделения среди неразрывных понятий, каковые должны если не отождествиться

друг с другом, то, по крайней мере, переходить друг в друга, не пересекая строгой понятийной границы, таких понятий, как: дух революции, действительность, воображение (продуктивное или репродуктивное), призрак (*Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst*):

«Воскрешение мертвых (*Die Totenerweckung*) в этих революциях служит, следовательно, для того, чтобы возвеличивать (*verherrlichen*) новую борьбу, а не пародировать (*parodieren*) стародавнюю, преувеличивать в воображении (*in der Phantasie*) задачу, подлежащую выполнению, а не избегать ее решения в действительности, обретать дух революции, а не способствовать возвращению ее призрака. Период с 1848 по 1851 год исхожен вдоль и поперек призрак (*Gespenst*) старой революции — от Марраста, республиканца в желтых перчатках, принявшего низложение старого Байи, до авантюриста, скрывающего свои отталкивающие тривиальные черты под посмертной железной маской Наполеона¹²».

Маркс часто описывает голову и главарей. Образы призраков — это, прежде всего, лица. Следовательно, речь тут идет о масках, и на сей раз не о шлеме и забрале. Но между духом и призраком, между трагедией и комедией, между революцией на марше и тем, что превращает ее в пародию, существует всего лишь временное различие между двумя масками. Речь идет о духе, когда Лютер надевает маску (*maskierte sich*) апостола Павла, и речь идет о призраке, «пародии» и «карикатуре» со свиной головой Людовика XVIII или с посмертной маской (*Totenmaske*) Наполеона Великого на лице Наполеона Малого.

Следует сделать еще шаг. Необходимо думать о будущем, т. е. о жизни. Т. е. о смерти. Маркс, разумеется, осознавал закон этой фатальной анахронии, и в конечном счете он, может быть, как и мы столь же чувствителен, к сущностному загрязнению духа (*Geist*) призраком (*Gespenst*). Но он хочет покончить с анархией, он полагает, что это можно сделать, он объявляет, что это необходимо сделать. Маркс верит в будущее и стремится утверждать его, он его утверждает, он предписывает революцию. Он презирает всех призраков, благих и дурных, он думает, что с посещениями призраков можно порвать. Все выглядит так, как если бы он говорил нам, нам, нисколько в это не верящим: то, что, как вы полагаете, можно

хитроумно назвать законом анахронии, само анахронично. Эта фатальность тяготела над революциями прошлого. А вот те, что грядут в настоящем и будущем (а именно, те, которые Маркс всегда предпочитает, как предпочитают их все, как предпочитает сама жизнь, и это тавтология предпочтения); те революции, что возвещаются, начиная с XIX века, должны отворотиться от прошлого, от его Geist'a, как и от его Gespenst'a. По существу, революции должны отказаться от наследования. Они не должны больше выполнять работу скорби, в продолжение которой живые поддерживают мертвых и играют в мертвых, занимаются мертвыми, позволяют мертвым поддерживать живых, заниматься живыми и *играть* в живых, произносят имена мертвых и говорят с *ними*, носят их имена и сохраняют их язык. Нет, довольно революционной памяти, долой памятники, занавес над театром теней и надгробное красноречие, разрушим мавзолей для толп народа, разобьем посмертные маски под стеклянным гробом! Все это — революция прошлого. Уже, еще в XIX веке. Уже в XIX веке необходимо перестать наследовать таким образом, необходимо забыть форму забвения на частоте того, что называется работой скорби, посещением духов, равно как и посещением призраков:

«Социальная революция XIX века не может извлекать свою поэзию (ihre Poesie) из прошлого, а лишь из будущего. Она не может приступить к выполнению собственной задачи до того, как избавится от всяких суеверий в отношении прошлого. У прежних революций существовала необходимость в исторических реминисценциях, чтобы скрыть от самих себя собственное содержание (um sich über den ihren eigenen Inhalt zu betäuben). Революция XIX века должна позволить мертвым хоронить своих мертвецов, чтобы реализовать собственную цель [опять-таки: собственное содержание: um bei ihrem eigenen Inhalt anzukommen]. Прежде фразеология преодолевала содержание, теперь содержание преодолевает фразеологию (Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus)¹³».

Дела обстоят отнюдь не просто. Необходимо напрячь слух и пристально вчитываться, считаясь с каждым словом языка; и вот — мы еще на кладбище, могильщики упорно работают, извлекают из земли черепа, пытаются отождествить их по одному, Гамлет на-

поминает, что у вот этого «был язык», который пел. Что имеет в виду Маркс? Он ведь тоже умер, не будем об этом забывать, и больше, чем один раз; и мы должны знать, что это не так уж просто, потому что это происходит слишком часто, и мы являемся своего рода его наследниками, по крайней мере, наследниками его оставшихся жить слов, их он никогда не хотел, чтобы мы забыли, не обратив на них хоть какое-нибудь уважительное внимание, не услышав, например, революционного наказа дать мертвым хоронить мертвецов: императив «активного забвения», как не преминет сказать некий Ницше. А что хочет сказать Маркс, Маркс-мертвец? Он ведь прекрасно знал, что мертвые никогда никого не хоронили. Ни живых, которые были также *смертны*, т. е. способны нести в себе, т. е. за пределами себя и перед собой, невозможную возможность своей смерти. Всегда будет необходимо, чтобы еще живые смертные хоронили уже мертвых живых. Мертвые никогда никого не похоронили, но ведь и живые тоже, живые, которые были только живыми, бессмертными живыми. Боги никогда никого не хоронят. Ни мертвые как таковые, ни живые как таковые никогда никого не предавали земле. Если Маркс не может об этом не знать, то что же он имеет в виду? Чего он, собственно, хочет? Что хотел он тогда, он, который мертв и погребен? Прежде всего, нам кажется, он хотел напомнить нам о страхе перед этим страхом перед самими собой: во время прошедших, мертвых революций заклятия созывали великих духов (еврейских пророков, Рим и т. д.), но только для того, чтобы забыть, чтобы от страха подавить, чтобы анастизировать самих себя (*sich betäuben*) и революцию от мощи удара, который она нанесла. Дух прошлого защищал революцию от ее «собственного содержания», он был необходим, чтобы защищать ее от нее самой. И тогда все сосредоточивается в вопросе об этом «содержании» и об этом «собственном содержании», на которое Маркс весьма часто ссылается — трижды в упомянутых знаменитых строках. Весь анахронический сдвиг разыгрывается в неадекватности между фразой и содержанием — содержанием *собственным*, содержанием усвоенным. Так полагает Маркс.

Такой разлад, несомненно, никогда не прекратится. Без сомнения, он обратится в обратную сторону, и это будет революция в революции, будущая революция, которая без скорби одержит победу над революцией прошедшей: наконец-то будет событие, сверше-

ние события, пришествие будущего, победа «чистого содержания», которое, конечно же, одержит верх над «фразой». Ведь в прошлой революции, когда могильщики были живы, фраза, по существу, выходила за рамки содержания. Отсюда анахрония революционного настоящего, преследуемого античными образцами. Но в будущем, и уже в *социальной* революции XIX века, которая, на взгляд Маркса, еще грядет (вся новизна нового якобы будет заключаться в этом социальном измерении, выходящем за рамки революции политической и экономической), анахрония, или несвоевременность, не изгладится ни в какой полноте второго пришествия и явленности настоящего самому себе. Время все еще будет «out of joint». Но на сей раз неадекватность будет зависеть от избытка «собственного содержания» по сравнению с «фразой». «Собственное содержание» больше не будет приносить страх, оно не будет прятаться, его не будет попираť скорбная риторика античных образцов и гримаса помертвых масок. Оно преодолет форму, разорвет ее ветхие одежды, на скорости обгонит знаки, образцы, красноречие, скорбь. Ничто больше не будет вычурным и *жеманным*: ни доверие, ни образы заимствования. Но сколь бы парадоксальным это ни казалось, именно в таких хлынувших через борт волнах, в момент, когда исчезнут все стыки между формой и содержанием, последнее будет чисто «собственным» и чисто революционным. По всякой логике, распознавать революцию следует не по чему иному, как по чрезмерности ее несвоевременной деидентификации, а стало быть, ни по чему. Нет ничего, что поддавалось бы в настоящее время идентификации. А стоит лишь идентифицировать революцию, как она начинает заниматься подражанием, она агонизирует. Таково поэтическое различие, поскольку Маркс говорит нам, откуда *социальная* революция должна черпать собственную «поэзию». Вот относящееся к сфере поэзии различие между «на этом свете» вчерашней политической революции и «здесь» сегодняшней социальной революции, точнее говоря, революции того грозного сегодня, о котором мы — увы! — теперь, сегодня знаем, что в его завтрашний день, полтора века спустя, революции пришлось бесконечно, невозмутимо, иногда к лучшему, но чаще к худшему, скорее, здесь, чем на этом свете, подвергаться воздействию одной из наиболее неиссякаемых фразеологий современного человечества: «Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus». Увы — и да, и нет.

Разумеется, надо было бы приумножить примеры этой безжалостной анахронии в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» (и это заглавие, и дата дают первый пример скорбной пародии: в том, что такое семья, Бонапарт, Франция, на генеалогическом стыке публичного и частного).

Приведем один-единственный, наиболее буквальный пример ее, т. е. пример призрачного тела, замещающего революцию. На сей раз речь, в сущности, идет о пародии на сам призрак. Революция сама начинает рисовать карикатуру на «красного призрака», заклясть который всеми силами пытались контрреволюционеры. «Красный призрак» было еще и названием революционной группы¹⁴. Дополнительная, важная здесь для нас складка — та, что регулярно гарантирует рефлексивную перемену заклęcia: те, кто внушает страх, боятся самих себя, заклиняют призрака, которого сами представляют. Заклęcie скорбит *по самому себе* и обращено против собственной силы.

Вот наша гипотеза: это выходит далеко за пределы «восемнадцатого брюмера», это никогда не переставало происходить с тем, что мы называем марксизмом. Далеко не защищая от наихудшего, эта перемена заклęcia, это контрзакливание с непреложностью ускоряло пришествие наихудшего. В главе 3 «Восемнадцатого брюмера», Маркс еще раз противопоставляет революцию 1848 года первой французской Революции. Надежная и действенная риторика приумножает черты противопоставления, над которым господствует великая цифра: 1789 год — это восходящая линия, отвага растет, революция продвигается все дальше (конституционисты, жирондисты, якобинцы), тогда как в 1848 году революция следует по нисходящей линии: когда конституционисты устраивают заговор против конституции, революционеры стремятся стать конституционистами, а Национальное Собрание топит свое всемогущество в парламентаризме. Фраза одерживает решительную победу над содержанием:

«[...] во имя порядка — необузданная и бессодержательная агитация (inhaltslose Agitation); во имя революции — в высшей степени торжественная проповедь порядка, страсти без истины, истины без страсти, герой без героизма, история без событий (Geschichte ohne Ereignisse)¹⁵.»

Так в чем же тут заключается отсутствие событий, и в конечном итоге аисторичность? На что она похожа? Ответ: разумеется, на отсутствие тела. Но кто потерял тело? Не живой же индивид, не, как говорится, реальный субъект, а призрак, красный призрак, которого заклинали контрреволюционеры (по правде говоря, вся Европа, ведь «Манифест» был вчера). Вот почему необходимо «перевернуть» вещи, перелицевать сказку Шамиссо «Чудесная история Петера Шлемиля», человека, потерявшего свою тень. Здесь, говорит нам Маркс, «подобно Шлемилю наоборот» (als umgekehrte Schlemihle), тень потеряла свое тело в пору, когда революция предстала в форме регулярных войск. Сам призрак, красный призрак оказался, в сущности, развоплощенным. Как будто это было возможно... Но разве и это не возможность, не сама виртуальность? И чтобы понять историю, т. е. событийность событий, не следует ли считаться с этой виртуализацией? Не надо ли думать, что утрата тела может затрагивать самого призрака? И до такой степени, что тогда будет невозможно отличить призрак от призрака призрака, призрака в поисках собственного содержания и живой действительности? Не то, чтобы ночь, когда все кошки серы, но серое на сером, потому что красное на красном. Ибо не будем забывать, что, описывая эти перелицовки, инверсии и конверсии без берегов, Маркс намеревается разоблачать мнимости. Его критика состоит и в следующих словах: эти люди и эти события, ополчившиеся друг на друга, подобно Шлемилю наоборот, у которого пропало тело (abhanden gekommen ist) — вот как они появляются (erscheinen) — конечно, так, но ведь это всего-навсего привидения, а значит, видимость и в *конечном счете образ*, в смысле *феномен* и в смысле риторическая *фигура*. И все-таки то, что в конечном счете кажется лишь образом, временно является также конечным образом, тем, что «предстает под конец» (endlich erscheint), серое на сером, словно красное на красном, во втором пришествии этой проваленной революции:

«Если исторический период был когда-либо написан гризайлью (grau in grau), то речь идет именно об этом. Люди и события появлялись подобно Шлемилям наоборот (erscheinen als umgekehrte Schlemihle), как тени, потерявшие свои тела. Сама революция парализует собственных защитников и готовит для себя только пылких и страстных противников. Когда «красный призрак» (das «rote

Gespenst»), постоянно вызываемый и заклинаемый (heraufbeschwo-ren und gebannt) контрреволюционерами, наконец, появляется, то одет он не в анархистский фригийский колпак, но в форму регулярных частей, в *красные штаны* (in roten Plumphosen)¹⁶».

С обеих сторон, между революцией и контрреволюцией, между демократами и Бонапартом война противостоит не только призракам и заклинаниям, анимистическому колдовству и магическим формулам, но и симулякрам этих симулякров. С обеих сторон зеркальное размышление непрестанно отражает симулякр, т. е. до бесконечности отличает его от встречи с живым телом, от реального, живого, действительного события, от самой революции, революции в собственном смысле слова, революции собственной персоной. Это не мешает Марксу называть дату. Справедливо, что он, каждый раз в квадратных скобках, отмечает, что речь идет о воскресеньи. Но ведь и в самой своей единичности повторяемая дата всегда воскрешает фантом другой, по которой она носит траур. Потому что воскресенье нельзя назвать неважным днем для революции. Гегель уже упоминал какую-то умозрительную страстную пятницу, Маркс являет взору то, что произойдет в день Господа: ожидаемое явление, возвращение мертвого, воскресение как новое явление:

«[...] благодатные последствия 2-го мая [воскресенье, Sonntag des Monats] 1852 года. 2-е мая 1852 года [воскресенье] стало для них [господ демократов] навязчивой идеей, догмой, как для хилиастов — день, когда должен был воскреснуть (wiedererscheinen sollte) Христос, установив на земле тысячелетнее царство. Слабость, как всегда, нашла спасение в вере в чудеса, она вообразила, будто восторжествовала над врагом, потому что она в воображении произвела над ним экзорцизм (in der Phantasie weghexte) [...]», а чуть позже — опять воскресенье, все тот же день, другое воскресенье — когда разговор обращается к фантомам, к фантазмагории, к анафеме как формуле экзорцизма (Bannformel), к колдовству, выживание продлится не дольше мгновения — и вот завещание народа. Собственным голосом, собственными руками тотчас же ослепленный народ приносит себе смерть в достойном Мефистофеля декрете:

«[...] сполохи газет, вся литература, политические знаменитости и духовная слава (*die geistigen Renommeen*), Гражданский Кодекс и Уголовный Кодекс, свобода, равенство, братство и 2-е мая [воскресенье] 1852 года, все это исчезло как по волшебству (*wie eine Phantasmagorie*) после экзорцизма (*Bannformel*), произведенного человеком, которого даже враги не считают чародеем (*Hexenmeister*). Всеобщее избирательное право как будто прожило (*überlebt*) не дольше мгновения, чтобы написать собственной рукой себе завешание на глазах у всего мира и провозгласить от имени самого народа: «Все, что существует, заслуживает гибели»¹⁷.

Что же происходит в этот миг? Как описать этот плутовство? Лжечародей, легкомысленный, своего рода *удвоенный фантом*, вспомогательный призрак, прислуживающее привидение (Луи Бонапарт), которому является полуотцовский образ великого призрака (Наполеон Бонапарт и Революция 1789 года) — именно он, воспользовавшись днем гвардии, заставляет революцию исчезнуть, словно фантасмагорию, благодаря извращенному, дьявольскому и незаметному экзорцизму. Ведь если заклинание способствует исчезновению народа, то оно — по правде говоря — одновременно подписывает и собственное исчезновение, подписывает его собственной рукой: абсолютное и отныне бестелесное отчуждение, отчуждение самости, которая таким образом приобретает себе лишь смерть и завешает лишь вотчину своей экспроприации.

Соответствуют ли эти парадоксы последовательной и неопровержимой логике? Или же необходимо сыграть ее роль? Отведена ли эта роль риторике? Идет ли речь только об эффектах, найденных в том, что, как иногда считают, необходимо разместить (например, вместе с Мишелем Анри¹⁸) среди «политических» или «исторических» текстов Маркса, в противоположность его «философским» текстам? Наша гипотеза состоит в другом. Несомненно, необходимо учесть масштаб полемики, ораторского таланта, незаурядного языкового арсенала: подобный рыцарским доспехам набор аргументов, но и образов; *фантастическая коллекция оружия* в те времена, когда увлекались фантомами (*определенным театром привидений*, в соответствии с исторически обусловленной сценографией — ведь у каждой эпохи своя сценография, у нас тоже свои призраки). Необходимо также учитывать, конечно, уникальную

вовлеченность в сильно различающиеся контексты: исторический, тактический и стратегический. Но и за этими рамками ничто не должно нам препятствовать распознавать инварианты. Тут присутствуют постоянство, последовательность и связность. Имеются дискурсивные слои, наслаивание которых позволяет длительным последовательностям сохраняться под эфемерными формациями. И даже если сохраняется известная структурная гетерогенность — о чем мы непрестанно здесь напоминаем — она не разделяет типы дискурса, она работает в пределах каждого из них. В своей философской форме парадоксальность призрака наличествовала уже в программе «Немецкой идеологии», она останется такой же в «Капитале». А фантастическая коллекция оружия помогая риторике или полемике в образах или призраках, может быть, наводит на мысль о том, что образ призрака отличается от остальных. Возможно, это образ, скрытый под остальными. На этом основании она, может быть, не фигурирует в виде такого же «тропического» оружия, как остальные. Метариторика фантома не существует.

Какой будет наша задача перед лицом таких парадоксов? По меньшей мере, одной из задач можно считать, например, восстановление плана битвы, призракологической карты того, что в «Немецкой идеологии» стало наиболее грандиозной призракомахией во всей истории философии. Необходимо проследить за ней в подробностях, в неслыханных взаимодействиях и во взаимном нарушении границ со стороны того, что Маркс в недавно процитированных отрывках называл «чистым содержанием» и «фразой». Наслаждение не должно терять ни одной искры духа, духа Маркса (и Энгельса), продвигаясь сквозь остроумие и выходя за его пределы — не только из экономии Witz*, его черточек и стрелок, но и продвигаясь сквозь транссубстанциацию *Gas* и *Geist***, и выходя за ее пределы¹⁹.

Мы можем лишь выделить некоторые черты в длинной обличительной речи о духе. Речь все еще идет о некоей охоте. Стрелы изготавливаются из любого дерева. Безжалостно и зачастую без стыда и совести, т. е. без особого доверия, нападают на обвиняемого за его принадлежность к родословной неоевангелизма, о которой мы говорили выше. Святой Макс (Штирнер), если поверить Марксу (и Энгельсу), заставил лгать Апокалипсис святого Иоанна. Там, где этот последний возвещал блудницу из Вавилона, другого очага нашего ближневосточного эллипса, даже сегодня не-

евангелист Штирнер провозглашает человека, тайну (das Geheimnis), единственного (den Einzigen). И тогда-то, в пустыне духа (die Wüste des Geistes) разыгрывается вся история духов, призраков и привидений: сначала чистая история духов (reine Geistergeschichte), затем история одержимых (die Besessenen) как нечистая история призраков (unreine Geistergeschichte), потом нечистая история духов (unreine unreine Geistergeschichte). Штирнер объявляет об этом сам: «После того, как слово стало плотью, после того, как мир одухотворился (vergeistigt), околдовался (verzaubert), он представляет собой фантом (ein Spuk)²⁰.» Маркс иронизирует над делом «Штирнера» [имя собственное в кавычках; как известно, это псевдоним]: «Штирнер» видит духов (sieht Geister).» Ведь словно туристический гид или профессор, Штирнер притязал на то, чтобы преподавать нам методические правила должного знакомства с духами. Определив дух как нечто иное, нежели я (Я) (der Geist ist etwas Andres als ich), определение, в котором, осмелимся сказать, достаточно глубины, Штирнер ставит еще один превосходный вопрос («Но что же такое это иное?» Dieses Andre aber, was ist's?) — великий вопрос, который Маркс, как представляется, слишком рано решил поднять на смех и сделать все, чтобы, в свою очередь, произвести экзорцизм. Тем более, что сам Маркс выделяет этот вопрос, чтобы без труда над ним издеваться, он довольствуется тем, что превращает в какую-то второстепенную «метаморфозу» (Wandlung) вопрос изначальный (die ursprüngliche Frage), бездонный вопрос, который, по существу касается несамотождественности, неадекватности, а значит — неявленности себе, разлаженной несвоевременности той вещи, которую называют *духом*. Марксу не следовало над ним насмехаться, но получается, что он это делает со злобой и наивностью, которая стремится показаться притворной. Возможно, она не столь притворна, как кажется (итак, не станем скрывать — даже в совершенно неподходящий момент — мы принимаем всерьез оригинальность, отвагу и именно философско-политическую серьезность Штирнера, которого следовало бы прочесть и без Маркса или против Маркса; но у нас здесь нет такой задачи). Маркс:

«Стало быть, вопрос теперь ставится так: Что такое — дух есть иное, нежели я? Тогда как изначальный вопрос был: Что такое дух, созданный из ничего, иного, нежели он сам? (Was ist der Geist durch

seine Schöpfung aus Nichts anderes als er selbst?) И это-то и позволяет святому Максу совершить скачок к следующей «метаморфозе» (р. 177. Другое эквивалентное прочтение: дух не создает себя из чего-то иного, нежели он сам.)

В своей первой и простой «нечистоте» история фантомов совершается в несколько приемов. Важно подчеркнуть следующее — даже перед тем, как изучать с умным видом на кафедре то, что следует называть теорией призраков, процессией фантомов понятий, представляющих собой понятия фантомов (их простые имена — полагает Маркс) — эта теория выдает свой исток, папашу Гегеля. Выдает и продолжает выдавать. Эта теория позволяет увидеть своего предка, но она недостойна его. Она его изобличает. Гегельянскую генеалогию Штирнера можно назвать и сыновним вырождением. Штирнер происходит от Гегеля, его неотступно преследует автор «Феноменологии духа», и Штирнер не в силах этого вынести. Штирнер выплевывает своих живых фантомов, словно кит, страдающий от несварения желудка. Иными словами, Штирнер не понимает Гегеля, как не понимает его и другой из его потомков — угадайте кто. Этого последнего совершенно так же преследовала тень этого деда, посещавшего его каждый вечер, и он был готов предать своего великого предка или отомстить ему (иногда это одно и то же); и вот он пытается дать урок гегельянства брату Штирнеру. Последний всегда прокрадывается в гегелевскую фразу, его слова скользят в «общеизвестной фразеологии гегелевской ортодоксии²¹». Но этот недостойный наследник не понял сути завещания, он плохо прочел «Феноменологию духа», из которой он черпает вдохновение и христианскую версию которой он хотел бы нам предложить («святой Макс задался целью дать нам феноменологию христианского духа»). Чего же он не понял? И где сущность? Речь идет о становлении-призраком духа: Штирнер не заметил, что для Гегеля мир был не только одухотворен (*vergeistigt*), но и разодухотворен (*entgeistigt*); похоже, автор «Немецкой идеологии» одобряет этот тезис: эта разодухотворенность признана Гегелем совершенно правильной (*ganz richtig*). Гегель сумел соотнести два движения, но наш «святой диалектик», не ведающий «исторического метода», не смог этого сделать. К тому же, если бы Штирнер лучше разбирался в истории, он бы в конце концов порвал с Гегелем. Ведь Штирнеру делается упрек в

непонимании Гегеля, и в этом необязательно есть противоречие с тем, что он слишком по-гегельянски создает феноменологию призрака. Этот дурной брат оказывается обвиненным сразу и за то, что он слишком дурной сын Гегеля, и за то, что он слишком хороший его сын²². Послушный сын слушает отца, он подражает отцу, но ничего у отца не понимает — подразумевает Маркс, который не хотел бы сделать противоположное, тоже не хотел бы стать дурным сыном, а хотел бы совсем иного — прервать родословную. Легче сказать, чем сделать... Во всяком случае Маркс объявляет произведения Штирнера «не имеющими силы». «Если даже считать, что он снабдил нас этой феноменологией (впрочем, излишней после Гегеля), то он не дал нам вообще ничего²³».

Дурной сын и плохой историк, Штирнер, согласно Марксу, оказался неспособен порвать со своим предком и с предшественницей с «Феноменологией» (а что такое любая «Феноменология», как не логика *phainesthai* и *phantasma*, стало быть, фантома — конечно, если не биться из последних сил, подобно самому Марксу, пытавшемуся в конечном счете отличить дух от призрака?) Автор «Единственного и его собственности» не видит, что столь абстрактные понятия, как Самосознание или Человек, имеют религиозную природу. Он превращает религию в *causa sui*, как если бы призраки могли двигаться сами. Он не видит, что «у христианства нет никакой истории», никакой истории, которая была бы ему присуща. Он не сумел объяснить — а должен был бы это сделать — «самодетерминированность» и «развитие» «религиозного духа», исходя из «эмпирических причин», «эмпирических условий», «детерминированных форм государства», «детерминированных отношений обмена и промышленности». Штирнеру недостает сразу и детерминированного, а значит «необходимого» бытия, и *детерминации* (ключевое слово обвинения), и, точнее говоря, эмпиричности таковой детерминации. Тем самым он не понял того, что детерминирует эту детерминацию духа в гетеро-детерминации. Открыто провозглашенный эмпиризм, вдохновляющий Марксову критику, на самом деле всегда возвращается к некоему закону чужого. Как всегда, призвание эмпиризма состоит в разнородности. Мы распознаем действительный опыт по тому, что он встречается с Другим. Однако же, проигнорировав эту гетеро-детерминацию христианского духа, Штирнер околдован: он одержим, ему мерещатся приведения, он, можно сказать делает из духа призрак. На самом же

деле его преследует мысль о Гегеле. Если что и живет в нем, то это она. Единственная «другость», на которую способен Штирнер, это «инобытие» кафедры, «инобытие мыслей берлинского профессора». «Метаморфозы» штирнеров — человека и мира — это всемирная история, воплощенная в тени Гегеля, инкорпорированной в «плоть гегелевской философии» (in der Leib der Hegelschen Philosophie), трансформированной и инкорпорированной в «призраках, которые лишь внешне являются «инобытием» мыслей берлинского профессора». Эти метаморфозы всего лишь таковы, и он итаковы, судя по внешним признакам. В «Феноменологии духа», в этой Библии или в этой Книге, Гегель преображает индивида в «сознание», а мир в «объект». Тогда жизнь и история оказываются преображенными в самом их разнообразии, в отношениях сознания к объекту. Речь тут всегда идет об истине, и именно феноменологизация истины как истины сознания ставится под сомнение. История призрака остается историей опризрачивания, а это последнее уже действительно можно назвать историей истины. Историей становления басни истиной, если только не наоборот, превращение истины в баснословие, во всяком случае — в историю фантомов. Феноменология (духа) описывает 1. отношение сознания к объекту как истину или как отношение к истине как к простому объекту; 2. отношение сознания, коль скоро оно является истинным, к объекту; 3. истинное отношение сознания к истине (wahres Verhalten des Bewußtseins zur Wahrheit).

Эта троичность отражает Троицу: Бога-Отца, Иисуса Христа и Святого Духа. Дух обеспечивает опосредование, а значит — переход и единство. Тем самым он дает повод к метаморфозе духовного в призрачное: это и есть ошибка святого Макса. Итак, возникает ощущение, что — во всяком случае, критикуя Штирнера — Маркс обрушивается, прежде всего, на призрака, а не на дух, как если бы он все-таки верил в какое-то обеззараживающее в этом отношении очищение; как если бы призрак не подстерегал дух, как если бы он — вот именно! — не посещал его с самого порога одухотворенности; как если бы сама повторяемость, которая обуславливает и идеализацию, и одухотворенность «идеи», не отменяла тогда всякую критическую гарантию, касающуюся различения этих двух понятий. Но Маркс непрерывно различает их. Такой ценой достигается *krinein** критики.

Примечания

1 Перевод по изданию: Виктор Гюго. Собрание сочинений в 10-и томах. Изд-во «Правда». М., 1972

2 keynote address — основной доклад (англ.) — *Прим.ред.*

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

4 Мы займемся этой сценой ниже — сценой за известным круглым *столом* — в связи с фетишизацией как опризрачиванием меновой стоимости. Это сама увертюра, первая, а то и изначальная сцена «Капитала».

* Форма глагола, обозначающая многократное действие, — *прим. пер.* Стр. 149.

5 «К критике политической экономии» (1859), trad. M. Husson et G. Badia, Éditions sociales, p. 75, tr. M. Rubel et L. Évrard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, Gallimard, p. 364.

6 Имеется в виду извращенная логика, бездонная извращенность всяческих «ревизионистов», которыми отмечен конец этого столетия и которые, наверное, не исчезнут вместе с ним. Разумеется, необходимо без передышки бороться с худшими из ревизионизмов или негативизмов, с теми, чей облик и чьи интересы отныне достаточно хорошо определены, даже если их манифестации непрестанно умножаются и обновляются. Итак, задача эта будет всегда неотложной, и ее всегда надо утверждать заново. А ведь то тут, то там мы замечаем приметы, предвещающие симметричную и не менее угрожающую извращенность. Вооруженные невозмутимо чистой (ибо зачастую окутанной невежеством и обскурантизмом) совестью, защищенные в масс-медиа от всякого права на эффективный ответ (я подразумеваю, например, недавнюю статью Мишико Какутани «Когда история и память становятся жертвами: отрицание Холокоста» [Michiko Kakutani, «When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial»], *New York Times*, 30 апреля 1993 г.), некоторые не довольствуются извлечением выгоды из призраков, посещающих нашу самую скорбную память. Кроме этого, они — в том же порыве — пользуются таким извлечением выгоды, чтобы безнаказанно *манипулировать* самим словом «ревизионизм». Они готовы обратить его в обвинение всякого, кто ставит критические, методологические, эпистемологические вопросы об истории, о способе, каким она мыслится, пишется или устанавливается, о статусе истины и т. д. Всякий,

кто призывает к бдительности в толковании истории; всякий, кто хоть немного усложняет привычные для *доксы* схемы или требует пересмотреть понятия, процедуры и продукты исторической истины или предположения историографии и т. д., рискует сегодня — из-за амальгамирования, зараженности или смешения — оказаться обвиненным в «ревизионизме» или хотя бы в том, что он играет на руку какому-то «ревизионизму». Обвинение отныне может применяться первым встречным, который ничего не поймет в этой необходимости критики, пожелает от нее защититься, а, прежде всего, захочет, чтобы не прикасались к его культуре или некультурности, к его уверенности или верованиям. Весьма тревожная историческая ситуация, которая рискует *априори* поразить цензурой исторические исследования или раздумья об истории повсюду, где они касаются чувствительных зон нашей сегодняшней жизни. Есть неотложная необходимость напомнить: целые исторические пласты, особенно — этого века, в Европе и за пределами Европы, следует *еще* пристально изучать и очищать от мрака; радикальные вопросы необходимо ставить и переформулировать, но тут нет ничего «ревизионистского». Скажем даже — наоборот.

7 Karl Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, tr. fr. G. Cornillet, Messidor, Éditions sociales, 1984, coll. «Essentiel», pp. 69–70. Курсив мой.

8 Мы подразумеваем здесь, очевидно, работу Мишеля Анри (*Marx*, t. I, II, Gallimard, 1976), который относит «Восемнадцатое брюмера...», «Манифест коммунистической партии» и еще несколько произведений к «политическим» или «историко-политическим» текстам. Они якобы не столь уж философичны, даже если сколько-нибудь философичны, потому что они «не несут в самих себе принципа понятности» (t. I, p. 10). (Что означает в применении к тексту и в строгом смысле «нести принцип понятности в самом себе?» [Патрис Лоро посвящает несколько весьма прозрачных страниц своей книги (*Les Sous-Main de Marx*, Hachette, 1986, pp. 34–36) такой стратегии Мишеля Анри в обзорной главе «Теория текстов». В частности, в ней он напоминает о традиции, к которой принадлежит Мишель Анри.] Можно ли вообще проиллюстрировать этот принцип? Здесь не место дискутировать об этом — хотя странная и легкомысленная вера в такую имманентность понятности не чужда понятию «жизнь», на котором держится вся эта книга.) Такое «историко-политическое» (мало философское или нефилософское) измерение, согласно М. Анри, особенно проявляется «в конкретном случае с «Восемнадцатым брюмера Луи Бонапарта», написанным для одного американского журнала» (t. I, p. 11). Но ведь эта работа отнюдь не кажется вписанной в за-

мкнутый круг «политических» или «историко-политических» текстов, если предположить, что мы принимаем столь проблематичное различие, в особенности — в случае с произведениями Маркса. А именно: мы обнаруживаем его призрачную парадоксологию, ту, что важна для нас здесь, в наиболее «философских» и значимых на взгляд самого М. Анри текстах, например — как мы вскоре докажем — в «Немецкой идеологии». Взвешивая эту призракологию и думая о ней, мы не устраиваем фронтального нападения ни на философию жизни, или «субъективной радикальности, откуда исключена всякая объективность» (t. I, p. 326), ни на ее интерпретацию у М. Анри (из которой мы здесь разделяем по меньшей мере некоторую озабоченность, но, несомненно, с совершенно иной точки зрения относительно того, чем до сих пор являлось прочтение Маркса). Но мы пытаемся уступить необходимости усложнить ее бездонным образом там, где добавление складки внутреннее/внешнее запрещает просто противопоставлять живое неживому. Всякий, кто — как мы попытались это сделать — подписывается под последними словами заключения из книги М. Анри «Маркс» («Мысль Маркса ставит нас перед бездонным вопросом: что такое жизнь?»), должен отсылать читателя к этой бездне, т. е. заново проблематизировать все предшествующие положения этой весьма целостной книги, касающиеся *живого*, *живого* индивида, *живой* субъективности, реального труда как труда *живого* и т. д., т. е. весь критический арсенал глубоко полемичной работы. Ибо в конечном счете как раз во имя такой однозначной отсылки к «живому» М. Анри пытается с большим размахом дискредитировать почти все предыдущие прочтения Маркса, и особенно в их политическом измерении. Хочется спросить: почему вопрос о жизни в самом деле является «бездонным»? Иначе говоря: зачем нужен этот вопрос? Не открывается ли он в сторону немыслимой несамотождественности понятия или бытия, называемых «жизнью»? Или же в сторону сугубой темноты — и для науки, и для философии — того, что называют жизнью? Не знаменует ли это собой внешних или внутренних границ, замкнутости или принципа распада философии жизни? Да и философии субъективности, сколь бы новым ни было ее понятийное представление, коль скоро она определяется как сугубо живая? Если в жизнь этой живой субъективности мы интегрировали работу негативности или объективности, феномены или, скорее, не-феномены смерти и т. д., то зачем продолжать упорствовать, называя это жизнью? Зато мы не считаем, что этой интерпретации бытия или производства как манифестации — или радикальной имманентности — живой и монадичной субъективности (см., напр., t. II, pp. 41–42), интерпретации, которая в значительной

степени оказывается оправданной при буквальном прочтении многочисленных текстов Маркса, следует противопоставить какую-то философию смерти (которую можно наделить такими же правами и отсылками в тех же, но по-иному прочитанных текстах). Наша попытка состоит в ином. Чтобы попробовать добратся до возможности самой этой альтернативы (жизнь и/или смерть), мы обратим внимание на последствия или требования некоей сверхжизни, или возвращения мертвого (ни жизнь ни смерть), после которых только и можно говорить о «живой субъективности» (в противовес ее смерти): говорить о ней, но также понимать, что и она могла бы говорить, и говорить о себе, оставлять следы или наследство за пределами живого настоящего собственной жизни, ставить вопросы себе или собственному субъекту, словом, обращаться к другому или, если угодно, к другим живым индивидам, к другим «монадам». Для всех этих вопросов — такова наша гипотеза прочтения — работа призрака ткет здесь, под сенью покрытого зеркалами лабиринта, тонкую, но необходимую путеводную нить.

9 *Le dix-huit Brumaire...*, p. 70. Перевод слегка изменен.

10 *О.С.*, p. 70.

11 *О.С.*, pp. 70-71.

12 *О.С.*, p. 71.

13 *О.С.*, p. 72, курсив мой.

14 До того, как я нашел эту аллюзию на «красный призрак» в «Восемнадцатом брюмера», Этьен Балибар сообщил мне о существовании газеты под названием «Красный призрак» («во время революции 48 года [...], очевидно, после июньских массовых убийств [...], т. е. призрак мертвых революционеров-пролетариев»). «Я возвещаю Жакерию! — писал Ромьё в «Красном призраке». Пролетарии готовы, окопались вплоть до последней деревни, с ненавистью и завистью в сердце [...]» (цитируется по: J. Bruhat, *Le socialisme français de 1848 à 1871*, in: Droz, *Histoire générale du socialisme*, PUF, t. I, p. 507. «На ум приходит также, — добавляет Балибар, — «Призрак красной смерти» Вилье де Лиль-Адана, написанный, если не ошибаюсь, после Коммуны, даже если «красная смерть», очевидно, не то же, что «смерть красных»...»

15 *О.С.*, p. 100.

16 *О.С.*, p. 101.

17 *О.С.*, pp. 74–75. Перевод слегка изменен.

18 См. выше.

* нем. — шутка, острота, — прим. пер.

** Согласно распространенной этимологии, голландский физик

Ван Гельмонт придумал слово «газ», слегка переделав немецкое Geist «дух», — прим. пер.

19 «[...] Штирнер обнаруживает, что в конце античного мира “дух вышел за собственные пределы, потому что в его лоне расширились газы (духи) (*Gase/Geister*)”». В дальнейшем Маркс анализирует «поразительные игры», которые таким образом описывает святой Макс (*L'Idéologie allemande, O.C.*, p. 213). Уже Гегель обратил внимание на сродство *Gas-Geist*: работа смерти, ферментация трупа при разложении знаменуют собой переход от философии природы к философии духа. Позволю себе отослать к этим темам в *Glas, Galilée* 1974, особенно pp. 70, 106, 263, а также к *De l'esprit, Galilée*, 1987, p. 163.

20 *L'Idéologie allemande, O.C.*, p. 177. Маркс, как известно, постоянно перемежает свои полемические суждения с длинными цитатами из «Единственного и его собственности» (1845).

21 *O.C.*, p. 172.

22 О взаимопереплетениях и сложной обусловленности истории отношений со Штирнером и об историко-политическом контексте этой полемики см. Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, PUF, 1954, p. 128 et suiv.

23 *L'Idéologie allemande, O.C.*, p. 177.

* греч. — различать, судить, — прим. пер. С. 175.

ГЛАВА

5

**ЯВЛЕНИЕ НЕЗРИМОГО:
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ «УЛОВКА»**



 *Logosaltera*

ГЛАВА 5

ЯВЛЕНИЕ НЕЗРИМОГО: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ «УЛОВКА»

Движение этой ожесточенной обвинительной речи обеспечивается неким особым выражением. Ибо это выражение есть игра. Оно колеблется между духом (*Geist*) и призраком (*Gespensst*), между духом, с одной стороны, призраком или привидением, с другой. Уходя в тень, это выражение часто остается неуловимым, но там оно приходит в движение и производит новую перемену. Прежде всего, подчеркнем это еще раз, немецкое *Geist*, подобно французскому *esprit* или английскому *spirit*, имеет также еще и другое значение — «призрак». Дух — это еще и призрак призраков. Впоследствии «Немецкая идеология» будет прибегать к этой двусмысленности и даже злоупотреблять ею. Это станет ее основным оружием. Но хотя к такому приему прибегают постоянно и последовательно, несмотря на то, что он не столь эффективен, как это казалось самому Марксу, критерий, который позволяет ему различать дух и призрак, так и остается неявным и призрачным. Призрак причастен духу, он участвует в нем именно тогда, когда он следует за ним, как его призрачный двойник. Призрачный эффект (эффект призрака) как раз и заключается в том, что различие между ними стремится исчезнуть, подобно тому, как стремится раствориться понятие о таком различии, подобно тому, как тает основанная на нем риторическая аргументация. Тем более, если она изначально предназначена для словесной войны — во всяком случае, для стратегии некоей охоты. И даже для диалектического опровержения, которое постоянно прибегает к *копированию*: оно зеркально воспроизводит логику противника, тем самым обращившая ее против него, гиперболизирует там, где противник как раз и обвиняется в злоупотреблении языком. Такой контр-софистике (Маркс — парадоксальный наследник Платона, мы еще к этому подойдем) приходится манипулировать симулякрами, мимемами, фантазмами. Ей приходится отслеживать проделки иллюзионис-

та, «уловки» жонглера понятиями, жульнические фокусы ритораноминалиста, чтобы разоблачить все это.

Можно попытаться уловить суть этой стратегии и прежде всего ее варианта, предназначенного для Штирнера, обратившись к тому, что Маркс называет серийной «уловкой» (*Eskamotage*), которую-то он как раз и собирается разоблачить в начале «Святого Макса» («Лейпцигский собор III»). Появление призрака, возникновение эффекта *призрачности* – это не просто спиритуализация, и даже не обособление духа, идеи или мысли в том виде, как это происходит показательным образом в гегелевском идеализме. Ибо лишь тогда, когда его обособление и соответствующие ему экспроприация, или отчуждение, уже произойдут, – тогда в духе неожиданно *откроется* нечто призрачное, добавляющее ему дополнительное измерение, симулякр, отчуждающий или экспроприрующий его еще раз. Этот симулякр – тело! Плоть (*Leib*)! Поскольку не бывает призрака, невозможно, чтобы дух стал призраком, по меньшей мере, без некоей видимости плоти, без пространства невидимой видимости, в котором происходит исчезновение явленности. Чтобы возник призрак, необходимо возвращение к телу, но к телу более абстрактному, чем когда бы то ни было прежде. Итак, процесс порождения призраков – призракогенез – соответствует некоему парадоксальному *воплощению*. Как только идея или мысль (*Gedanke*) отделяется от их основы, тотчас возникает призрак, *наделяя их телом*. Но он не возвращается в живое тело, из которого извлечены идеи или мысли, а воплощает их в *другом, искусственном теле, теле протетическом** – призраке духа, можно было бы сказать, призраке призрака, поскольку, как это следует из некоторых мест текста Маркса, первая спиритуализация тоже производит призрачность, призрак уже возник. Но будучи воплощением обособленного духа, внешней объективацией внутренней идеи или мысли, этот, так сказать, «вторичный» призрак намного более выражен, индивидуален. (В этом смысле в подобном воплощении внутреннего всегда есть нечто от работы скорби, и смерть является неизбежной ее частью. Теория идеологии во многом зависит – подчеркнем это – от этой теории призрака. Точно так же, как и спекуляции Штирнера, критикуемые, исправляемые или ниспровергаемые Марксом, эта теория формализует не столько процесс спиритуализации, обособления духовной идеальности, сколько парадоксальный закон *воплощения*: идеологическое, так же, как и – *mutatis*

mutandis — фетиш — это и есть полученное, или, скорее, одолженное и позаимствованное тело, это вторичное воплощение, сообщенное первоначальной идеализации, воплощение в теле, какое, разумеется, не является ни чувственно воспринимаемым, ни невидимым, но оказывается плотью тела, утратившего природные свойства, *а-физического* тела, которое можно было бы назвать, если все еще можно полагаться на эти древние оппозиции — телом техническим, или институциональным телом. Подобно тому, кто говорит из-под забрала: *I am thy Fathers Spirit*, — и остается невидимым, здесь само тело оказывается таким же видимым-невидимым, осязаемым-неосязаемым, всегда находящимся под надежной институциональной или культурной защитой какого-нибудь искусственного создания: идеологического шлема или бронированного фетиша.)

Но это не все. Особенность процесса состоит еще в том, что он способен осуществлять капитализацию призраков. Как только в воплотившемся духе возникнет призрак (в ставшими самостоятельными идее или мысли), как только образуется этот *первичный* эффект призрачности, он, в свою очередь, отрицается, интегрируется и инкорпорируется самим субъектом этой операции, который в нем воплощается и, притязая на уникальность *собственного* тела, становится тогда — согласно Марксовой критике Штирнера — абсолютным призраком, по сути дела, призраком призрака призрака-духа, симулякром симулякров, и далее до бесконечности. Это и есть, если верить Марксу, безумный и бредовый момент, специфически штирнеровской *hybris*: то, что называется здесь критикой, или политической критикой (ведь Штирнер рассуждает еще и о политике, и здесь следует вспомнить сложнейший полемический контекст главы «Святой Макс» раздела «Лейпцигский собор» «Немецкой идеологии»), не содержит ничего кроме гипертрофии негативности, безудержного стремления к присвоению самости, нагромождения призрачных порождений. Маркс разоблачает софистику такой подмены в одном из наиболее ясных мест своей витиеватой и подчас головокружительной аргументации — каковая, кажется, уже и сама захвачена этим головокружением, в которое ее неизбежно вовлекает вся эта тематика, ибо призрак не только вертит столы, но и кружит голову. В действительности речь идет о «новой уловке». Маркс любит это слово. Почему размножение призраков происходит посредством *уловок*?

И в самом деле, уловка множится, сама себя преодолевает и порождает серию. Маркс начинает их подсчет, но бросает, так и не завершив. Слово «уловка» означает мошенничество или кражу при товарообмене, но прежде всего трюк, с помощью которого иллюзионист устраивает пропажу тела, данность которого не вызывает никаких сомнений. Это искусство или техника *устранения*. Фокусник умеет *делать невидимым*. Это мастер своеобразной гипер-феноменологии. Но если суть уловки состоит в устранении путем создания «видений», то это противоречие лишь кажущееся, так как устранение достигается провоцированием галлюцинаций или созданием миражей. Маркс только что привел длинную цитату из Штирнера и теперь комментирует, не упуская из текста почти ничего, парафразируя:

«Итак, начав с придания мыслям (*den Gedanken*) телесности (*Leibhaftigkeit*), т. е. превратив их в призраков (*d. h. sie zu Gespenstern gemacht hat*), человек, отождествляемый здесь с «Единственным», разрушает эту телесность (*zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit*), водворяя ее в свое собственное тело, из которого он тем самым делает тело призраков (*indem er sie in seinem Leib zurücknimmt und diesen somit als den Leib der Gespenster setzt*). И только через это отрицание призраков он убеждается в существовании собственного тела. Здесь хорошо видна подлинная природа этой абстрактной конструкции: телесности человека (*Leibhaftigkeit des Mannes*). Чтобы он в это поверил, необходимо, чтобы сначала он об этом «сказал сам себе», но то, что он «говорит сам себе», «говорится» неправильно. Тот факт, что всевозможные автономные тела, сперматозоиды, существующие вне его «единственного» тела, в действительности обитают не только у него в голове, он преобразует в «выдумку»: *только Я имею тело* (телесен: *Ich allein bin leibhaftig*). Новая уловка»¹.

Итак, согласно Марксу, возникновение призрачного эффекта соответствует некоему положению (*Setzung*) призрака, *диалектическому* расположению призрачного тела, ставшего телом собственным. Все это действие разворачивается *между призраками*, между *двумя призраками*. Двумя — по Марксу, тогда как, по Штирнеру, призрачным является только первый момент, который будет снят в моем Я присвоением живого и единственного тела. Живое

тело, «мое тело», «моя собственность» обретается вновь, упраздняя или вбирая внутрь себя призрачные отображения, идеальные «протезы» (*prothèses*). Этот второй момент знаменует собой «уничтожение» или «отрицание» призрака, постулированного ранее, вы-ставленного вовне, объективированного — т. е. *первое* воплощение идеи или мысли. Это *первое* призрачное воплощение затем отрицается и становится внутренним. Я — это то, что вновь вбирает его в себя (*zurücknimmt*): «я» воплощает, наделяет плотью первоначальное воплощение, отрицая или разрушая его, снимая внешнюю объективированность предшествующего положения, дезобъективируя призрак. Совершенно очевидно, что Маркс парафразирует здесь штирнеровское описание открытия своего «я» взрослеющим подростком. Но только до того места, где уже Маркс, а не Штирнер, указывает, что этот конечный момент — мое собственное тело, мое тело, моя собственность (*als die Meinige, als Mein Eigentum*) — это призрак. Там, где Штирнер видит плотское и живое присвоение самости, *большие жизни* (там, где якобы смерти *большие нет*), Маркс выявляет гипертрофическое разрастание призрачности, *большие смерти* (там, где жизни *большие нет*)^{**}: ведь разве само живое тело, мое, единственное, не является всего лишь общим местом, пространством собирания мыслей или обособленных идеальных сущностей; разве оно само — не «тело призраков» (*Leib der Gespenster*).

Попытаемся посреди этой сарабанды призраков придерживаться тех нескольких вещей, которые представляются безусловно очевидными. Возникает впечатление, что Штирнера и Маркса объединяет критика призрачного. Оба стремятся покончить с привидениями, оба надеются в этом преуспеть. Оба стремятся к присвоению жизни в собственном теле. В любом случае эта надежда и есть то, что придает их речи характер предписывающего наказа или обещания. И, возможно, это и есть то содержание, которое придает мессианскому формализму их призыва изначальное, определяющее содержание. Но если Штирнер как будто бы доверяет это присвоение простому превращению «я», которое *вбирает в себя* (которое, по сути дела, *есть* лишь это движение интериоризирующего поглощения) и, некоторым образом, действительно вновь одушевляет объективированных, освобожденных призраков, то Маркс разоблачает это эгоитарное (*égologique*) тело: вот — восклицает он — призрак всех призраков! Вот место сбори-

ща, к которому устремляются все призраки-репатрианты, стремящиеся воссоединиться: форум или агора для всех возвращающихся, ибо призрак — болтлив (и это о многом говорит). Маркс говорит о том, что присвоение самости следует осуществлять, учитывая все практические и социальные структуры, все эмпирико-технологические ухищрения, которые могли бы первоначально произвести призраков. Ему недостаточно мгновенного, как по волшебству, уничтожения «телесности» (*Leibhaftigkeit*) призраков для того, чтобы представить их живыми и во плоти. Надо полагать, что Штирнер как раз и предлагает эту магию непосредственности, возвращающую жизнь призракам простым переходом от тела внешнего к внутреннему, от объективного к субъективному, осуществляемую актом простого само-продуцирования «Я-Меня» — «творца и обладателя» всех его мыслей. В абсолютной достоверности чистого взаимодействия с самим собой непосредственность, с которой дано «Я-Меня», могла бы изгнать призрак, лишив его отныне всякой щели, всякого гнезда, всякого промежутка, из которого могло бы явиться наваждение. Это похоже на *epokhè*, на феноменологическую редукцию призрака, однако Маркс критикует ее как феноменологическую редукцию к призраку (к феноменальности, или к фантазму призрака). Редукция как субъективация телесной формы внешнего призрака есть не что иное, как сверхидеализация и умножение призраков (*spectralisation*). Маркс цитирует и комментирует Штирнера:

«Подобно тому, как Я обнаруживаю Себя (*Ich Mich finde*) (надо читать: «юноша открывает себя») «за вещами (*Dinge*), как дух (*Geist*), точно так же Я впоследствии с необходимостью обнаруживаю Себя» (читайте: *Себя открывает муж*) «за мыслями (*Gedanken*), как их творца и обладателя» (*als ihr Schöpfer und Eigner*). В эпоху духов (*In der Geisterzeit*) мысли, возникшие все-таки из Моего мозга, превосходили Меня внутри меня самого (одолевали юношу); «эти галлюцинации (*wie Fieberphantasien*) парили вокруг Меня и потрясали Меня, ужасающие силы, мысли принимали телесную (*leibhaftig*) форму; это были призраки (*Gespenster*), такие, как Бог, император, Папа, родина и т. д. Уничтожая их телесность (*Leibhaftigkeit*), я водворяю их в Мое тело и говорю: лишь Я обладаю телесностью (*zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig*). Коль скоро это так,

Я схватываю мир как то, что он есть для Меня, как *Mein* мир, Моя собственность: Я все соотношу со Мною самим (*Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigentum: Ich beziehe alles auf Mich.*)².

В том, что здесь *рассказывается*, в этой фантастической реконструкции, которая строится зачастую на обыкновенной *номинации* и довольствуется подстановкой «звонких названий» вместо «собственных имен»³, Маркс изобличает разрастание видений и накопление-капитализацию призрака: что действительно (*wirklich*) уничтожается, так это только представления в их форме представления (*Vorstellung*). Подросток вполне может уничтожить свои видения или призрачную видимость тел — императора, Государства, Родины. Но он не уничтожит их на деле (*wirklich*). Если же он перестанет соотноситься с этими реалиями, пользуясь протезами репрезентаций и «очками воображения» (*durch die Brille seiner Phantasie*), если он прекратит преобразовывать эти реалии в предметы, в предметы теоретической интуиции, т. е. в созерцаемое, то ему придется учитывать «практическую структуру» мира. Труд, производство, производительность, технику. Только эта практика, только эта действительность (труд, *Wirken* или *Wirkung* — *воздействие* этой *Wirklichkeit* — *действительность*) может покончить с плотью, которая лишь призрачна и воображаема (*phantastische [...] gespenstige Leibhaftigkeit*).

Маркс будто предупреждает Штирнера: если вы хотите заклинить призраков, то поверьте мне, заклиная вас, недостаточно ни эгологического обращения, ни изменения направленности взгляда, ни заключения в скобки, ни феноменологической редукции; необходимо трудиться — практически, действительно. Необходимо мыслить труд и трудиться над этим. Необходим труд и необходимо рассматривать реальность как практическую действительность. Невозможно изгнать *реальных* Папу или императора, изгнав или фокуснически устранив одну лишь *призрачную* форму их тел. Маркс весьма непреклонен: когда уничтожают призрачное тело, остается тело реальное. Когда устраняется *призрачное* тело (*die gespenstige Leibhaftigkeit*) императора, то исчезает не тело, а лишь его феноменальность, его призрачность (*Gespensterhaftigkeit*). Тогда император становится более реальным, чем когда бы то ни было, и можно лучше, чем когда бы то ни было, оценить его действительную власть

(*wirkliche Macht*). Когда отрицают или уничтожают фантастический и призрачный образ (*die phantastische und gespenstige Gestalt*) родины, то здесь еще даже и не прикоснулись к образующим ее «действительным отношениям» (*wirkliche Verhältnisse*). В своей абстрактной реконструкции возрастов жизни Штирнер предлагает нам лишь некую «фантомную тень», которую нам следует «соотнести» с ее утраченным телом, поскольку в этом мнимом уничтожении призраков он действительно нечто утратил, и это, всего-навсего, было его собственным телом, «жизнью» и «реальной действительностью» (*Wirklichkeit*). Он утратил свое тело из-за любви к своему телу. Поскольку во всей этой небывальщине по-прежнему главенствуют парадоксы нарциссизма и работы скорби. В штирнерианской аксиоматике все начинается, все должно начинаться и возобновляться с любви к собственному телу (*wenn man sich leibhaftig liebgewonnen*: «когда возлюблено собственное тело, свое «я» во плоти»). Тогда оплакиваются призраки (идеи, объективные мысли и т. д.), в которых наше тело уже отчуждено, в которых уже утрачены и оно, и собственная жизнь. Этой *непосредственной* работе скорби, этой скорби по труду, этой работе скорби без труда, этому собственно нарциссическому превращению Маркс противопоставляет труд над этой работой скорби, освобождающий нас от этой сверхпризрачности: от *ego* штирнерианского тела. Эта критика не способна превозмочь смерть или, тем более, отчуждение, живущие в сердце человека, она напоминает о том, что всегда различает работу скорби, саму скорбь и нарциссизм. Маркс всего лишь определяет различание как практику и отсрочку присвоения самости.

Позволяет ли подобное возвращение назад различить эти два голоса, порой такие похожие? В политическом диспуте, в который Маркс вовлекает Штирнера, эти голоса звучат как отголоски друг друга. Если бы состоялось некое тайное сборище посвященных, оно непрестанно возвращалось бы к вопросу о том, как узнать, какой вид примет призрак: на какое время, с какими очертаниями и хитростями. В реальном времени, непосредственно сейчас, или же с отсрочкой. Зачем же называть это тайным сборищем? За абсолютными, бесконечными и, казалось бы, непреодолимыми разногласиями, которые Маркс имеет в виду прежде всего и о которых он непрестанно напоминает, как если бы никто в это не ве-

рил, кроется некая близость, больше — опасное сходство. Мы подразумеваем: опасное для Маркса. И если тайное собрание существует, то потому, что полемику вызывает интерес, затрагивающий всех. И зовется он призраком. И Маркс, и Штирнер хотят, наконец, покончить с ним. Вот общая посылка, аксиома, и она не ставится под сомнение. Надо снять с призрака шкуру, а для этого его надо заполучить. Чтобы его заполучить, его надо разглядеть, определить местонахождение, опознать. Необходимо им обладать, не позволив ему овладеть собой (*besessen* [одержимый] — заглавие одной из частей Марксовой обвинительной речи: «Одержимые», *Die Besessenen [unreine Geistesgeschichte]*). Но разве призрачность не состоит в том (коль скоро она вообще в чем-то состоит), что она делает невозможным или затуманенным само это различие? Не является ли она самой этой неразличимостью? Обладать призраком — разве не означает позволить ему овладеть собой, быть одержимым? Пленить призрак — разве не означает быть плененным им? И все же Маркс, похоже, в основном согласен со Штирнером: необходимо выявить логику призрака, его пора урезонить. Разногласия касаются путей достижения этой цели, того, что будет здесь наилучшим решением. Этот разногласие относительно умерщвления призраков может показаться методологическим, но оно, по определению, не ведает никакой границы: оно непременно становится онтологическим, этическим, политическим. Итак, тайное собрание на самом деле — это собор схизматиков или еретиков, тайный совет, где идет оживленная дискуссия. Его участники, а порой и заговорщики, спорят друг с другом, строят планы, чистят оружие или обмениваются секретами. Здесь, независимо от того, согласны ли эти спорящие в тени относительно стратегии или нет — все они прекрасно знают, что Европа вот-вот содрогнется перед неким призраком, тем самым, на которого указывают первые слова «Манифеста», они также вступают в заговор против целой армии призраков, против самой призрачности, и все они, без сомнения, уверены, что это праведная война. Сегодня мы разбираемся в этом несколько лучше: понадобилось больше века, прежде чем начали эксгумировать «Немецкую идеологию», извлекать ее из земли и распутывать узел сходств и противоречий между Марксом, Энгельсом, Фейербахом, Штирнером, Гессом, Бауэром и т.д., образованный переплетением ее корней. Начали, но не кончили. А отцовская тень Гегеля всякий раз возвращается вновь, и интри-

га завязывается, стоит ей лишь появиться. Обвинять другого в этом коварном заговоре всегда означает возвещать или же разоблачать его неотвратимое возвращение («[...] *if again this apparition come* [...]»).

Ибо, если это возвращение назад сделало нас восприимчивее к уловкам такой «логики», ко всем ее переодеваниям, к оружию или непробиваемым доспехам, которыми она защищает тело призрака, к бесконечной стратегии, которую она в себе таит, то мы лучше поймем Штирнера. Мы лучше поймем, как и почему он так стремительно и безоглядно бежал в мир призраков. Во всяком случае, Маркс считал, что Штирнер предпринял целый ряд переодеваний (*Verkleidungen*) гегелевской идеи. Доверившись им, догматически защищая их (*auf Treu und Glauben*), Штирнер принял их за сам мир, мир, который ему противостоял и вынуждал его самоутверждаться, обретая значимость в собственных глазах, и поэтому противопоставлять себя тому Не-Я, противостоя которому он присваивал себя как *живой* и телесный *индивид* (*als leibhaftiges Individuum*).

Штирнера и в самом деле часто читают как мыслителя-фихтеанца. Но все же этот Я, этот *живой индивид*, захвачен *своим собственным призраком*, который в нем обитает. Он все же сформирован призраками, хозяином которых он отныне стал и которые он объединил в призрачное сообщество единого, единственного тела. Я = призрак. Стало быть, «я есмь» могло бы означать «меня неотступно преследуют»: меня неотступно преследую я сам, который есмь (преследуемый мною самим, который преследуем мною самим, который есмь... и т. д.). Повсюду, где имеется Я, *es spukt*, «мерещатся призраки» (Идиома «*es spukt*» играет во всех этих текстах, как и в работе Фрейда «*Das Unheimliche*», особую роль. К сожалению, перевод этой идиомы никогда не передает связи между безличностью или квази-анонимностью операции [spuken], где отсутствует действие, нет реальных субъекта и объекта, и возникновением некоего образа – привидения [der Spuk]: это (оно) не просто «бродит», как мы только что рискнули перевести, но, скорее, это «возвращается», это «привиденится», это «видится». Основной модус самоданности *cogito* как раз и есть видение, навязчивое «*es spukt*». Конечно, если следовать логике обвинительной речи, то здесь говорится именно о штирнеровском *cogito*, но разве эта граница так уж непреодолима? Нельзя ли распространить эту гипоте-

зу на всякое *cogito*? На картезианское *cogito*, на кантовское «я мыслю», на феноменологическое *ego cogito*⁴. Реальное присутствие уготовано здесь некоему пресуществленному, евхаристическому Нарциссу. По сути, штирнеровскому живому индивиду, уникальному Я, является свой собственный призрак. Сам индивид причащает самого себя: «сие есть тело мое». Впрочем, Санчо-Штирнер и Христос похожи друг на друга, как два «земных воплощения» (*beleibte Wesen*), замечает Маркс, которому недостаточно непрестанно подчеркивать христианско-гегельянское измерение этого предприятия, и, следовательно, напоминать, что всякая феноменология – это феноменология духа (скажем иначе: то есть феноменология призрака) и что, как таковая, она не может затушевывать свое христианское призвание. Маркс стремится проанализировать и демонтировать то, что, с его точки зрения, представляет собой «конструкцию» в буквальном смысле. Итак, чтобы деконструировать нечто, напоминающее спекулятивную систему, а иногда – попросту спекулятивные построения и новую форму морализаторства, Маркс предполагает, что внутри штирнеровского фантазма это *сходство* с Иисусом Христом предстает как *тождество*, как уникальное единение: «Санчо – это современный Христос, вот его «*idïe fixe*», к которому с самого начала «тяготеет» вся эта историческая конструкция (*die ganze Geschichtskonstruktion*)» (О.С., р. 419). Систематическое исследование неизбежным образом выявило бы следующее: тема пищи, Вечери и гостии пересекаются с критикой языка, переодеваний и уловок, которые всегда строятся на наивном доверии к возможностям языка (злоупотребление объяснительными этимологиями, обыгрывание омонимов, привилегия именованья, автономизация языка и т. д.⁵).

Здесь возникает еще один вопрос, и это вопрос о методе, второе введение (*Anleitung*) в духовидение: каким образом мир преображается в «призрак истины» (*in das Gespenst der Wahrheit*) и как человеческое «я» преображается «в освященную и призрачную сущность» (*in einen Geheiligten oder Gespenstigen*)? Этот критический вопрос поначалу задается святым Максом (Штирнером) Шелиге в ходе некоего воображаемого диалога. Последний оказывается обвинен в том, в чем Маркс как раз и упрекает Штирнера, а именно – он не должен «изумляться», «отныне не обнаруживая в себе ничего, кроме призрака» (*in sich «nichts als einen Spuk finde»*). Коль скоро Шелига в самом деле преобразует предмет, его перестают

интересовать детали, он рассматривает предмет обобщенно, он ставит свое дело на промышленную основу, он учреждает первое «оптовое производство призраков» (*Erste Gespensterfabrikation im Großen*). Он верит в то, в чем его обвиняет и что использует против него Штирнер: что истина постигается в качестве призрака (*die Wahrheit als Gespenst*). Но ведь это как раз то, за что Маркс и упрекает святого Макса! Именно из-за этого он набрасывается на него с таким ожесточением, воспроизводя игру *положений и противоположений*, которая приведет его к «арифметической последовательности приложений», «диалектическому методу»⁶, которым будут потом притворно восхищаться. Головокружительная асимметрия: техника, используемая, чтобы обрести видения, чтобы *видеть* призраков, на самом деле является техникой, *позволяющей* призракам *видеть тебя*. *Призрак – вот что всегда смотрит на меня*. Вот «Метод видения духов» – сначала следует преобразиться в убогого простака, т. е. поставить себя (*sich setzen*) на место Шелиги, а затем обратиться к самому себе, будто это святой Макс говорит теперь самому Шелиге: взгляни на мир, который Тебя окружает и спроси себя – разве ты не чувствуешь повсюду духа, который смотрит на Тебя! (*aus Allem Dich ein Geist anschaut!*)»

Следуй моему взгляду – как будто бы говорит призрак с неколебимой властностью и каменной твердостью Командора. Проследим же за этим взглядом. Мы тотчас же потеряем его из виду: он исчез – растворившись в галерее зеркал, размножившись в отражениях. На Тебя глядит отнюдь не один дух. Поскольку этот дух «есть» повсюду, поскольку он возникает из всего (*aus Allem*), то он *априори* делим, он дает место, лишая их места, целому сонму призраков: теперь мы даже не можем сказать, что они *видны* из какой-то определенной *точки*, не можем связать их с одной, определенной *точкой зрения*, так как они заполняют собой все пространство. Число есть призрак. Но чтобы обитать там, где никого нет, чтобы видеться во всех местах одновременно, чтобы быть *атопичным* (безумным и нелокализуемым), необходимо не только видеть из-под забрала, видеть, оставаясь невидимым для тех, кто являет себя взору (я, мы), необходимо еще и говорить. И слышать голоса. Тогда в ответ раздается призрачный гул, он заполняет собой все: дух «возвышенного» и дух «ностальгии» преодолевают все границы. «В людях, – цитирует Маркс – слышатся голоса миллионов духов, которые обращаются к вам» (*und man hört «aus den Menschen*

Millionen Geister reden»⁷). Итак, следующий безжалостный виток рассуждений повлечет за собой целую вереницу цитат, которые должны будут подвести к двум заключениям.. Маркс хочет одним движением извлечь их из самого штирнеровского свидетельского текста и тут же использовать их против него. Как всегда, он овладевает оружием противника и обращает его против того, кто считал себя единственным собственником. Мы хотели бы обратить внимание на то, что эти возражения можно было бы предъявить феноменологическому принципу вообще. Итак, вот два вывода: 1. Феноменальная форма самого мира является призрачной. 2. Феноменологическое эго (Я, Ты и т.д.) есть призрак. Само *phainesthai* (до обретения им определенности в феномене или фантазме, а значит – в призраке) это и есть сама возможность призрака, оно несет смерть, оно дает смерть, оно осуществляет работу скорби⁸.

Нескончаемая череда, нескончаемое чередование, звон цепей – бесконечная процессия феноменальных форм, которые проплывают мимо, совершенно белые и прозрачные, посреди ночи. Форма явленности, феноменальное тело духа – вот определение призрака. Призрак есть феномен духа. Прочитируем Маркса, который цитирует Штирнера, для того чтобы доказать, что он постоянно самоотождествляется со своим противником-свидетелем, т.е. с беднягой Шелигой, которого он цитирует для сравнения и над которым он желает учредить суд.. Последний если и избежал забвения, то лишь в этом бесплотном образе, он говорит только посредством этой косвенной речи. Итак, все концентрируется в этом немецком выражении *es spukt*, которое должны очертить французские переводы. Следовало бы говорить: это мнится, оно является вновь, оно мерещится, там, внутри, – призрак, здесь ощущается нечто живое-мертвое – чудится замок, спиритизм, оккультная наука, черный роман, обскурантизм, ощущение опасности, надвигающейся безымянной угрозы. Субъект, который чудится, не поддается опознанию, мы не можем разглядеть, локализовать, схватить какую бы то ни было форму, не можем решить – морок ли это или действительное восприятие: здесь существуют одни лишь смещения, мы чувствуем, что на нас смотрит то, чего мы не видим:

«Дойдя до этой стадии [когда оно говорит устами миллионов духов, *aus des Menschen Millionen reden*], можно воскликнуть вмес-

те со Штирнером: «Да, весь мир кишит призраками (Ja, es spukt in der ganzen Welt).» Тогда «очень легко пойти дальше» (р. 93) и воскликнуть: «Только *кишум?* Нет, сам мир — призрак (Nur in ihr? Nein, sie selber spukt).» Да будет слово ваше да — да; нет — не; и достаточно. Все остальное уже не важно, это всего лишь логический переход) «Таковы различные феноменальные формы, в которые облекается дух, это призрак (*sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk*). После этого «оглядись» без опаски «вокруг Тебя или посмотри вдаль, повсюду Тебя окружает мир духов... Ты видишь духов ([...] *in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt* [...] *Du siehst Geister*).» [...] И тогда «Ты не изумишься», достигнув, как достиг Ты, вершины шелиговской сущности и обнаружив при этом, что «Твой дух — тоже призрак, который обитает в твоём теле (*Dein Geist in Deinem Leibe spukt*)», что Ты сам — призрак (*Du selbst ein Gespenst bist*), «с нетерпением ожидающий своего искупления, т. е. духа». Теперь это открытие позволит Тебе увидеть «духов» и «призраков» во «всех» людях, и тем самым духовидение «достигнет последней цели, какую оно поставило перед собой» (рр. 46–47). Основу этого метода, только сформулированную здесь значительно точнее, мы найдем у Гегеля: например, среди прочего, в «Истории философии», III, S. 124–125⁹.»

Этот фрагмент позволяет прояснить многое, и, прежде всего, отличие призрака от духа. Это отличие есть различие. Призрак — не просто явление духа во плоти, его феноменальное тело, его падшая и греховная жизнь; это еще и нетерпеливое и тоскливое ожидание некоего искупления, т. е. опять-таки духа ([...] *auf Erlösung harrt, nämlich ein Geist* [...]). Призрак — это и есть дух, явление которого отсрочено, это обещание искупления или какой-то расчет на таковое. Что же такое это различие? И все и ничего. Его необходимо брать в расчет, но оно опрокидывает все расчеты, все проценты и сам капитал. Это переход между двумя моментами духа, призрак только и делает, что проходит. Штирнер принимает «всерьез» — замечает Маркс, цитируя его, — этот переход от «духов» (во множественном числе), каковые являются «детьми духа», к духу в единственном числе (*Sankt Max macht jetzt ernst mit den «Geistern», welche die «Kinder des Geistes sind»*). По меньшей мере, он «воображает себе», эту всеобщую призрачность (всех вещей? всего в мире?) (*Gespensterhaftigkeit Aller*). Он довольствуется

тем, что раздает имена всему этому потомству, всем этим детям, чей пол так и не был определен ни Максом, ни Марксом (но все говорит о том, что это братья одного и того же Сына, а значит — сыновья одного и того же Отца, где все опосредуется все тем же Святым Духом). Заклинательная магия ономастики и укрощенной номинации. Имена новы, зато понятия устарели, они влачатся за одной-единственной идеей, идеей того, что люди, обретя новые имена, *представляют* теперь общие понятия. Само собой разумеется, что спор здесь идет о статусе понятийной всеобщности и о той, как считает Маркс, негодной трактовке, которую предлагает Штирнер, превращая ее в призрачность. Эти «представители» (*Repräsentanten*), каковыми являются люди, представляют или репрезентируют всеобщность понятий «в их негритянском состоянии» (*im negerhaften Zustande*). Коварное, двусмысленное слово «негритянский» наносит двойной удар. С одной стороны, оно свидетельствует о том, что Штирнер весьма сумбурно мыслит понятие, точнее говоря, *представление* понятия, тот способ, каким понятия «появляются на сцене» в самой интуиции: неопределенность однородного в смутной стихии ночной тьмы. Значит, «негритянское состояние», как это совсем недавно сказал один досточтимый предшественник, это ночь, когда все кошки серы. В каверзном намеке Маркса используется классический прием: когда кого-либо обвиняют в том, что он чрезмерно щедр на общие понятия и к тому же слишком увлечен призраками и полумраком, то его уличают в обскурантизме и даже оккультизме. Тем самым мы говорим — взгляните, он продолжает верить в призраков: неужто он поверил в них лишь для того, чтобы потратить столько сил для того, чтобы от них избавиться! И тогда во имя Света Разума мы возвышаем свой голос, чтобы обличить любую *затемненность* (*obscurité*), имеющую место в представлении общего понятия: «негритянское состояние» равно — обскурантизм плюс оккультизм, — есть мистика плюс мистицизм и мистификация. Чернота всегда там, где есть сумеречное и оккультное. Спиритуализм — это всего лишь спиритизм. Но, с другой стороны, «негритянское состояние» может служить намеком на способ укрощения этих псевдопонятий, лишенных какой бы то ни было самостоятельности. Мы не обнаруживаем в них никакой внутренней необходимости. Ведь они работают просто как *предметы* на службе у людей, *для* людей: «Вначале эти общие понятия предстают здесь в негритянском со-

стоянии, то есть, как объективные духи, как предметы для людей (*als objektive, den Menschen gegenständliche Geister*), и на этой стадии они называются призраками — или *привидениями!* (*und heißen auf dieser Stufe Gespenster oder Spuk*)¹⁰.

Если призраки рассеиваются повсюду, то здесь возникает некий тревожный вопрос: откуда именно *начинать* перечисление потомства? И снова вопрос о голове. Кого поставить во главе тех, кого берут в голову? (*Mensch, es spukt in deinem Kopfe!*). Во главе шествия идет капитал, старший Сын: Человек. Архи-призрак (l'archispesstre), тот, благодаря кому все начинается и который всем управляет, главный призрак (*das Hauptgespenst*) — это, прежде всего, сам Человек с заглавной «Ч» (*das Hauptgespenst ist natürlich «der Mensch» selbst*). Но если, согласно этой логике, люди существуют только в качестве представителей (*Repräsentanten*) абстрактной всеобщности, сущности, понятия или же духа — сакрального, иного начала, (*Fremden*), то друг для друга они существуют лишь в призрачной форме, как призраки (*nur als gespenstige, Gespenster für einander verbunden sind*)¹¹. Человечество — это не что иное, как совокупность или череда призраков. Что это? — прилежное применение гегелевской логики? Талантливо пересказанная *Феноменология Духа*? Маркс это подразумевает, и он забавляется, взирая на организованное им шествие, этот умозрительный парад сменяющих друг друга призраков. С иронией удачливого памфлетиста и несколько нервной снисходительностью, чье тело, вне всякого сомнения, страдало от компульсивного неприятия, он начинает демонстративно считать призраков по пальцам. Ибо их, как будто ненароком, насчитывается десять. Маркс только притворяется, что занят их подсчетом, он лишь делает вид, что их перечисляет, ибо он знает, что подсчет здесь невозможен. Он как раз стремится продемонстрировать эту неисчислимость. Он классифицирует эти симулякры идентичности, пользуясь логикой, которая не пренебрегает ничем, для того, чтобы привести противника в замешательство. Маркс использует *одновременно* и упорядочивание множеств, и скрытое последовательное соупорядочение в серии (по рядам: *der Reihe nach*) призрачных сингулярностей. В действительности, конечно же, существует лишь один-единственный призрак, призрак призраков, и это всего лишь понятие, даже не понятие, а смутное, «негритянское» представление понятия, более обширного и всеобъемлющего, чем все остальные, — скорее даже имени,

метонимии, готовой ко всевозможным подменам (часть вместо целого, которая, при этом превосходит это целое, следствие вместо причины, причиной которой оно, в свою очередь, и является и т. д.). Номинализм, концептуализм, реализм — все это бросается враспыльную при появлении Вещи или Не-Вещи (Achose), называемой призраком. Таксономический порядок становится слишком свободным, одновременно и произвольным, и невозможным: призрак невозможно ни классифицировать, ни счесть, он в самом числе, неисчислимый как число, на него невозможно рассчитывать, с его помощью нельзя считать. Он всего лишь один, и его уже в избытке. Он множится, мы уже не можем уследить за всем его потомством или же его процентами, всеми его дополнениями или его прибавочной-стоимостью (в греческой ситуации, а Платон кое-что в этом понимал, этот образ соединял в себе потомство отца и прибыль с капитала или с Блага¹²). Поскольку единственный призрак, призрак, порождающий эту неисчислимую множественность, архи-призрак, — это отец или капитал. Оба эти абстрактных тела видимы-невидимы. Явление, в котором никто не является. Это вовсе не препятствует спекулятивному рассуждению, наоборот. Точно так же, как ему не препятствует желание учесть то, что уже неисчислимо. Напротив, желание считать обретает здесь свой стимул, более того, это и становится его истоком. Это же становится истоком желания классифицировать, а также компульсивного стремления к иерархическому принуждению, которое, однако, не препятствует выстраиванию призраков в ряд, по горизонтали, как неких равноправных понятий, способных перемещаться по ровной поверхности. Их метят, к их телу прикрепляются номера, порядковые номера призраков от Призрака №1 до Призрака №10, как будто в ярком свете прожекторов они играют в каком-то футбольном матче суперфинала. Не хватает только одного, и возникает вопрос, — какого же именно?

Сейчас мы пересчитаем призраков. На пальцах Маркса. Однако, когда мы приступаем к рассмотрению этой фантастической сцены, у нас неизбежно возникают некоторые вопросы. Зачем такая жестокость? Для чего такая травля призрака? Откуда эта ярость Маркса? Почему он изводит Штирнера столь едкой иронией? Критика кажется такой настойчивой и многословной, одновременно и блестящей и тяжеловесной, что возникает впечатление, будто Маркс так и не сумел остановиться и не прекратил пу-

скать свои стрелы и наносить смертельные раны. Он так и не смог покинуть свою жертву. Он маниакально привязан к ней. Его добыча пленила его. Упорство охотника состоит в том, что он ставит живую приманку, в данном случае — безжизненное живое тело призрака, чтобы обмануть свою жертву. У меня здесь возникает ощущение (я подчеркиваю — *ощущение, мое* ощущение, и я не вправе отрицать, что оно неизбежно проецируется на интерпретируемую мной сцену: мой «тезис», моя гипотеза или мой главный тезис (hypostase) как раз и состоит в том, что невозможно избежать этой поспешности, ибо каждый читает, мыслит, действует, пишет вместе со *своими* призраками, даже когда он набрасывается на призраки другого). Итак, мое ощущение состоит в том, что Маркс боится самого себя, что он *сам* ожесточается на того, кто настолько похож на него настолько, что их можно принять друг за друга: это некий брат, двойник, то есть некое дьявольское отражение. Это своего рода призрак самого Маркса. Маркс хотел бы отдалить его, сделать его различимым — *противостоять ему*. Он увидел того, кто, подобно ему, тоже явным образом одержим призраками, и образом призрака, и их именами, с их тревожащими созвучиями и значениями. (*Geist, Gespenst*). Он тоже одолевает тем же самым и иным, тем же самым, которое всякий раз является иным, потому что идентичность призрака — это как раз и есть «проблема» (*проблема* — это одновременно и вопрос, задача, программа и шит, апотропаическая*** — заговоренная броня: броня против брони, шлем, заговоренный протвником, поединок из-под забрала). Итак, я описываю это ощущение: ощущение того, что Маркс столь же одержим, преследуем, терзаем духами, *как* и Штирнер, а, возможно, даже больше, чем Штирнер, что гораздо труднее вынести. Ведь Штирнер говорил о призраках *раньше Маркса*, и, что во все непереносимо, говорил очень много. В смысле, который охота иногда придает этому слову****, он *украл, угнал (a volé)* призраков Маркса. Он испробовал всевозможные способы изгнания бесов, но делал это так выразительно, с таким ликованием, получая от этого такое наслаждение! Он так полюбил слова изгоняющего бесов обряда! Ведь эти слова всегда возвращают обратно, они призывают привидение, которое заклинают! Приди, чтобы я изгнал тебя! Слышишь! Я изгоняю тебя. Я тебя преследую. Я бегу за тобой, чтобы изгнать тебя отсюда. Я тебя не отпущу. Но и призрак не отпускает свою добычу, т. е. охотника. Он сразу же понял, что за

ним гонятся лишь для того, чтобы изнать. Зеркальный круг: мы преследуем, чтобы охотиться, мы преследуем, отправляемся за кем-либо в погоню, чтобы обратить его в бегство; но мы обращаем его в бегство, отдаляем его, изгоняем его лишь ради того, чтобы опять преследовать его и продолжать гонку. Мы гонимся за кем-то, мы выставляем его за дверь, мы исключаем и оттесняем его. Но это — для того, чтобы ловить, завлекать его, догонять, а значит — сохранять его в пределах нашей досягаемости. Мы отсылаем его вдаль, чтобы как можно *дальше* — всю свою жизнь — приближаться к нему. *Долго* — это и есть время *подобной охоты на отдаление* (на отдаление — как говорят: *ловля на то-то* или *ловля* чего-то, чтобы обозначить как приманку, так и добычу). Лишь в галлюцинации охота на отдаление может побороть, — если вам угодно, можете сказать — желать преодолеть или различить во времени эту близость: приманки и добычи.

Когда мы читаем «Манифест коммунистической партии», логику и топологию этой *парадоксальной охоты* (образ которой с доплатоновской эпохи пронизывает всю историю философии, точнее говоря — историю онтологического вопрошания или исследования) не следует рассматривать как некое риторическое украшение: его первые фразы, как мы уже видели, непосредственно связывают образ призрака с образом охоты. Это и есть опыт заклинания или заговора. Заговор плетется повсюду: в стане власть держащих старой Европы (которые ведут «священную охоту» за призраком коммунизма), но и в противоположном стане, где тоже за ним ведут охоту. Здесь два великих ловчих — Маркс и Штирнер — в принципе являются участниками одного и того же заговора. Однако первый обвиняет второго в предательстве и потворстве противнику, короче говоря — христианской Европе. Первый досадует на второго за то, что тот оказался первым, кто сделал призрак — пусть даже лишь для того, чтобы затем изгнать его — центром своей системы, своей логики и своей риторики. Не правда ли, это неприемлемо? Он досадует на него, он хочет не желать той же вещи, которую желает второй, да это и не вещь — призрак. Подобно ему, подобно всем, кого занимают призраки, он принимает их лишь для того, чтобы изгнать. Коль скоро имеется нечто призрачное, то гостеприимство и удаление идут рука об руку. Призраками занимаются лишь для того, чтобы их изгнать, выставить их за дверь. Это-то и является общим у Маркса и Штирнера: их объеди-

няет эта охота на призрака и ничто более, и ничего, кроме этого странного ничто, которым остается призрак. Правда, в отличие, например, от духа, или от идеи, или вообще от мысли, не будем забывать, что это ничто — такое ничто, которое *воплощается в теле*. И поскольку оба противника стремятся своими заклинаниями изгнать тело, ничто не может устранить это их сходство, по определению, вызывающее беспокойство. Деконструирующая критика, направленная Марксом на штирнеровские «исторические конструкции» и «схемы», может всегда вернуться от Штирнера *бумерангом*. Отсюда бесконечное ожесточение. Бесконечное, потому что оно поддерживается *само собой*. Оно стремится систематизировать, но способно только преследовать. Ожесточение ожесточается, мы бы сказали, на своего рода двойника или брата. Оба они любят жизнь, что всегда неплохо, но что отнюдь не самоочевидно для существ конечных: они знают, что жизнь не бывает без смерти и что смерть находится не по ту сторону, не за пределами жизни, если только не вписать потустороннее во внутреннее, в самую сущность живого. Оба они, очевидно, как вы и я, бессознательно отдают предпочтение живому телу. Но именно поэтому они ведут бесконечную войну против всего, что его представляет, что им не является, но к нему сводится — против протеза и делегирования, против повторения и различания. Они не хотят знать о том, что живое Я невосприимчиво к себе, авто-иммунно. Чтобы защитить свою жизнь, чтобы организовать в живое, уникальное Я, чтобы в восприятии себя всегда быть одним и тем же, Я неизбежно приходит к тому, чтобы принять другого внутрь (различание технического приспособления, повторяемость, не-уникальность, протез, видимость синтеза, симулякр, — и начинается все это вместе с языком, до него, вместе с образами смерти); следовательно, защитные механизмы, предназначенные, казалось бы, для не-Я — для врага, неприятеля, противника, Я должно организовывать одновременно и *для самого себя, и против самого себя*. Маркс мнит себя лучшим специалистом (лучшим «знатоком», лучшим «*scholar*» *es****** *призраков* — «магистром» *призраков*), вспомним, что в итоге он говорит святому Максу: я лучше тебя разбираюсь в призраках; призраки — это моя сфера, и если ты хочешь спасти жизнь и заклясть живого-мертвого, не надо действовать непосредственно, абстрактно, эгологически, фантазматически, посредством слова, используя в речи прием *phantasmagoreuein*; необходимо пройти че-

рез трудное испытание окольного пути, необходимо пройти насквозь и *проработать* структуры *практики*, базисные опосредования реальной, «эмпирической» действительности и т. д. Иначе ты будешь заклинать лишь призрачность тела, а не само тело призрака, т. е. не реальность Государства, Императора, Нации, Родины и т. д. Но, очевидно, идя этим окольным путем, необходимо будет принять в расчет самостоятельное, относительно самостоятельное тело призрачной реальности.

Спеша разделаться с этим двойником и ожесточаясь против него, становясь от этого еще более непоследовательным, Маркс тем самым все время рискует ополчиться против своего собственного призрака: и спекулятивного, и зеркального одновременно. Эта опасность нервирует Маркса, и ему приходится без конца множить черты и стрелы¹³, различительные черты и полемические стрелы. Он никогда это не завершит, но как раз для того, чтобы с этим покончить, чтобы свести все счета, он делает подсчет.

Маркс пересчитывает призраки другого. Их всего десять. Наконец-то мы остановились на десяти. И для того только, чтобы сосчитать на пальцах? Ручная операция, осуществляемая с руководством в руках? Но что тут делает рука (*main*) Маркса, присутствующая как бы исподтишка (*sous-main*), как, возможно, сказал бы Патрис Лоро¹⁴? Почему все-таки десять?

Всю «Немецкую идеологию» можно читать — мы не будем здесь этого делать — как неисчерпаемый комментарий к этой таблице призраков. Ведь мы можем рассматривать «Немецкую идеологию» именно так: как таблицу (*table*), как Скрижаль (*Table*) закона в десяти положениях, как призрак Десяти заповедей и десять заповедей призраков. Новая таблица предстает еще и как список (*tableau*), как ироническая табуляризация, фиктивная таксономия, или как некая статистика привидений. И все-таки, несмотря на неподвижность, подобающую таблице, она никак не может обрести покой. Эта таблица духов приходит в движение, подобно вертящемуся столу. Она пускается в пляс у нас на глазах, словно пресловутый «стол» из «Капитала», который, как мы вскоре увидим, начнет двигаться, когда его становление-товаром приобретет измерение тайны, мистики и фетишизма. Ибо в этом списке привидений, в этой новой таблице, основные категории которой превращаются в пункты обвинения, понятия неразличимы. Они не добавляются друг к другу, они друг друга дополняют, с тем, чтобы

всякий раз одно представало в другом, каждое исполняло роль другого. Мы не можем здесь прочесть всю «Немецкую идеологию», являющуюся, по сути, всего лишь развернутым изложением этой таблицы. Вместо цитирования, отослав любознательного читателя к насмешкам этого стиля восклицаний, которыми Маркс сопровождает каждое из десяти привидений, мы ограничимся всего лишь несколькими замечаниями о той или иной отличительной черте. Если в «чистой истории духов» (*reine Geistesgeschichte*) Маркс насчитал «десять тезисов», то вот — через несколько страниц — в «нечистой истории духов» он выставляет десять призраков:

Gespens Nr. 1 (Призрак № 1): верховное существо (*das höchste Wesen*), Бог. Мы не будем терять ни минуты, чтобы говорить об этом «невероятном веровании», замечает Маркс. Впрочем, ни Штирнер, ни Маркс не задерживаются на сущности верования, здесь — веры *par excellence* в истинном смысле, которая если и может верить, то только в невероятное, и которая без этого не была бы тем, чем она является — помимо всякого «доказательства бытия Божьего».

Gespens Nr. 2 (Призрак № 2): существо или сущность (*das Wesen*) [Очевидно, мы спускаемся — от всевышнего, *das höchste Wesen*, к не столь высокому, попросту к *das Wesen*. Старая проблема, существующая, по меньшей мере, со времен Аристотеля. Нисходящая иерархия — от теологии к онтологии. Такой ли уж простой она будет? Как мы увидим, *Wesen* остается общим понятием и путеводной нитью этой классификации, которая, таким образом, остается сущностно онтологической, а по правде говоря, — онто-теологической¹⁵.]

Gespens Nr. 3 (Призрак № 3): Суетность мира. Если о ней и возможно что-то сказать, — замечает Маркс, — то только для того, чтобы перейти к тому, что следует, чтобы «запросто», «легко», *leicht*, соединить с последующим. И правда, что же, в сущности, может быть более легким?), более суетным и более несущественным (здесь больше нет *Wesen*), нежели тень и тшета призрака? Итак, суетность мира нужна как раз для связи с последующим, а именно с:

Gespent Nr. 4 (Призрак № 4): Добрыми и злыми сущностями (*die guten und bösen Wesen*). Вновь *das Wesen*, но — замечает Маркс — Макс ничего о них не говорит, хотя можно было бы многое об этом сказать. Он здесь лишь для того, чтобы увязать с тем, что идет следом, а именно с:

Gespent Nr. 5 (Призрак № 5): Сущностью и ее царством (*das Wesen und sein Reich*). Это первое определение сущности. Она обладает империей, в которой происходит ее метаморфоза (*Verwandlung*) во множество сущностей. Вот первое рождение множественного числа, это само рождение, начало числа и потомства. Само собой разумеется, слово «царство» уже перенесло скрижаль с заповедями или таблицу категорий на евангельскую почву.

Gespent Nr. 6 (Призрак № 6): Итак, сущности (*die Wesen*): мы перешли к множественному числу, к размножению потомства, перешли от 5 к 6, посредством метаморфозы и спонтанного порождения («*daß es «das Wesen» ist, worauf es sich flugs in Gespent Nr 6: «die Wesen» verwandelt.*».)

Gespent Nr. 7 (Призрак № 7): Богочеловек (*der Gottmensch*). По сути, в этой нисходящей иерархии содержится момент переворачивания, или обратимости (нисхождение и восхождение). Это еще и категория третьего — среды, или опосредования, необходимого для синтеза спекулятивного идеализма, связующее звено этой онто-теологии как антропо-теологии призрака. Не принадлежит ли подобная роль Богочеловеку также и в «Феноменологии духа»? Этот соединительный узел оказывается также местом становления — плотью, моментом осуществления воплощения или инкорпорации призрака. И ничего удивительного, если Маркс, вслед за Максом, посвящает ему наиболее обширный, наиболее ожесточенный, но и самый восхитительный комментарий. Разве не вызывает предельное ожесточение как раз Богочеловеческое Христа, и прежде всего евхаристический миг? Если, как мы уже видели, всякий призрак отличается от духа тем, что он наделен плотью, отличается феноменальной формой квази-воплощения, то Христос тогда — самый призрачный из призраков. Благодаря ему мы можем кое-что узнать об абсолютной призрачности. Сам Штирнер готов признать за ним уникальность этого его трансценден-

тального преимущества. Имело ли понятие воплощения хоть малейший смысл, малейший исторический шанс, если бы не было вот этого воплощения? Иисус — одновременно и величайший, и «самый непостижимый среди призраков» (*unbegreiflichste Gespenst*). Маркс на этом настаивает:

Штирнер может сказать о нем, что он «был наделен телом» (*daß er «beleibt» gewesen ist*). Если святой Макс не верует во Христа, то, по крайней мере, он верует в его «действительное тело» (*an seinen «wirklichen Leib»*). Согласно Штирнеру, Христос принес в историю многие бедствия, и наш сентиментальный святой со слезами на глазах повествует нам о «страданиях, которые перетерпели самые стойкие христиане, чтобы постичь Христа». — Да! «Никогда до него призрак так не мучил души ...»¹⁶ (р. 182)

Итак, теперь уже несложно перейти от него к «ужасной сущности» (*zum grauenhaften Wesen*):

Gespens Nr. 8 (Призрак № 8): Человек. Здесь мы ближе всего к самим себе, но также и к самому ужасающему. К сущности призрака вообще относится страх, который он вызывает. Это, в первую очередь, относится к человеку, наиболее «*unheimlich*» (нем. чужой, зловещий) из всех фантомов; слово Штирнера, которое во французских переводах чаще всего опускается, но которое для нас чрезвычайно важно. Это слово, означающее неустранимую призрачность. Самое привычное и близкое становится наиболее тревожным. Свое — экономический или экологический уют *oikos*'а, близкое, домашнее, и даже национальное (*Heimlich*), начинает страшиться само себя. Оно ощущает, что его внутреннее, составляющее его тайну (*Geheimnis*), — захвачено чем-то в высшей степени чуждым, далеким, угрожающим. В заключение мы еще к этому вернемся. Если Христос, этот абсолютный призрак, устрашает и заставляет страдать, то человек, который становится этим *Gottmensch* (а человек становится самим собой только в этом становлении), — вот кто устрашает еще больше по мере того, как он приближается к нам. Он еще более призрачен, чем призрачное. Человек *устрашает* самого себя. Он становится страхом, который он внушает¹⁷. Отсюда противоречия, из-за которых гуманизм оказывается теоретически несостоятельным. Мы видим, как здесь обнаруживается логика *страха самого себя*, за которой мы все вре-

мя следуем. Его причиной является самоидентичность Я. Никто не свободен от этого страха, ни Маркс, ни марксисты, ни, разумеется, их смертельные враги – все те, кто желает защитить неприкосновенность и целостность своего: собственность тела, собственность имени, нации, крови, территории и основанные на этом «права». Маркс показывает неизбежность этого страха, но на примере другого, демонстрируя, как она проявилась у его оппонента – св. Макса.¹⁸ Возникает впечатление, что Маркс предполагает, будто она зависит от феноменологической уловки-складки, от этого различия – сразу и решающего, и неуловимого, отделяющего сущность от явленности. Явление сущности как таковое, как феноменальность ее феномена – это и являющаяся сущность и, в то же время, это не она – и именно это и есть уловка-складка – «*unheimlich*»:

«Фантом № 8, человек. Здесь «ужас» больше не покидает нашего доблестного писателя... «он страшится самого себя» (*er erschrickt vor sich selbst*); в каждом человеческом существе он видит «ужасающего призрака» (*einen «grausigen Spuk»*), «зловещего призрака» (*einen «unheimlichen Spuk»*), который переполнен другими призраками (*in dem es «umgeht»* [слово из «Манифеста»]). Ему очень не по себе. Разрыв (*Zwiespalt*) между феноменальным явлением (*Erscheinung*) и сущностью (*Wesen*) мешает ему спать. Вроде Навала, супруга Авигеи, о котором в Писании сказано, что его сущность отделена от его явления¹⁹....»²⁰

Все постоянно происходит в непосредственной близости от головы и главы. Этот страх перед самим собой мог бы довести писателя до самоубийства. Писатель, человек-писатель, мог бы *изгнать* самого себя: святой Макс делает вид, будто пускает себе пулю в лоб (снова охотничья лексика: *eine Kugel durch die Kopf jagt*), коль скоро все преследование происходит внутри головы, а этот внутренний другой и вызывает головную боль. От человека этого человека спасает как раз еще один призрак. Он вспоминает о древних, которые «не делали из этого никакой проблемы, если речь шла о рабах». И тогда он думает о *духе народа*, который воплощается повсюду. Это позволяет ему вывести (*Dies bringt ihn auf*) следующий призрак.

Gespensst Nr. 9: Народный дух (Volksgeist). Слишком много всего следовало бы сказать *сегодня* об этой дедукции — и не только в связи с возвращением национал-популистских идеологий, но и потому, что в базисных нарративах, через которые они предстают, есть нечто, что всегда связывало их с явлением призраков. Можно было бы показать, что основоположник народного духа всегда выглядит как ожившее привидение. Он всегда возвращается в назначенное время. Его повторного явления ожидают, но и тайно боятся. В других местах Маркс с поразительной ясностью говорит о национализме, но здесь он остается предельно лаконичным. Он лишь фиксирует необходимый переход к последней метаморфозе:

Gespensst Nr. 10 (Призрак № 10): Все. Максудается превратить все, само Все, в призрака («*Alles*» *in einen Spuk zu verwandeln*). Здесь наступает конец подсчетам. И сказкам. И рассказам, и басням, и черному роману. И нумерологическому оккультизму, выдающему себя за *Aufklärung**. Сразу же приходится признать, что «всякое перечисление в конечном итоге прекращается» (*alles Zählen aufhört*), как только все наваждает собой все, все присутствует во всем, т. е. оказывается «в классе призраков (*in der Klasse Gespenster*)». Можно даже поместить туда все навалом (и Штирнер не преминул это сделать): Святого Духа, истину, право, и, в первую очередь, «правое дело» во всех его формах (*die gute Sache*, и Маркс, будучи трезвомыслящим аналитиком современности, как всегда, обвиняет Штирнера в том, что тот не может об этом правом деле забыть, как будто и он тоже, даже он, превратил чистую совесть в ремесло, а справедливое право — в способ личного продвижения).

Показательная ошибка Штирнера — и за это его следует судить, судить в назидание другим — состоит в том, что он предается пороку современной спекуляции. Спекуляция (*spéculation*) всегда спекулирует призраком (*spectre*), она спекулирует, смотрясь, как в зеркало, в то, что она сама же и порождает, она спекулирует зрелищем (*spectacle*), которое она сама для себя разыгрывает с тем, чтобы на него взирать. Она верит в то, что, по ее мнению, она видит: в представления. Все призраки, смотр которых мы устроили (*die wir Revue passieren ließen*), были представлениями (*Vorstellungen*). В этом смысле спекуляция всегда теоретична и тео-

логична. Чтобы объяснить происхождение этой «истории призраков», Маркс отсылает к Фейербаху и к производимому им различию между *обыденной теологией*, которая верит в призраков чувственного воображения, и *теологией спекулятивной*, верящей в призраков внечувственного абстрактного мышления. Но ведь теология вообще есть «вера в фантомы» (*Gespensterglaube*). Можно было бы сказать: и вера вообще — вера в то единство чувственного и нечувственного, где встречаются две теологии — обыденная и спекулятивная. О чувственном нечувственном мы поговорим впоследствии, при появлении другого стола: ни скрижали с десятью заповедями, ни таблицы из десяти разрядов, но на этот раз — деревянного стола*, стола с четырьмя ножками, с деревянной столешницей: это попросту рождение меновой стоимости — и нам теперь не придется говорить лишь о головах, и картинах-таблицах, и таблицах-столах, и о столах, вооруженных с головы до пят. А истоки меновой стоимости — это и есть рождение капитала. Начало мистики и тайны.

В этом, объединяющим их разоблачении призраков, в той его части, где это разоблачение оказывается одновременно и предельно критичным, и наиболее онтологичным, Маркс и святой Макс оказываются еще и наследниками платонической традиции, точнее говоря — традиции, что связывает непосредственно образ с призраком, а идол*** с фантазмом, с призрачным измерением *фантазма* блуждающего мертвого-живого. «*Phantasmata*», которые в «Федоне» (81d) или «Тимее» (71a) не отделяются от «*eidōla*», суть тени мертвых, души мертвых: когда они не влачатся подле надгробий и могил («Федон»), то и днем и ночью посещают души некоторых живых, («Тимей»). Это тесное, многократно повторяющееся парное сцепление невозможно разорвать. Оно позволяет предположить, что выживание и возвращение мертвого-живого относится к сущности идола. Разумеется, к его несущностной сущности. К тому, что наделяет идею телом, но телом с предельно малым онтологическим содержанием, телом менее реальным, чем сама идея. Идол возникает или может быть как-то опознан только на фоне смерти. Гипотеза, без сомнения, ничуть не оригинальная, но ее уместность подтверждается постоянством грандиозной традиции, следовало бы сказать: философского *достояния* (*patri-moine*) того, что передается по наследству и где право собственности передается через отцеубийство, через выдающиеся отцеубий-

ства — от Платона к святому Максиму, к Марксу и далее. Потомство этого родового достояния видоизменилось, но ни в коем случае не оказалось прерванным из-за вопроса об идее, вопроса о понятии и о понятии понятия, того самого вопроса, который вмещает в себя всю проблематику «Немецкой идеологии» (номинализм, концептуализм, реализм, но также риторику и логику, буквальный смысл, собственный смысл, переносный смысл и т. д.). И этот вопрос является скорее вопросом жизни или смерти, вопросом жизни-смерти, а затем уже вопросом бытия, сущности или существования. Он открывается измерению неустранимого *переживания* или неустранимого *выживания*, и бытию, и некоей противоположности, и жизни и смерти одновременно.

Что такое идеология? Можно ли применить к ней логику *переживания*, которую мы только что могли наблюдать в связи с *достоянием идола*, и в чем будет заключаться смысл подобной операции?

Трактовка, которую призрачность получает в «Немецкой идеологии», еще раз свидетельствует о том, что в своем анализе идеологии вообще Маркс всегда придавал рассмотрению религии, идеологии как религии, как мистики или теологии некоторое *безусловное преимущество*. И если призрак придает свою форму, то есть свое тело, идеологеме, то, согласно Марксу, это и является сутью религии, которую мы как раз и утратили, если так можно выразиться, стерев семантический или лексический оттенок призрачности, как часто бывает при переводе, когда используются значения, которые рассматриваются как примерно эквивалентные (фантазмагорическое, галлюцинаторное, фантастическое, воображаемое и т. д.). Мистический характер фетиша, проявляющийся в религиозном опыте, заключается, прежде всего, в том, что это характер призрачный. Если отвлечься от свободного стиля, свойственного риторике или педагогике Маркса, то представляется, что, *с одной стороны*, речь здесь идет о своеобразном, ни к чему не сводимом характере призрака. Этот характер не следует ни из психологии воображения, ни из психоанализа воображаемого, равно как и из онто- или меонтологии, даже если Маркс, казалось бы, вписывает его в социо-экономическую генеалогию или в философию труда и производства: все его попытки дедукции предполагают возможность призрачного выживания. Но в то же время, *с другой стороны*, речь идет о том, что во всяком конструиро-

вании понятия идеологии неустранимым образом присутствует религиозная модель. Следовательно, когда, например, анализируя, мистический характер товара или становление товара фетишем, Маркс упоминает призраков, то мы не должны видеть тут лишь риторические приемы, случайные обороты речи, стремящиеся лишь убедить, поразив воображение. Впрочем, если бы это было именно так, следовало бы еще объяснить, почему они в этом плане оказываются действенными. Следовало бы, помимо прочего, принять во внимание еще и эту неодолимую силу, изначальную власть эффекта «призрака». Следовало бы объяснить, почему это устрашает или поражает воображение, и определить, что же такое страх, воображение, их субъект, жизнь их субъекта и т. д.

Остановимся на мгновение в том месте, где значения *стоимости* (колеблющейся между потребительной стоимостью и меновой стоимостью), *тайны*, *мистического*, *загадки*, *фетиша* и *идеологического* связываются в тексте Маркса в цепочку, а это происходит, прежде всего, в «Капитале», и попытаемся хотя бы указать — это будет не более, чем набросок — *призрачное* движение этой цепочки. Оно появляется на сцене как раз там, где предпринимается попытка сформулировать понятие, говорящее о том, что сцена, любая сцена, ослепляет и утаивает в тот миг, когда наши глаза раскрываются. Ибо в конструкции этого понятия присутствует навязание, к которому оно отсылает.

Вспомним, в начале «Капитала» есть один важный момент: Маркс, по сути дела, задается вопросом о том, как описать возникновение *мистического* характер товара, мистификацию самой вещи — и денежной формы, «зародышем» которой служит простая форма товара. Он стремится рассмотреть эквивалент, *загадочность* и мистический характер которого поражают буржуазного экономиста лишь в завершенной форме денег, золота или серебра. И как раз здесь Маркс хочет показать, что этот мистический характер никак не связан с потребительной стоимостью.

Можно ли назвать случайностью то, что он проясняет принцип своего объяснения этого мистического характера, заставляя стол вращаться? Или, скорее, напоминая о явлении вращающегося стола?

Этот стол в самом начале главы о товарном фетишизме и его тайне (*Geheimnis*²¹) нам хорошо знаком, даже очень хорошо. Это стол, которым пользовались, его нещадно эксплуатировали,

сверхэксплуатировали; или же, давно переставший служить, он выставлен в антикварных лавках или аукционных залах. Эта вещь одновременно и в порядке, и в беспорядке. В беспорядке, потому что (и мы не преминем этому вскоре удивиться) упомянутый стол тоже слегка безумен, своенравен, раздражен, *out of joint*. Под герметической патиной мы уже не можем разобрать, кому служит и чего стоит этот кусок дерева, который столь внезапно возникает в качестве примера.

То, что возникает как пример, это всего лишь пример? Да, но это и пример вещи, стола, который возникает словно *сам собой* и сразу же встает на все четыре ноги. Это пример явления.

Итак, рискнем после стольких комментариев прочитать текст наивно. Попытаемся увидеть, что происходит. Но ведь это-то и невозможно, не так ли? Маркс предупреждает нас об этом с первых же слов. Речь идет о том, чтобы тотчас же, единым махом, перенестись за пределы того, что нам открылось с первого взгляда, а, стало быть, видеть нечто там, где этот взгляд незряч, широко раскрыть глаза там, где мы не видим то, что видим. Необходимо увидеть то, что, на первый взгляд, недоступно взору. И это сама незримость. Ибо то, что упускает первый взгляд, есть невидимое. Недостаток, ошибка первого взгляда — видеть, но не замечать невидимого. Если мы не обратимся к этой невидимости, то непосредственно воспринимаемый стол-товар останется тем, чем он не является, простой вещью, которую мы посчитаем обыкновенной и слишком очевидной. Похоже, что эта обыкновенная вещь понятна для самой себя (*ein selbstverständliches, triviales Ding*): обычная вещь, в феноменальной данности ее феномена, просто-напросто деревянный стол. Дабы подготовить нас к тому, чтобы мы смогли увидеть эту невидимость, увидеть, не видя, а стало быть, помыслить бестелесное тело этой невидимой видимости — призрак уже заявляет о себе — Маркс провозглашает, что обсуждаемая вещь, т. е. товар, *не так уж проста* (предостережение, которое до скончания веков будет вызывать ухмылку у всевозможных глупцов, считающих это чепухой, так как они, разумеется, убеждены, что видят то, что видится, все, что видится и ничего, кроме того, что видится). Он очень даже не прост, этот товар, он запутан, неудобен, громоздок, он вызывает паралич, он противоречив, возможно, неопределим (*ein sehr vertracktes Ding*). Эта вещь-товар настолько сбивает с толку, что к ней следует подходить со своего рода «метафизиче-

скими» ухищрениями и «теологическими» ухаживаниями. И это для того, чтобы проанализировать метафизику и теологию, на которых основывается здравый феноменологический смысл самой вещи, непосредственно видимого товара во плоти: того, каким он предстает «с первого взгляда» (*auf den ersten Blick*). Возможно, этот здравый феноменологический смысл приложим к потребительной стоимости. Возможно, он даже обречен на то, чтобы быть приложимым только к потребительной стоимости, как если бы взаимоотношение этих понятий оказалось производной некоей функции: феноменология как способ описания, как дискурс потребительной стоимости, осуществляемый *для того, чтобы не* мыслить рынок, меновая стоимость которого грозит слепотой. Возможно. И как раз на этом основании здравый феноменологический смысл, или феноменология восприятия (задействованные и у Маркса, когда он полагает, что может говорить *просто-напросто* о потребительной стоимости), притязают на то, чтобы служить светочами Разума, поскольку потребительная стоимость не имеет в себе ничего «таинственного» (*nichts Mysteriöses an ihr*). Если придерживаться потребительной стоимости, то *собственные свойства* (*Eigenschaften*) вещи, раз уж речь пойдет о собственности, всегда, по сути своей, весьма человечны, и тем самым способствуют успокоению. Они всегда соотносятся с собственно человеческим, с человеческими свойствами: они либо соответствуют потребностям людей, и это как раз и есть их потребительная стоимость, либо же они являются продуктом человеческой деятельности, которая, как представляется, их для этого и создает.

Например — и вот здесь-то на сцене и появляется стол — дерево остается деревянным, когда из него изготавливают стол: и тогда это обыкновенная чувственно воспринимаемая вещь (*ein ordinäres sinnliches Ding*). Все обстоит совершенно иначе, когда вещь становится товаром, когда над рынком приподнимается занавес, и стол выступает в роли и актера, и того персонажа, которого актер играет, когда стол-товар — говорит Маркс — выходит на сцену (*auftritt*), принимается ходить и обретает товарную стоимость. Сценический эффект: обычная, чувственно воспринимаемая вещь преобразуется (*verwandelt sich*), она превращается в кого-то, она обретает некий образ. Эта деревянная и упрямая плотность преобразуется в сверхъестественную вещь, в *чувственную нечувственную* вещь, чувственную, *но* нечувственную, чувственно воспринимаемую,

сверхчувственную (*verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding*). Очевидно, что теперь невозможно обойтись без призрачного схематизма. Товар есть «вещь», лишенная феноменальности, исчезающая вещь, которая ускользает от органов чувств (она невидима, неосязаема, неслышна и без запаха); но эта трансцендентность не вполне духовна, она сохраняет тело без тела, а в этом, как мы выяснили, и заключается различие между призраком и духом. То, что ускользает от органов чувств, все же является нам в облике чувственного тела, которое, между тем, у этого тела отсутствует или остается для нас недоступным. Маркс не говорит: чувственная и нечувственная, чувственная, но нечувственная; он говорит: чувственно нечувственная, чувственно воспринимаемая сверхчувственная. Трансцендентность, движение преодоления — *сверх (supra)*, шаг по ту сторону (*über, epekeina*) становятся ощутимыми в самой этой избыточности. Избыточность делает нечувственное чувственным. Мы прикасаемся к тому, к чему не прикасаемся, мы чувствуем запах там, где ничего не чувствуем, и мы даже страдаем там, где нет страдания, по крайней мере, когда, оно совсем не там, где мы страдаем (не будем забывать, что то же самое говорят и о фантомных органах — особо важный феномен для всей феноменологии восприятия). Таким образом, товар, как наваждение, неотступно преследует вещь, его призрак искажает потребительную стоимость. Это наваждение перемещается подобно безмянному силуэту или статисту, который, быть может, как раз и является главным действующим лицом, капитальным персонажем (*personage capital*). Оно меняет местоположение, мы больше не знаем, где же оно точно находится, оно вращается, одним движением оно занимает собой всю сцену: всего лишь шаг — и его образ оказывается образом постоянного перемещения. Марксу приходится прибегнуть к театральному языку и описывать появление товара, словно театральные выходы (*Auftritt*). Ему приходится описывать стол, ставший товаром, как вращающийся стол, вертящийся, разумеется, во время некоего спиритического сеанса, — но также и как призрачный силуэт, пантомиму актера или танцовщика. Тео-антропоморфная фигура неопределенного пола (*Tisch* — мужского рода, *table* — женского), стол имеет ноги, стол имеет голову, его тело оживает, он воздвигается, словно некий институт, он встает на ноги и обращается к другим, прежде всего, к товарам, к своим ближним по призрачности, он смотрит прямо на них, он им

противостоит. Ибо призрак социален, более того, с первого же своего явления он вовлечен в конкуренцию или даже в войну. Иначе не было бы ни *socius*'а, ни конфликта, ни желания, ни любви, ни прочного мира.

Следовало бы выставить этот стол на аукционные торги, заставить его встретиться с другими столами, конкурировать с ними; следовало бы заставить его поговорить с бесчисленным множеством других столов из нашего отцовского достояния, которые повсюду — и в философии, и в риторике, и в поэтике: от Платона до Хайдеггера, от Канта до Понжа, — всюду. У всех один и тот же ритуал: сеанс столоверчения.

Итак, Маркс только что провозгласил выход стола на сцену и его превращение в чувственно сверхчувственную вещь, и вот она перед нами, стоит на ножках, и не просто держится, но и приподнимается, поднимается, встает, поднимает голову, распрямляется и обращается к другим. Стоя лицом к другим, и прежде всего, к другим товарам, да-да, стол поднимает голову. Перед тем, как процитировать лучший перевод, оказавшийся к тому же и самым свежим, парафразируем несколько строк, стараясь держаться как можно ближе к их буквальному смыслу. Ему, этому деревянному столу, недостаточно стоять (*Er steht nicht nur*) ножками на полу, вдобавок он становится (*sondern er stellt sich* — но Маркс здесь не добавляет «так сказать», как того хотели бы некоторые французские переводчики, испугавшиеся смелости буквального описания), — вдобавок он становится *на* голову, на деревянную голову, поскольку он сделался своего рода упрямым, вздорным, непослушным животным, которое, стоя, противостоит другим товарам (*er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf*). Он противостоит другим себе подобным, и тут — явление: возникает странное создание: все сразу — и Жизнь, и Вещь, и Зверь, и Предмет, и Товар, и Автомат, одним словом, — Призрак. Эта Вещь, которая уже во все не вещь, — вот она разворачивается (*entwickelt*), она разворачивает *себя*, она развивает то, что она порождает квази-самопроизвольным порождением (партеногенез* и неопределенность пола: животная Вещь, одушевленная-неодушевленная Вещь, живая-мертвая Вещь — это Отец-Мать), она рождает через голову, она извлекает *из* своей деревянной головы целый выводок фантастических или диковинных существ, причуды, химеры (*Grille*), существ не древесного состава, т. е. вовсе не похожее на нее потомство, по-

рождения гораздо более причудливые или чудесные (*viel wunderlicher*), чем если бы, действительно крутя головой, этот безумный, капризный и непоседливый стол пустился бы в пляс по собственной воле (*aus freien Stücken*²²). Глядя на эту генеалогию, преобразующую древесное в не-древесное, можно было сказать специально для тех, кто разбирается в греческом и философии, что она, ко всему прочему, создает зримый образ становления материи нематериальной. Известно, что *hylè*, материя – это изначально дерево. И поскольку такое становление материи нематериальной, казалось бы, происходит вне времени, и ее превращение осуществляется мгновенной магией, одним лишь взглядом и силой мысли, мы могли бы попытаться описать это становление как проявление анимизма или спиритизма. Дерево одушевляется и населяется духами: легкое верие, оккультизм, обскурантизм, незрелость допросветительской эпохи, детское или первобытное состояние человечества. Но чем было бы Просвещение без рынка? И возможен ли прогресс вообще без меновой стоимости?

Капитальное противоречие. Существующее в самом истоке капитала. Действуя непосредственно или опосредовано, через множество различительных эстафет, оно неизбежно ведет к правилу двойного, «прагматического» принуждения, присущему всем предписаниям. Свободно перемещаясь – (*aus freien Stücken*), *по собственной воле*²³, перемещаясь одним движением головы, которая, однако, управляет всем телом с головы до пят – древесная и дематериализованная, эта Вещь-Стол словно является началом самой себя, истоком самой себя, тем, чему она подчиняется. Она освобождается сама, по своей воле: совершенно одинокий, автономный и автоматический, ее фантастический силуэт движется сам собой, оставаясь свободным и ни с чем не связанным. Она входит в транс или левитирует, кажется, что, подобно всем призракам, она освободилась от собственного тела, и она, как и они, тоже кажется слегка безумной и разлаженной, расстроенной, «*out of joint*», бредящей, капризной и непредсказуемой. Кажется, будто она сама спонтанно движется, но она наделяет движением и других; да-да, она приводит в движение все вокруг себя, как будто бы «*pour encourager les autres*»* – уточняет Маркс по-французски, комментируя эту пляску призрака: «Вспомним, что в Китае даже столы принимались танцевать, когда все остальные как будто бы оставались неподвижными – *pour encourager les autres*²⁴».

Это капитальное противоречие связано не только с невероятным соединением чувственного и сверхчувственного в одной и той же Вещи, это противоречие *автоматической автономии*, механической свободы, технической жизни. Подобно всякой вещи, стол, с момента появления на сцене рынка, начинает походить на собственный протез. Автономия и автоматизм, автономия, но автоматизм этого деревянного стола, спонтанно сообщающего себе собственное движение, который, конечно, тем самым будто оживляется, одушевляется, одухотворяется, *спиритуализируется*, оставаясь, однако, при этом искусственным телом, своего рода автоматом, статистом, неподвижной и одеревенелой куклой, чей танец подчиняется жесткой технической программе. В столе скрещиваются два рода, два порождения движения, и именно поэтому стол является, словно призрак. Его тревожащая странность, остающаяся неопределенной, аккумулирует в себе взаимоисключающие предикаты: инертная вещь внезапно предстает *одухотворенной* неожиданно она оказывается пронизанной *пневмой* или *психэ*. Став подобным живому, стол напоминает пророчествующую собаку, которая встает на четыре лапы, готовясь обратиться к себе подобным: идол готов изречь закон. Но и наоборот, дух, душа или жизнь, одушевляющие идола, остаются запертыми в непрозрачной и тяжеловесной вещности *hylè*, в инертной толще ее древесного тела, и автономия — уже лишь маска автоматизма. Маска, и даже забрало, которое никогда, ни под каким шлемом, не сможет скрыть живой взгляд. Автомат подражает живому. А Вещь — не жива и не мертва, она одновременно и мертвая, и живая. Она выживает. Одновременно коварная, изобретательная и машинальная, находчивая и непредсказуемая, эта военная машина является, в сущности, театральной машиной — *mekhanè*. То, что, как мы только что видели, происходило на сцене, было *явлением призрака*, квазибожеством — упавшим с неба или вышедшим из под земли. Но видение(видение) к тому же *выживает*. Его сверх-очевидность говорит сама за себя.

Вызов или приглашение, «воодушевление», соблазн, противостоящий соблазну, желание или война, любовь или ненависть, вызов другим призракам: Маркс на этом постоянно настаивает, поскольку существует *множественность* у этой социальности (всегда имеется больше, чем один товар, больше, чем один дух, не говоря уже о призраках), а *число* принадлежит к самому движению, к не-

скончаемому процессу приумножения призраков (Бодлер очень хорошо описал множественность, присущую городу-муравейнику современного капитализма – его призраки, его толпу, деньги, проституцию – а после него то же сделал Беньямин). Ведь если никакая потребительная стоимость *сама по себе* не может породить эту таинственность или этот призрачный эффект товара, и если тайна и в глубине и в то же время на самой поверхности, и непроницаема и прозрачна, – это тайна таинственна вдвойне, ибо не скрывает в себе никакую субстанциальную сущность, то причина этого в том, что она рождается из некоего *отношения*, различения, соотнесения и различания, рождается как двойное соотношение, следовало бы сказать – как двойная социальная связь.

С одной стороны, этот двойной *socius* связывает между собой людей. Он связывает их между собой постольку, поскольку они с незапамятных времен интересуются временем – временем или длительностью труда, тут же замечает Маркс, и это происходит во всех культурах и на всех стадиях технико-экономического развития. Итак, этот *socius* связывает между собой «людей», представляющих собой прежде всего опыт времени, они – экзистенции, определяемые этим отношением ко времени, которое, в свою очередь, само было бы невозможно как время без выживания и прозрачности, без этого бытия «*out of joint*», разрушающего самознание живого настоящего и тем самым устанавливающего отношение к другому. *С другой стороны*, тот же *socius*, та же «общественная форма» отношения, связывает вещи-товары между собой. С другой стороны – но как? И как то, что имеет место *с одной стороны* – между людьми, в их восприятии времени, объясняется тем, что имеет место *с другой стороны* – между призраками, какими являются товары? Как те, кого называют «людьми», живыми людьми, временными и конечными существами, вступая в общественные отношения, оказываются поработанными этими призраками – отношениями между товарами, *тоже общественными*?

[Поскольку представляется, что темпоральность здесь принципиальна и для процесса капитализации и для *socius*'а, в котором меновая стоимость меркантилизируется, становясь призрачной, и поскольку существование людей, задействованных в этом процессе, определяется в «Капитале», в первую очередь, как *временное*, то мы кратко, мимоходом, укажем на возможность определенного

наследования или преемственности, заслуживающую более последовательного анализа. Речь идет о той *формулировке*, в которой в начале «Капитала» определяется меновая стоимость и дается определение стола как «чувственного сверхчувственного», чувственно данного сверхчувственного. Эта формулировка буквально (и буквальность эту здесь невозможно считать случайной или внешней) повторяет определение времени — времени как пространства — в «Энциклопедии» («Философия природы» — «Механика») Гегеля. Гегель подвергает кантовское определение диалектическому истолкованию, т. е. снятию (*Aufhebung*). Время для него — это прежде всего то, что абстрактно или идеально (*ein Ideelles*), потому что оно представляет собой негативное единство бытия-вне-себя (подобно пространству, истиной которого оно является). (Очевидным образом, эта идеальность времени является условием всякой идеализации и, следовательно, всякой идеологизации и всякой фетишизации, хотя между двумя последними процессами следует проводить определенное различие.) И вот, как раз для того, чтобы пояснить движение снятия как темпорализацию этого абстрактного и идеального времени, Гегель добавляет следующее замечание: «Подобно пространству, время является чистой формой чувственности, или актом интуиции, чувственным не чувственным (*das unsinnliche sinnliche*)...» (§ 258, tr. M. de Gandillac, Gallimard, 1970, p. 247. Я предложил собственное прочтение этого места в *Краях философии — Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 49).]

Напомним, что стол-товар, этот своенравный пес, этот деревянноголовый упрямец противостоит *всем остальным товарам*. Рынок — это фронт, фронт среди фронтов, конфронтация. Товары имеют дело с другими товарами, эти упрямые призраки общаются между собой. И не только тет-а-тет. Это-то и заставляет их танцевать. Перед нами видимость. Но если «мистический характер» товара, если «загадочный характер» продукта труда *как товара* рождается из «общественной формы» труда, то тогда еще предстоит выяснить, что же мистического или тайного в этом процессе, а это и составляет тайну товарной формы (*das Geheimnisvolle der Warenform*). Эта тайна связана с неким «quirquo» (одно вместо другого). Слово принадлежит самому Марксу. Оно вновь возвращает нас к некоей театральной интриге: машинная (*mekhanè*) хит-

рость или ошибка исполнителя, повторение актером ошибочно подсказанного слова, подсказанная суфлером реплика, замена актеров или персонажей. Здесь же театральное *quiproquo* напоминает неправильную игру зеркала. Существует некое зеркало, и товарная форма — тоже такое зеркало, но поскольку внезапно оно перестает выполнять свою роль зеркала, ибо оно не возвращает нам ожидаемого образа, то ищущие себя в зеркале себя в нем уже не находят. Люди больше не распознают «общественный» характер своего «собственного труда». Словно они, в свою очередь, тоже превратились в призраков. Это характерное «свойство» призраков, равно как и вампиров,²⁵ — не отражаться в зеркале, быть лишенными зеркального образа, старого доброго зеркального образа (да кто же его не лишен?). Как распознают призрак? Он не узнает себя в зеркале. Но ведь это и происходит при *общении* товаров *между собой*. Призраки, каковыми являются товары, превращают в призраков людей, которые производят. И весь этот театральный процесс (визуальный, теоретический, но еще и *оптический*) порождает эффект таинственного зеркала: если в зеркале не возникает должного отражения, если, следовательно, оно наполняется призрачностью, то прежде всего потому, что происходит его натурализация. «Таинственное» формы-товара как предполагаемого отражения общественной формы — это тот невероятный способ, каким это зеркало отражает образ (*zurückspiegelt*), когда мы предполагаем, что оно отражает для людей образ «общественного характера их собственного труда»: некий объективный «образ» — думаем мы, тем самым натурализуя его. И тотчас же — в этом и состоит его истинная суть — оно показывает, скрывая; оно отражает эти качества как «предметные» (*gegenständliche*), вписанные в сам продукт труда, как естественные социальные свойства этих вещей» (*als gesellschaftliche Natureigen-schaften dieser Dinge*). И теперь общение между товарами уже не заставит себя ждать, отраженный образ (деформированный, объективированный, натурализованный) становится образом общественных отношений между товарами, между одухотворенными, автономными и автоматическими «предметами», каковыми и являются вращающиеся столы. В первое же мгновение этой объективирующей натурализации зеркальное становится призрачным: «таким образом, натурализация возвращает им образ общественных отношений, существующих между производителями, участвующими в общем труде, как общест-

венные отношения, существующие вне их, между предметами. И как раз это *quiproquo* способствует тому, что продукты труда становятся товарами, чувственными сверхчувственными вещами, общественными вещами²⁶.»

Процесс социализации или становления-социальным вещи, так же как и аналогичное становление-социальным трудящегося, определяемое его отношением ко времени, происходит в силу подобного призрачного становления. «Фантасмагория», которую Маркс старается здесь описать и с рассмотрения которой начнется исследование проблемы фетишизма и религии, представляет собой саму стихию этого социального и призрачного становления — и социального и призрачного одновременно. Продолжая развивать свою оптическую аналогию, Маркс признает, что, конечно, световой отпечаток, который та или иная вещь оставляет на зрительном нерве, точно так же воспринимается глазом не как возбуждение зрительного нерва, но как объективная форма, располагающаяся вне его. Но тут, в зрительном восприятии, — говорит Маркс, — действительно (*wirklich*) имеется свет, который истекает от одной вещи, внешнего объекта, к другой, глазу: это «физические отношения между физическими вещами». Однако товарная форма и отношение стоимости, существующее между продуктами труда, в которой эта форма предстает, не имеют ничего общего ни с «физической природой» товара, ни с «вещными (материальными) отношениями (*dinglichen Beziehungen*)», которые здесь возникают. «Это лишь определенные общественные отношения между людьми, которые здесь принимают для них фантасмагорическую форму (*die phantasmagorische Form*) отношений между вещами». Мы только что отметили, что эта фантасмагория общения между вещами-товарами на *mercatus*'е (рынке), или на *agore*, когда некий товар (*merx*) словно вступает в отношения, общается, говорит (*agoreuein*) и торгует с другими, соответствует одновременно и натурализации и денатурализации — натурализации человеческого *socius*'а, труда, объективированного в вещах, и утрате природных свойств, денатурализации и дематериализации вещи, ставшей товаром, — деревянного стола, когда он появляется на сцене уже в качестве меновой, а не потребительной стоимости. Ибо товары, — вскоре напомним Маркс, — не умеют сами ходить; они не отправляются сами на рынок, чтобы встретить там другие товары. Это общение между вещами связано с фантасмагорией. Автономия,

которой наделяются вещи, соответствует антропоморфной проекции. Последняя *одухотворяет* товары, она вдыхает в них дух, человеческий дух, дух *слова* и дух *воли*.

А. Прежде всего, *слова*, но что говорит слово? Что говорит эта *персона*, этот актер, этот персонаж? «Если бы товары могли говорить, они сказали бы: наша потребительная стоимость вполне может заинтересовать людей. Но для нас, вещей она не представляет интереса. С нашей точки зрения, интерес представляет наша стоимость: это наглядно демонстрирует торговля, которой мы занимаемся между собой (*Unser eigener Verkehr*) в качестве вещей-товаров. Мы соотносимся друг с другом (*Wir beziehen uns*) исключительно как меновые стоимости²⁷». Этот риторический прием уходит в бездну. Маркс тотчас же начинает изображать дело так, будто экономист отражает или наивно воспроизводит эту выдуманную или призрачную речь товара и в каком-то смысле чревоушает через товар: он «говорит» «из глубины души товара (*aus der Warensseele heraus*) (*ibid.*). Но, сказав: «если бы товары могли говорить» (*Könnten die Waren sprechen*), — Маркс подразумевает, что говорить они не могут. Он заставляет их говорить (точно так же, как и экономист, которого он обвиняет), но для того, чтобы парадоксальным образом заставить их сказать, что они говорят в качестве меновых стоимостей и что они общаются или ведут между собой торговлю лишь постольку, поскольку они говорят. Во всяком случае, их можно наделить речью. Говорить, заимствовать дар речи и быть меновой стоимостью — здесь одно и то же. Не говорят именно потребительные стоимости, которые поэтому не касаются товаров и не интересуют их — судя по тому, что говорят товары. Приводя это движение вымышленной речи, но речи, которая продается, говоря: «Я — товар, я говорю», Маркс желает преподать урок экономистам, считающим (впрочем, не считает ли он этого сам?), что достаточно, чтобы товар сказал: «Я говорю», и это окажется истинным, и у него обнаружится душа, душа со своими глубинами, собственная душа товара. Мы подходим к тому месту, где в симулякре невозможно более провести различие между «говорить» и «я говорю». Много шума из ничего? *Much Ado about Nothing*: Маркс тотчас же цитирует эту пьесу Шекспира, приводя несколько замысловатый пример противопоставления фортуны (случайности или судьбы) и природы (закона, необходимости,

истории, культуры): «*To be a well-favoured man is the gift of fortune; but to write and read comes by nature*»²⁸.

В. Затем — *волю*. Поскольку товары не умеют ходить и не попадают на рынок по собственной воле, сами собой, их «хранители» и «обладатели» притворяются, будто живут в этих вещах. Их «воля» начинает «обитать» (*hausen*) в товарах. Различие между «обитать» (*habiter*) и «наваждать», «навязчиво преследовать» (*hanter*) становится здесь почти неуловимой. Личность, в конечном счете, обретает индивидуальность, лишь оказываясь во власти того самого наваждения, которое вначале она порождает, если так можно выразиться, — объективно, обитая в вещи. Наделяя вещь прозрачностью, поселяя в ней, словно жильцов, свою речь и волю, личность (хранитель или обладатель вещи), в итоге сама захватывается наваждением, которое ее конституирует. Начало рассуждения о «процессе обмена», представленного в «Капитале», напоминает разговор о призраках — и о том, как эти появления следует мыслить:

«Товары не могут идти на рынок сами, они не могут обмениваться сами собой [...] необходимо, чтобы хранители товаров вели себя по отношению друг к другу как люди, чья воля (*Willen*) обитает (*haust*) в этих вещах: чтобы получалось так, что каждый, отчуждая собственный товар, присваивал товар другого, только согласуясь с его волей, стало быть, посредством волевого акта, общего для обоих²⁹».

Отсюда Маркс выводит целую теорию юридической формы договора, клятвы, контракта и «экономических масок», которыми прикрываются личности, чья функция сводится к тому, чтобы «персонифицировать экономические отношения» (*ibid.*).

Это описание фантазмopoэтического, или фантазмагорического процесса позволит перейти к рассуждению о фетишизме, проводя аналогию между ним и религиозным миром³⁰.

Но прежде чем к этому подойти, сделаем несколько шагов назад и сформулируем несколько вопросов. По крайней мере, два.

Во-первых: если объектом анализа «Капитала» здесь является мистификация не только товарной формы, но и социальных связей, того, как из-за замутненной рефлексии они, в итоге, тоже об-

ретают призрачность, то как, в таком случае, следует понимать (опять-таки, ретроспективно) эту оскорбительную иронию Маркса по отношению к Штирнеру, когда тот осмелился говорить о становлении-призраком *самого* человека, о превращении его в призрак *для самого себя*? Когда он говорит о человеке, страшащемся собственного призрака, о страхе, лежащем в основе того представления, которое человек сформировал о самом себе, а значит, и обо всей истории человека? О всем этом *страхе самого себя*, который формировал человека, внушавшего себе страх, который его же его и вдохновлял? Чья история – это история скорби и история работы скорби, скорби по себе самому, по трауру, который он носит, по неотъемлемому, собственно человеческому. И когда Маркс описывает призрачное превращение деревянного стола, говорит о призраке, который производит призраков, порождает их *из своей головы в своей голове*, вне ее в ней, *исходя из нее самой*, то, спрашивается, в чем состоит тот рефлексивный акт, который позволяет ему теперь воспроизвести буквальный язык Штирнера, тот язык, что он сам цитировал в «Немецкой идеологии», обратив его, по сути, против автора этого языка, т. е. против обвинителя, который оказался тогда обвиненным по главному пункту обвинения, выдвинутому им самим («Обнаружив перед собой мир, каковой является всего лишь миром его «галлюцинаций» (*Fieberphantasien*), мир призраков (*als Gespensterwelt*), подросток на стр. 20, находящийся во власти бреда, видит «существа, рождающиеся из его собственной головы (*eigenen Geburten seines Kopfs*)», выходящие из его головы и в ней же остающиеся³¹»?

Этот вопрос можно обсуждать без конца. Оставим же его сейчас и перейдем ко второму аспекту.

Во-вторых: говорить, что *теперь* та же самая вещь, например, деревянный стол, который был всего-навсего обычной вещью, всего лишь потребительной стоимостью, *появляется на сцене* уже как товар, означает породить призрачность. Похоже, что Маркс полагает, что при этом потребительная стоимость остается незатронутой. Она остается тем, чем и была – самотождественной потребительной стоимостью. Фантасмагория, так же, как и капитал, следовательно, начинаются с меновой стоимости и с товарной формы. И лишь тогда «на сцену является» призрак. До этого, согласно Марксу, его там не было. Потребительной стоимости незнакомо наваждение. Но откуда берется уверенность, касающаяся

предварительной стадии, стадии этой пресловутой потребительской стоимости, то есть потребительской стоимости, которая свободна от всего того, что образует и меновую стоимость, и товарную форму? Что является безусловным доказательством подобного различия? Здесь не имеется в виду, что следует отрицать само существование потребительской стоимости или избегать употребления этого понятия. Но сомнение вызывает ее девственная чистота. Если бы потребительская стоимость не была гарантирована, то следовало бы сказать, что фантазмагория началась до вышеуказанной меновой стоимости, с порога, с момента обретения стоимостью стоимости вообще, или что товарная форма началась до товарной формы — началась сама до себя. И если это вышеуказанная потребительская стоимость вышеуказанной обычной вещи, простая *hylè*, дерево деревянного стола, который, как предполагает Маркс, еще не начал «танцевать», то для того, чтобы стали возможными как минимум ее повторяемость, ее заменимость, ее обмениваемость и ее ценность, необходимо, чтобы сама ее форма, формирующая и ин-формирующая *hylè*, сделала это возможным, и чтобы она, пусть хоть в какой-нибудь степени, уже приступила к идеализации, которая позволила бы идентифицировать ее как одну и ту же, но предстающую в возможных повторениях и т. д. Подобно тому, как не бывает чистого потребления, не существует и такой *потребительской стоимости*, которую возможность обмена и торговли (каким бы именем мы ее ни называли — самим ли смыслом, ценностью, культурой, духом (!), значением, миром, отношением к другому, и, прежде всего, простой формой и следом другого) изначально не вписывала бы в рамки некоей *неупотребительности* — чье значение нарушает все понятийные границы и не сводится к бесполезности. Культура вообще началась прежде какой-то конкретной культуры — до человечества. То же можно сказать и о капитализации. Это означает, что она обречена их пережить. (Впрочем, поменяв контекст, то же самое можно было бы сказать относительно меновой стоимости: аналогичным образом, она одновременно и вписана в обещание дара, превосходящего всякий обмен, и здесь же преодолена. В определенном смысле, всеобщность стоимостной формы товаров приостанавливает или механизует танец, причиной которого она, казалось бы, и явилась. Ведь благодать обещана, а может быть, уже и дана в виде того, что превосходит стоимость как таковую — потребительскую, меновую, тех-

ническую, рыночную, в виде того, что никоим образом не *сводится* к ее танцу.)

Не исчезая, отныне потребительная стоимость становится своего рода пределом, чем-то вроде пограничного понятия или чистого начала, которому не может и не *должен* соответствовать ни один объект и которое, следовательно, необходимо усложнить, создав общую (во всяком случае, более обобщенную) теорию капитала. Сейчас среди множества других вытекающих отсюда следствий остановимся лишь на одном: если все же это предельное понятие потребительной стоимости само еще сохраняет какую-то потребительную стоимость (т. е. позволяет направлять анализ «фантасмагорического» процесса, *ориентируясь*, благодаря началу, которое само фиктивно или идеально, а значит, уже очищено определенной фантастикой), то оно изначально загрязнено, то есть уже занято, обитаемо, посещается своим другим, а именно: тем, что родится в деревянной голове стола — товарной формой и ее призрачным танцем. Разумеется, товарная форма *не является* потребительной стоимостью — здесь следует воздать должное Марксу и признать аналитическую силу этого различия. Но если она *не такова теперь*, и даже если она *в действительности не присутствует*, то она *изначально* затрагивает потребительную стоимость деревянного стола. Она изначально воздействует на него и повергает в скорбь как призрак, которым она и станет, и вот тут-то и начинается призрачное наваждение. Начинается его время, несвоевременность его настоящего времени, его бытия «*out of joint*». Быть привидением не означает быть присутствующим, и призрачное наваждение следует ввести в организацию самого понятия. Всякого понятия, начиная с понятий бытия и времени. Это как раз то, что мы хотим здесь обозначить словом «призракологика». От онтологии она отличается лишь одним — онтология изгоняет бевсов. Онтология есть заклинание.

«Мистический характер» товара оказывается вписанным в товар прежде, чем он в него вписывается, он вычерчивается прежде, чем отчетливо прописаться на фасаде или экране товара. Все начинается прежде, чем что-либо началось. Маркс хочет понять и точно указать, *когда, в какой конкретно момент*, в какое мгновение призрак вступает на сцену, и это своего рода экзорцизм, способ острастки: до сего момента призрака здесь не было, он был немошен. Мы же, напротив, полагаем, что еще до мгновения этой теа-

тральной сцены, еще до того момента, «когда стол выходит на сцену как товар и преобразуется в чувственную сверхчувственную вещь», призрак уже явился, и, разумеется, по определению, не предстал сам, лично, но уже опустошил потребительную стоимость, опустошил неподатливое дерево упрямого стола повтором (а, значит, заменой, взаимозаменяемостью, повторяемостью, утратой уникальности как опыта самой уникальности, возможностью капитала), без которого само использование стола сделалось бы невозможным. Это призрачное наваждение отнюдь не является некоей эмпирической гипотезой. Без него было бы невозможно сформировать ни само понятие потребительной стоимости, ни понятие стоимости вообще, было бы невозможно наделить формой какую бы то ни было материю, нельзя было бы определить какой либо *table* – ни как деревянный стол (*table*) (будь то стол, которым пользуются, или стол, которым торгуют) – ни как какую-либо таблицу (*table*) категорий. Ни как Скрижаль (*Table*) заповедей. Было бы даже невозможно сделать то, что делает Маркс – значительно усложнить, разложить или вскрыть понятие потребительной стоимости, о чем свидетельствует следующий фрагмент: для своего предполагаемого первого собственника, для человека, несущего ее на рынок как потребительную стоимость, предназначенную *для других*, первая потребительная стоимость является меновой стоимостью³². «Итак, товары должны реализовываться как стоимости перед тем, как они смогут реализоваться как потребительные стоимости» (*там же*). И *vice versa*, то, что делает диахронную *циклической* и превращает различие в со-участие: «С другой стороны, для того чтобы они (товары) могли реализоваться в качестве стоимостей, необходимо, чтобы еще до этого они были признаны как потребительные стоимости» (*О.С.*, р. 98). Даже если трансформация такого-то товара в потребительную стоимость, а такого-то – в деньги представляет собой некую абсолютную приостановку, стазис в кругообороте, этот кругооборот остается бесконечным процессом. Если кругооборот Товар-Деньги-Товар в целом представляет собой «ряд без начала и конца», что постоянно подчеркивается в «Критике политической экономии»³³, то это означает, что потребительная стоимость, товары и деньги подвержены любым взаимным метаморфозам во всех направлениях и во всех смыслах. Не говоря уже о том, что сама потребительная стоимость *товара-денег* (*Geldware*) тоже «раздваивается»: можно за-

менить естественные зубы золотыми протезами, и здесь потребительная стоимость будет отличной от той, которую Маркс называет «формальной потребительной стоимостью», зависящей от особой социальной функции денег³⁴.

Поскольку всякая потребительная стоимость отмечена этой возможностью служить *чему-то другому* или *в другой раз*, эта ее инаковость или повторяемость *априори* вбрасывает ее на рынок эквивалентностей, (которые, разумеется, всегда являются эквивалентностью неэквивалентного и предполагают двойной *socius*, о котором мы говорили выше). Будучи этой изначальной повторяемостью, потребительная стоимость изначально обещана — обещана для обмена и уготовлена к превосхождению всякого обмена. Она изначально выброшена на рынок эквивалентностей. И в этом не одно только зло, даже если здесь для нее всегда существует *риск* потерять в товаре собственную душу. Товар *рождается* «циничным», потому что он стирает различия, но если он прирожденный уравниватель, если он «прирожденный уравниватель и циник» (*Geborner Leveller und Zyniker*, p. 97), то этот первозданный цинизм *уже вызревал* в потребительной стоимости, в деревянной голове той собаки, которая встает, на все свои четыре лапы, словно стол. О столе можно сказать то же самое, что Маркс говорит о товаре. Подобно товару, которым она станет, которым она изначально является, циничная шлюха уже проституирует, «она всегда готова отдать не только свою душу, но и свое тело в обмен на душу и тело первой встречной, пусть даже эту последнюю преследуют больше бедствий, чем Мариторну» (*там же*). И как раз, размышляя об этой изначальной проституции, Маркс, как мы помним, любил цитировать Тимона Афинского и его пророческое проклятье. Но следует отметить, что если товар лишается целомудренности (искусство, философия, религия, мораль, право, когда их творения становятся товарными ценностями), то причина здесь в том, что становление-товаром как раз и выявляет ценность, которой оно же и угрожает. К примеру: если некое произведение искусства может стать товаром и если этот процесс представляется неизбежным, то дело здесь еще и в том, что сам принцип искусства уже был в той или иной форме приведен в действие товаром.

Это был не критический вопрос. Скорее, это деконструкция границ критики, успокаивающих пределов, которые гарантируют процедуру необходимого и законного критического вопрошания.

Такая деконструкция представляет собой не критику критики, не ее удвоение, что было характерно для посткантианской немецкой идеологии. И, прежде всего, она не приводит к неизбежной всеобщей фантаσμαгоризации, когда все становится одним сплошным товаром, тем, что имеет лишь цену. Тем более, как мы уже не раз указывали, понятие формы-товара или меновой стоимости оказывается затронутым той же контаминацией, нарушающей все понятийные границы. Если капитализация не имеет строго очерченных границ, то причина здесь в том, что она выходит за собственные пределы. Однако коль скоро границы фантаσμαгоризации уже невозможно контролировать или устанавливать, исходя из простой оппозиции присутствия и отсутствия, действительности и не-действительности, чувственного и сверхчувственного, то требуется и *иной* подход, для того, чтобы структурировать («понятийно» и «реально») различия этого заново открываемого поля. Отнюдь не устраняя различий и аналитических определений, эта иная логика апеллирует к другим понятиям. Мы полагаем, что перезапись в этой логике окажется более тонкой и более строгой. Во всяком случае, лишь она одна призывает к этой непрестанной реструктуризации, как, впрочем, и к прогрессу самой критики. Этот разговор о границах относится также и к теоретическим исследованиям религии, идеологии и фетишизма. Но следует помнить, что призрак уже здесь, он в самой открытости обещания или ожидания — *до своего первого появления*: это появление уже возвестило о себе, оно было вторым с первого раза. *Два раза одновременно* — изначальная повторяемость, неумолимая виртуальность этого пространства и этого времени. Вот почему «раз», или датировку события, следует мыслить иначе. Опять-таки, *again: «ha's this thing appear'd againe tonight?»*

Стало быть, в начале «Капитала» происходит изгнание демонов? В самом начале, когда занавес приподнимается только еще над сценой, над которой и произойдет поднятие занавеса? Начиная с первой главы его первой книги? Возможно ли, чтобы экзорцизм этой изначальной посылки, представляющий всего лишь подготовительным моментом, чем-то проходным, виртуальностью, обрел силу, способную скрепить подписью и печатью всю логику этого великого произведения? Возможно ли, чтобы церемония заклания ритмически организовывала развертывание этой грандиозной критической речи? Возможно ли, чтобы она тайно,

подобно тени, сопровождала ее, следовала за ней или предшествовала ей, как своего рода пережиток, без которого невозможно обойтись, пережиток, если можно так выразиться, жизненно важный, необходимый изначально? Как пережиток, унаследованный изначально, но затем — в каждое мгновение наследуемый вновь? И не является ли этот заклинательный пережиток неотъемлемой частью самого революционного обещания? Не является ли он частью наказания или клятвы, приводящей «Капитал» в движение?

Не будем забывать, что все, что мы только что здесь прочли, было точкой зрения Маркса на законченный бред. Это было его рассуждение о безумии, которое, согласно Марксу, должно завершиться вместе с всеобщим овеществлением абстрактного человеческого труда, который все еще переводится — но это будет продолжаться не вечно — на язык безумия, следуя за помешательством (*Verrücktheit*) выразительности³⁵. *Необходимо будет* — заявляет Маркс, и — *можно, должно будет* положить конец тому, что предстает «в этой бредовой форме» (*in dieser verrückter Form [ibid.]*). Мы увидим (переведем: мы увидим, как наступит) конец этого бреда и этих призраков — так, по всей видимости, думает Маркс. Хорошо бы, поскольку эти призраки связаны с категориями буржуазной экономики.

Вот этот бред? Вот эти призраки? Или призрачное вообще? Это, по сути, и есть наш главный вопрос, он очерчивает круг наших тем. Мы не знаем, думал ли Маркс покончить с призраками вообще, не знаем даже, хотел ли он этого действительно, когда он однозначно заявил, что этот самый фантом, этот *Spuk*, который становится предметом рассмотрения «Капитала», является всего лишь продуктом рыночной экономики. И что, будучи таковым, он должен был бы, он должен будет исчезнуть вместе с другими формами производства:

«Как раз эта разновидность форм [как только что сказал Маркс — бредовых] образует категории буржуазной экономики. Это формы мысли, обладающие общественной значимостью, а следовательно, объективностью для производственных отношений того исторически обусловленного общественного способа производства, каким является товарное производство. Если же мы перенесемся (*flüchten*) к другим формам производства, мы увидим, как мгновенно исчезнет всякий мистицизм товарного мира, все чары,

что окутывают призрачной дымкой продукты труда, свершившегося на основе товарного производства (*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.*)» (*ibid.*)

Выражение «призрачная дымка» в самом последнем переводе, который мы и цитируем, воспроизводит буквальную отсылку к призраку (*Spuk*) там, где множество предшествовавших переводов ее регулярно затушевывали. Следует также обратить внимание на то, что Маркс верит и хочет, чтобы мы тоже поверили, что мистицизм, колдовство и призрак исчезнут незамедлительно, в один миг: они *исчезнут* (изъявительное наклонение), согласно Марксу, они растают, буквально по волшебству, так же, как и пришли, в тот самый миг, когда мы увидим конец товарного производства. Если, конечно, верить, как в это верит Маркс, что оно когда-нибудь завершится. Маркс ведь говорит: «сразу же», «тотчас же», *sobald*, и, как всегда, он говорит о грядущем исчезновении призрака, фетиша и религии как об исчезновении облачных видений. Все окутано дымкой, все, вплоть до истины, затянуто облаками (*umnebelt*). Холодная, облачная ночь – вот пейзаж или атмосфера «Гамлета» при появлении *ghost'a* («*It is past midnight, bitterly cold and dark except for the faint light of the stars*»).

Итак, даже если «Капитал» и начинается подобным образом – с грандиозной сцены экзорцизма, со сверхценного заклинания, то это обстоятельство ни в коей мере не ослабляет его критической мощи, ничто в ней не отменяет. По крайней мере, это никак не затрагивает ее событийного и новаторского характера. Ибо мы утверждаем здесь, что мысль никогда не достигает истоков заклинательного импульса. Скорее, она из него рождается. Клясться или заклинать – не правда ли, это ее шанс и ее судьба, равно как и ее предел? И дар ее конечности? Бывает ли когда-нибудь у мысли какой-нибудь другой выбор, кроме выбора между несколькими заклинаниями? Мы знаем, что сам вопрос – и наиболее онтологичный, и наиболее критичный, и наиболее опасный из всех – еще оказывает сопротивление. Уже сама его *формулировка* возводит баррикады или роет траншеи, она окружает себя заграждениями, она приумножает бойницы. Она редко продвигается вперед сломя голову. Действуя магически, ритуально, навязчиво, его *формализа-*

ция используют *формулы*, которые зачастую представляют собой заклинательные приемы. Она метит свою территорию, расставляя на ней ловушки и ночных сторожей под прикрытием апотропаических щитов. Сама проблематизация бдит, чтобы отрицать, а следовательно, заклинать (*problema* — мы хотели подчеркнуть еще раз — это щит, броня, крепостная стена, равно как и задача для грядущих исследований). Критическая проблематизация продолжает биться с призраками. Она их боится, как самой себя.

Поставив, или, скорее, оставив эти вопросы в подвешенном состоянии, мы, наверное, можем теперь вернуться к тому, что «Капитал», как представляется, стремится сказать о фетише — в том же абзаце и следуя той же логике. Не будем забывать, что речь идет о том, чтобы показать, что загадка фетиша — «деньги» — сводится к загадке фетиша «товар», коль скоро последний стал *видимым* (*sichtbar*), но, несколько загадочно добавляет Маркс, он стал столь *видимым или очевидным*, что ослепил собой: «с'élève les yeux» (бросается (бьет) в глаза), говорится буквально во французском переводе, на который мы здесь ссылаемся³⁶: *die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs*.

Однако нам известно, что лишь сославшись на религиозный мир, можно объяснить автономию идеологического, а, стало быть, его собственную эффективность, его овеществление в структурах, не только представляющихся автономными, но и наделенных своего рода автоматичностью, которая лишь по какой-то случайности не похожа на упрямство деревянного стола. Стремясь понять «мистический» характер и таинственность (*das Geheimnisvolle*) товарной формы, мы оказались в сфере фетишизма и идеологического. Они не сводятся друг к другу, но у них общий удел. Ведь, как утверждает «Капитал», лишь религиозная аналогия, лишь «туманная область религиозного мира» (*die Nebelregion der religiösen Welt*) может позволить понять производство и фетишистскую автономизацию этой формы. По Марксу, обращения к этой аналогии требует та самая «фантасмагорическая форма», генезис которой он только что проанализировал. *Если объективные отношения между вещами (то, что мы называли общением между товарами) действительно являются фантасмагорической формой общественных отношений между людьми, то тогда* необходимо прибегнуть к *единственно возможной аналогии*, аналогии с религией: «Это всего лишь определенные общественные отношения

между самими людьми, которые здесь принимают для людей фантазмагорическую форму отношений между вещами». Следствие: «Чтобы тем самым найти некоторую аналогию (курсив мой — Ж. Д.: *Um daher eine Analogie zu finden*), мы должны бежать (*flüchten* — еще или уже) в туманные сферы религиозного мира³⁷».

Ясно, сколь грандиозна эта задача: связь идеологического и религиозного с фетишизмом. В абзаце, идущем непосредственно вслед за этим, раскрывается фетишизм идеологии, фетишизм автономизации, равно как и автоматизации идеологического:

«В этом самом мире (в мире религиозном) продукты человеческого мозга [опять-таки человеческой головы, *des menschlichen Kopfes*, аналогичной деревянной голове стола, способной породить химер — в его голове за пределами его головы — с того самого момента, а значит — *totчас же* после того, как его форма станет товарной формой] кажутся самостоятельными фигурами, наделенными собственной жизнью (*mit eigenem Leben*) и поддерживающими отношения друг с другом и с людьми. [...] Я называю это фетишизмом, фетишизмом, который присоединяется (*anklebt*) к продуктам труда, когда они начинают производиться как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства. Как показал нам наш предшествующий анализ, этот фетишистский характер мира товаров связан с общественным характером, свойственным товаропроизводительному труду». (*там же*)

Иначе говоря, коль скоро существует производство, существует и фетишизм: идеализация, автономизация и автоматизация, дематериализация и призрачное воплощение, работа скорби, коэкстенсивная всякому труду и т. д. Маркс полагает, что необходимо, чтобы эта коэкстенсивность распространялась только на товарное производство. На наш же взгляд, это жест экзорцизма, о котором мы говорили выше, и из-за которого мы пока оставляем наш вопрос в подвешенном состоянии.

Стало быть, религиозное отличается от всех остальных идеологических феноменов, от других способов производства призраков. С одной стороны, оно предоставляет изначальную форму, или исходную парадигму, первую «аналогию», на основе которой возникает призрак или идеологический вымысел. С другой же стороны (это следует поставить как раз на первое место и,

несомненно, по той же причине), религиозное вместе с мессианским и эсхатологическим, пусть даже в неизбежно неопределенной, пустой, абстрактной и сухой форме, которая для нас в настоящий момент представляет особый интерес, наделяет этой формой «дух» освободительного марксизма, наказ которого мы утверждаем здесь заново, сколь бы тайным или противоречивым он ни казался.

Мы не можем углубляться здесь в этот фундаментальный вопрос фетишизации.³⁸ В предстоящей работе его, безусловно, следовало бы связать с вопросом призрачности. Несмотря на абсолютную открытость всех его границ, здесь, может быть, можно было бы попытаться его как-то очертить, выделив, по меньшей мере, *три момента*:

1. Фетишистская призрачность вообще и ее место в «Капитале»³⁹. Еще до появления на сцене товарной стоимости и хореографии деревянного стола Маркс определил остаточный продукт труда как призрачную предметность (*gespenstige Gegenständlichkeit*⁴⁰).

2. Место этого теоретического момента в корпусе произведений Маркса. Порывает ли он с тем, что сказано о призраке и об идеологическом в «Немецкой идеологии»? В этом нельзя быть уверенными. Это отношение, безусловно, не похоже ни на разрыв, ни на неизменность позиции.

3. Помимо этих измерений, свойственных не только экзегезе Маркса, речь здесь, несомненно, идет обо всем, что *сегодня* связывает Религию и Технику вместе, образуя уникальную конфигурацию.

А. Прежде всего, речь идет о том, что предстает как подлинное возвращение религии, принимающее отнюдь не только фундаменталистские формы, которое сверхдетерминирует сегодня все вопросы нации, государства, международного права, права человека и *Bill of Rights*, словом — обо всем, что воплощает в себе собирательный и, безусловно, симптоматичный образ Иерусалима, о попытках присвоить его заново, которые мы наблюдаем повсюду, и о выстраивающейся, в связи с этим, системе альянсов. Как же соотносить друг с другом, а главное — как отделить друг от друга два эти мессианских пространства, которые мы здесь называем одним и тем же словом? Если мессианский призыв всецело принадлежит некоей универсальной структуре, этому неотвратимому движению исторической открытости будущему, а значит, самому опыту

и его языку (ожидание, обещание, вовлеченность в грядущее событие, неотвратимость, безотлагательность, потребность в спасении, в справедливости, превосходящей право, залог, даваемый другому в тот момент, когда другой отсутствует — не присутствует сам, сейчас, непосредственно, или не живет), то как совместить мысль о нем и образы авраамического мессианства, как их *помыслить вместе*? Воплощает ли он образ какой-то предельно абстрактной пустыни или это образ изначального удела? Не был ли авраамический мессианизм всего лишь его предвосхищением и примером, а его имя не предвосхищает ли возможность, которую мы и пытаемся здесь назвать? Но зачем тогда сохранять это имя, даже как прилагательное, (мы предпочитаем говорить — *мессианское*, а не *мессианизм*, стремясь обозначить скорее некую структуру опыта, нежели религию) там, где никакой образ приходящего — даже тогда, когда он или она возвещают о себе — не должен был бы пред-определяться, предвосхищаться, и вообще именоваться? Какая из этих пустынь первая свидетельствует о другой? Можно ли представить атеологическое наследие мессианского? Или, наоборот, может быть, это как раз самое логичное? Поскольку наследие никогда не бывает естественным, то можно наследовать не один раз — в разных местах и в разные моменты, выгадав наиболее подходящий момент, который может оказаться также и самым несвоевременным — наполнять его записями, восходящими к разным *родословным* и подписываться сразу в нескольких *местах*. Эти вопросы и гипотезы не исключают друг друга. По крайней мере, для нас и на данный момент. Аскеза лишает мессианское упование всех библейских форм и даже каких-либо определенных, ожидаемых образов, оно обнажается, стремясь соответствовать тому, что должно быть абсолютным гостеприимством, этим «да» прибывающему, этим «гряди» непредвиденному будущему — каковое не должно быть неким «всем, чем угодно», оказывающимся убежищем для всем хорошо известных призраков, которые нам и следует постараться распознать. Будучи открытым, ожидая события *как* справедливости, это гостеприимство будет абсолютным лишь в том случае, если оно не забудет о собственной универсальности. Мессианское, включая его революционные формы (а мессианское всегда революционно, оно должно быть таковым) — это безотлагательность, неотвратимость, но — неустранимый парадокс — это одновременно и ожидание без горизонта ожидания. Мы всегда можем попытаться

увидеть в почти атеистической сухости мессианского изначальное условие религий Книги — пустыню, которая им даже не принадлежала (но ведь земля всегда дается взаймы, сдается внаем Господом, и тот, кто на ней живет, никогда ею не обладает, говорится в самом Ветхом Завете — наказ, к которому тоже стоило бы прислушаться); мы всегда можем распознать в ней ту бесплодную землю, которая вскормила живые образы всевозможных, прошествовавших по ней, мессий — возвешенных, признанных и тех, которых все еще ждут. Мы также можем признать, что принуждающая сила и скрытность самого этого движения являются единственными событиями, которые позволяют нам приблизиться к мессианскому как таковому, вообще позволяют дать имя этому — еще одному призраку, который мы не можем и не должны не замечать. И мы можем счесть странным, причудливо знакомым и в то же время негостеприимным (*unheimlich, uncanny*) этот образ абсолютного гостеприимства, обещанного, как мы полагаем, в опыте, почти невозможном, едва гарантированном в его скудости, в «квазимессианизме» — предельно беспокойном, хрупком и нищем; в некоем всегда предполагаемом «мессианизме», в мессианизме квазитрансцендентальном, в котором, однако, столь заинтересован бессубстанциональный материализм: материализм *хоры* для отчаявшегося «мессианизма». Но если бы не было этого отчаяния и если бы можно было *рассчитывать* на грядущее, упование было бы всего-навсего исчислением программы. У нас была бы перспектива, но мы бы уже не ожидали — никого и ничего. Право без справедливости. Мы больше не приглашали бы — ни тело, ни душу, мы больше бы не принимали посетителей, мы даже не хотели бы что-либо увидеть. Увидеть, как нечто настает. Возможно, некоторые, включая меня, посчитают, что в этом «мессианизме» отчаяния присутствует некий своеобразный привкус, возможно, некое любопытство к смерти. Но ведь этот привкус — это, прежде всего, некое предвкусение, и по своей сути оно любопытно. Его занимает то самое, что оно же и заклинает — то, что оставляет желать лучшего.

В. Но то, о чем здесь говорить, неразрывно связано также и с различительным развитием *технэ*, техно-науки или телетехнологии⁴¹. Теперь как никогда прежде мы ощущаем потребность мыслить виртуализацию пространства и времени, возможность виртуальных событий, движение и скорость которых отныне запрещает

ют нам (запрещают в большей степени и иначе, чем когда-либо прежде, потому что все это не является чем-то абсолютно новым) противопоставлять присутствие его репрезентации, «реальное время» — «времени отложенному», действительность — ее симулякру, живое — неживому, словом, живое — мертво-живому его призраков. Это развитие обязывает нас, принимая все это во внимание, помыслить иное пространство демократии. Пространство для грядущей демократии, а, следовательно, для справедливости. Мы предположили, что событие, вокруг которого мы здесь ходим кругами, колеблется между единичным «кто» призрака и обобщенным «что» симулякра. В виртуальном пространстве всяческих теле-техно-наук, в общем с-мещении, на которое обречено наше время, как отныне обречены на него «места» влюбленных, семей, наций — мессианское трепещет на пороге события. Мессианское и есть это колебание, у него нет других вибраций, оно не «живет» иначе, поскольку оно не было бы больше мессианским, если бы перестало колебаться: как дать, как предоставить место, сделать его обитаемым, не убивая, однако, будущее во имя старых границ? Подобно национализму крови, национализм почвы не только сеет ненависть, он не только совершает преступление, но у него нет никакого будущего, он ничего не обещает, даже если он, подобно глупости или бессознательному, стоит на страже простой и прочной жизни. Это мессианское колебание ничего не парализует — ни решений, ни действий, ни ответственности. Наоборот, оно является их изначальным условием. Оно и есть их непосредственный опыт.

Поскольку уже пора переходить к заключению, набросаем некоторую схему. Если мы попытаемся увидеть, что же на протяжении всего этого периода оставалось неизменным и присутствует и в «Немецкой идеологии» и в «Капитале», то представляется, что это две аксиомы, унаследование которых для нас одинаково важно. Но ведь это унаследование некоего «двойного капкана», *double bind*, который, впрочем, демонстрирует *double bind* всякого наследования, а, значит, всякого ответственного решения. В завете скрываются противоречие и тайна (если угодно, дух отца). С одной стороны, Маркс пытается утверждать, что идеальности как конечно-бесконечным процессам различания (призрачного, фантастического, фетишистского или идеологического) присуща самобытность, ему свойственны действенность, автономизация и

автоматизация — точно так же, как и симулякру, каковой не является для идеального всего лишь плодом воображения. Это некое искусственное тело, тело техническое, и необходим труд, чтобы его произвести или уничтожить. Этот путь остается ценным и, в целом, незаменимым, при условии, если мы направим эту деятельность, как это должен сделать всякий «хороший марксизм», на новые структуры и новые ситуации. Но с другой стороны — хотя Маркс и предстает, очевидным образом, как один из первых мыслителей техники и даже, если присмотреться, телетехнологии, каковой техника, что очевидно, всегда и была, — Маркс по-прежнему пытается основать критику призрачного симулякра и изгнание бесов на некоей онтологии. Речь идет о критической, но до-деконструктивной онтологии — онтологии присутствия как реальной действительности и как объективности. Эта критическая онтология стремится применить метод рассеивания призраков, осмелимся сказать — заковать их, как представление, существующее в сознании субъекта, и возвратить это представление в материальный мир труда, производства и обмена с тем, чтобы показать его истоки. «До-деконструктивный» не означает, что речь идет о ложном, ненужном, иллюзорном. Но это характеристика относительно устоявшегося знания, открывающегося к вопросам более радикальным, чем сама критика, чем онтология, на которой критика основывается. Эти вопросы являются дестабилизирующими не потому, что они угрожают теоретико-спекулятивным ниспровержением. При ближайшем рассмотрении видно, что это вовсе не вопросы, но сейсмические события. События *практические*, возникающие там, где мысль *производит действие*, где есть тело и опыт руки (мысль как *Handeln**, говорит Хайдеггер), и где есть труд, но труд всегда делимый и разделяемый с кем-то, причем, совсем иначе, чем это мыслится в обветшалых схемах разделения труда (даже в той схеме, вокруг которой Маркс столько всего выстроил, и прежде всего — свою теорию идеологического господства: это то самое деление на умственный и ручной труд, которое, конечно же, еще целиком не утратило своего значения, но представляется, что сегодня оно ограничено больше, чем когда-либо.). Эти сейсмические события приходят из будущего, они возникают из нестабильных, хаотичных и с-мещенных глубин времени. Времени разомкнутого или разлаженного, без которого не существовало бы ни события, ни истории, ни обещания справедливости.

Онтологическое и критическое здесь принадлежат до-деконструктивному, и политические последствия этого, как представляется, достаточно серьезны. Они, и это самое общее, что можно о них сказать, безусловно, затрагивают как понятие политического, так и само политическое.

Для того чтобы среди множества примеров остановиться на каком-то одном, в заключение приведем еще один абзац из «Немецкой идеологии». В нем используется схема, к которой, как представляется, постоянно обращается и «Капитал». Маркс постулирует здесь, что вера в религиозный призрак, а значит, в призрак вообще, состоит в автономизации представления (*Vorstellung*) и в забвении его происхождения и подлинного основания (*reale Grundlage*). Чтобы развеять видимость автономии, исторически возникшей именно таким путем, надо снова принять в расчет способы производства и технико-экономического обмена:

«В религии люди превращают свое эмпирическое мироздание в некое лишь мыслимое и представляемое существо (*zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen*), каковое предстает перед ними как чуждое (*das ihnen fremd gegenübertritt*). Здесь, опять-таки, это отнюдь не следует объяснять какими-либо другими понятиями: ни «самосознанием», ни другими подобными бреднями в этом роде, — но прежде всего совокупным способом производства и обмена в том виде, как он существовал по сей день, способа производства и обмена, столь же независимого (*unabhängig*) от чистого понятия, как изобретение автоматического ткацкого станка (*self acting mule*: в тексте по-английски) и железнодорожного сообщения — независимо от гегелевской философии. Говоря же о «существо» религии, т. е. о материальной основе этой не-сущности (*d.h. von einer materieller Grundlage dieses Unwesens*), не следует искать его в «сущности человека» (*im «Wesen» des Menschen*), равно как и в предикатах Бога, но надо искать именно в материальном мире — каким он уже дан здесь, на каждом этапе религиозного процесса (см. *supra* Фейербах). Все «призраки», которым мы устроили смотр (*die wir Revue passieren ließen*), были представлениями (*Vorstellungen*). Эти представления, абстрагированные от их реальной основы (*abgesehen von ihrer realen Grundlage*) (которой, впрочем, пренебрегает Штирнер), понимаемые как представления внутри сознания, как мысли в головах людей, мысли, некогда вышедшие за рамки своей предметности (*Gegenständlichkeit*) и вернувшиеся в субъект

(*in das Subjekt zurückgenommen*), возведенные из субстанции в самосознание, образуют наваждение (*der Sparren*) или идефикс⁴².

Если придерживаться буквы текста, то критика призраков или духов представляет собой критику субъективного представления и абстракции, того, что происходит *в голове*, того, что выходит только из головы, т. е. того, что там, в голове остается тогда, когда оно вышло из головы и выживает вне головы. Но ничто — начиная с критики — не было бы возможно без выживания, без возможности сверх-жизни для этой автономии и для этого автоматизма *за пределами головы*. Можно было бы сказать, что именно здесь и пребывает дух марксистской критики, не тот, который противопоставляют ее букве, но тот, который предполагает само движение ее буквы. Подобно призраку, он не находится ни в голове, ни вне головы. Маркс это знает, но делает вид, будто не желает знать. В «Немецкой идеологии» целая глава будет посвящена наваждению, заставившему Штирнера воскликнуть: «*Mensch, es spukt in deinem Kopfe!*» Всем известный перевод: «Человек, у тебя в голове призраки!» Маркс полагает, что нужно всего лишь переадресовать это обращение самому святому Максусу⁴³.

«*Es spukt*» — как мы сказали, сложно перевести. Речь, конечно, идет о призраках и о наваждении, но о чем еще? Немецкая идиома вроде бы называет явление призрака, но она называет его в глагольной форме. Она не говорит о том, что имеется наваждение, морок или нежить, она не говорит, что имеется привидение, *der Spuk*, и даже не говорит, что оно является, но говорит: «призрачит», «привиденит». Это глагольная, совершенно безличная, нейтральная форма, в которой *речь идет* о чем-то или о ком-то — и ни о ком и ни о чем, о некоей безличности, которая не действует. *Речь идет*, скорее, о пассивном движении некоего восприятия, некоего воспринимающего опыта, готового принять, но где? В голове? Что такое голова, пока нет этого восприятия, которое она не может даже вместить? А что, если голова, не являющаяся ни субъектом, ни сознанием, ни Я, ни мозгом, получает определенность прежде всего благодаря возможности такого опыта благодаря тому, что она как раз не способна ни вместить, ни ограничить, определяется неопределенностью «*es spukt*»? Стало быть, мы сказали «принять», но принять, постоянно опасаясь, в тревоге стремясь исключить чужака, приглашать его, не принимая, предложить до-

машнее гостеприимство, которое принимает чужого, в то же время его не принимая, — того чужого, который, однако, уже пребывает внутри (*das Heimliche-Unheimliche*), более близкий для самости, нежели сама самость: это абсолютная близость некоего чужого, чья мощь странна и анонимна (*es spukt*), некая невыразимая и нейтральная мощь, она неопределяема, — ни активна, ни пассивна, это некая а-идентичность, которая незримо и *ничего не делая* занимает места, в конечном счете, не являющиеся ни нашими, ни ее. Но *вот это* — о котором нам не удалось сказать ничего логически связанного, *вот это*, которое противится языку, *вот это*, которое вроде бы ничего не означает, *вот это*, которое парализует нашу способность высказываться, то и дело заставляя нас говорить там, где мы ничего не хотим сказать, где мы отчетливо знаем, что именно мы не хотим сказать, но не знаем, что мы хотели бы сказать, как будто то, что мы говорим, уже не принадлежит ни знанию, ни воле, ни осознанной речи. — и вот *вот это* как раз и возвращается, *вот это* приходит повторно, *вот это* настаивает, оно неотложно, *вот это* заставляя о чем-то думать, *вот это*, которое всякий раз столь неодолимо, столь странно, что вселяет такую же тревогу, как будущее и смерть, но все же *вот это* связано не с «автоматизмом повторения» (автоматизмом автоматов, уже давно вертящихся перед нами), наоборот, оно внушает нам *вот это* — совершенно иное, обуславливающее принудительность повторения: внушает, что совершенно иное есть совершенно иное. Безличное возвращение «*es spukt*» порождает автоматизм повторения, но одновременно оно обнаруживает в нем свое собственное обоснование. Впрочем, в одном невероятном абзаце из *Das Unheimliche* [«Жуткое»] Фрейд признает, что ему следовало начинать свои исследования именно отсюда, обращаясь к тому, что говорит «*es spukt*» (о *Das Unheimliche*, о влечении к смерти, о принудительности повторения, о том, что находится по ту сторону принципа удовольствия и т. д.⁴⁴). Фрейд здесь видит *пример*, с которого следовало бы начинать поиски. Он утверждает даже, что считает его *наиболее выразительным примером Unheimlichkeit* (*Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesen, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können*: «В действительности мы могли бы начать наши поиски с этого примера *Unheimlichkeit*, возможно, наиболее выразительного»). Но мы можем задаться вопросом, можно ли свести то, что Фрейд называет наиболее выразительным

примером, всего лишь к примеру — к одному наиболее выразительному примеру в серии примеров? А если это и есть сама Вещь — причина того, что мы как раз и разыскиваем, причина, заставляющая нас искать? Причина знания и поисков, побудительная причина истории и *эпистемы*? Что, если именно это и превращает пример в образец? С другой стороны, следует обратить внимание на заклинательный механизм, который Фрейд таким образом приводит в действие, стремясь оправдаться, доказав, что он не считает, что должен был начинать там, где он *мог бы* начать, там, где все же *следовало* начинать — например, *ему следовало* (я хочу сказать — надеюсь, это понятно — и Марксу, *ему*, например, *следовало бы* тоже).

Фрейд объясняет нам это спокойным тоном, тоном эпистемологического, методологического, риторического, в действительности — психологического благоразумия: если бы ему пришлось начинать не там, где он мог бы или должен был бы начать, то дело здесь в том, что рассматриваемая тема (наиболее выразительный пример *Unheimlichkeit* — это «*es spukt*», призраки и привидения) страшит, и очень сильно. Часто смешивают то, что предстает противоречивым и неопределяемым, этим *heimliche-unheimliche*, с ужасным или с устрашающим (*mit dem Grauenhaften*). Но ведь страх плохо сочетается со спокойным исследованием, равно как и с аналитической работой ума. Следовало бы под этим углом прочесть и проанализировать продолжение этого текста, совмещая это прочтение с прочтением множества текстов Хайдеггера, что мы и попытаемся сделать в другом месте.⁴⁵ Хотя Хайдеггер в *Sein und Zeit* и других произведениях часто использует термин *Unheimlichkeit* в качестве ключевого и исходного понятия, мы полагаем, что он остается в целом незамеченным или недооцененным. В этих двух дискурсах — Фрейда и Хайдеггера — благодаря обращению к этому термину, становятся возможны фундаментальные замыслы и решения. Но оно делает их возможными, постоянно и более или менее тайно дестабилизируя всю систему используемых понятийных различий. Оно дестабилизирует также то этическое и то политическое, которые содержатся в этих дискурсах имплицитно или эксплицитно.

Наша гипотеза состоит в том, что с призракологией Маркса дела обстоят точно так же. Эта грандиозное проблемное созвездие призрачности принадлежит и нам, не так ли? У него нет четких

границ, но оно вспыхивает и мерцает под разными именами собственными — Маркса, Фрейда и Хайдеггера: Хайдеггера, который не принял Фрейда, который не принял Маркса. И это, безусловно, неслучайно. Ведь Маркс так и не был воспринят. Итак, подзаголовок этого текста мог бы выглядеть так: «*Marx — das Unheimliche*». Маркс остается у нас иммигрантом, иммигрантом прославленным, священным, проклятым, но еще и нелегальным, каким он и был всю свою жизнь. Он принадлежит к распадающемуся времени, к этому «*time out of joint*», когда кропотливым трудом, болезненно, трагически заявляет о себе новое понимание границ, новый опыт дома, своего угла и экономии. Между небом и землей. Не стоит спешить объявлять запрет на пребывание нелегального иммигранта, или, что, по сути, всегда сводится к тому же, пытаться приручать его. Нейтрализовать его посредством натурализации. Ассимилировать его, чтобы перестать его пугаться. Он чужак, не из наших, но не стоит, в который уже раз, выпроваживать его — и его тоже — по ту сторону границы.

Мы не спорим, звучный смех Маркса над главным (capital) или отцовским призраком, над этим «*Hauptgespenst*», являющим обобщенную сущность Человека, это очень живой, здравый, естественный и очищающий смех, но все же Марксу — *das Unheimliche*, может быть, не следовало так спешить и изгонять всех призраков разом. Их не следовало изгонять — ни всех до единого, ни просто изгонять под предлогом, что они не существуют (разумеется, они не существуют, ну и что из того?) — или под предлогом, что все это уже принадлежит прошлому или должно остаться в прошлом («Пусть мертвые хоронят своих мертвецов» и т. д.). Тем более, что ему удавалось их высвободить, и даже освободить по мере того, как он анализировал (относительную) автономию меновой стоимости, идеологемы или фетиша. Даже если бы мы этого захотели, мы не смогли бы предоставить мертвым хоронить мертвецов: это не имеет смысла, это *невозможно*. Лишь живые и смертные, но не бессмертные боги, могут погребать мертвых. Только смертные могут совершать над ними бдения, да и просто бодрствовать. Призраки на это тоже способны, они уже здесь, повсюду, где бдит оно или это — мертвые же *этого не могут* — это невозможно, да этого и не надо.

Но тем не менее эта невозможная бездна может *стать реальностью*, и это, наоборот, как раз и будет абсолютной гибелью или аб-

солютным прахом, это угроза, которую следует *помыслить* и — почему бы и нет — вновь исполнить экзорцистский обряд. Экзорцизм, осуществляемый не ради изгнания призраков, но на сей раз ради воздания им должного, если воздать должное означает сделать так, чтобы призраки вернулись живыми, перестав быть призраками, чтобы они теперь вернулись подобно другим прибывающим, которые должны найти свой приют в гостеприимстве памяти или обещания — и, конечно же, мы никогда не можем быть уверены в том, что это сами они предстают перед нами. И не ради воздания им должного, но из заботы о *справедливости*. Наличное существование или наличная сущность никогда не были ни условием, ни предметом, ни *вещью* справедливости. Следует непрерывно напоминать, что невозможное («предоставить мертвым хоронить мертвецов») — увь! — всегда возможно. Следует непрерывно напоминать, что это абсолютное зло (абсолютная жизнь, безраздельно господствующая жизнь — это жизнь, не ведающая смерти и не желающая более о ней слышать, не правда ли?) всегда может случиться. Следует непрерывно напоминать, что это лишь сама ужасная возможность этого невозможного и заставляет желать справедливости: желанной *силой* права, но, следовательно, *за пределами* права.

Если Маркс, как и Фрейд, как и Хайдеггер, как и все остальные, не начал с того, с чего «можно начинать» (*beginnen können*), т. е. с явления призраков, не начал до жизни *как таковой*, до смерти *как таковой*, то это, безусловно, не его вина. Во всяком случае, вина, по определению, повторяется, она наследуется, и здесь нужно быть бдительными. Она очень дорого обходится — разумеется, самому человечеству. Человечеству, несомненно, очень дорого стоит вера в то, что в истории можно покончить с обобщенной сущностью Человека, полагая, что она представляет собой всего лишь *Hauptgespenst*, некий архи-призрак, но также, что — *в сущности* — одно и то же, человечеству, несомненно, дорого обходится вера и *в* сам этот капитальный призрак. Верить в него, как веруют легковверные или догматики. Как всегда, от одной веры к другой путь намного короче, чем кажется.

Чтобы понять, следует поинтересоваться ужасной ценой, которую приходится платить; чтобы бодрствовать, стоя на страже будущего, необходимо все начать сначала. Но на сей раз, памятуя об этой нечистой, «нечистой, нечистой истории призраков».

Можно ли обращаться к призраку, чтобы задать ему вопрос? К кому? К нему? К *вот этому*? — как это уже весьма предусмотрительно и осторожно сказал Марцелл. «*Thou art a Scholler; speake to it, Horatio [...]* Question it».

Возможно, этот вопрос следует перевернуть: можно ли вообще обратиться, если какой-то призрак уже не вернулся? Если «ученому» будущего, «интеллектуалу» завтрашнего дня будет небезразлична справедливость, то он должен будет это выяснить, и узнать это ему следовало бы именно от призрака. Он должен будет учиться жить, учась не просто обращаться к призраку, но учась беседовать с ним, с ней, оставлять за ним или предоставлять ему слово — в самом себе или в другом, другому в себе: они всегда *здесь*, эти призраки, даже если они не существуют, даже если их больше нет, даже если их еще нет. Они дают нам возможность переосмыслить это «здесь» — стоит нам раскрыть рот в самом мимолетном разговоре и особенно, когда мы говорим на чужом языке: «*Thou art a scholar; speak to it, Horatio*»...

Примечания

* prothetique от греч. prothe-sis — protithenai — устанавливая впереди, — прим. пер. С. 184.

1 О.С., pp. 147-148, перевод слегка изменен.

** plus de ve, plus de mort - «plus de»: 1. больше 2. больше нет, нечто исчезло. — прим. пер. С. 187.

2 О.С., p. 147.

3 О.С., p. 153

4 Как и в утверждении «я есмь» неожиданно слышится глухая тема смерти (возникает не только «я смертен», но и «я мертв»); это описано в моей книге *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967, p. 98 et suiv.

5 См. *L'Ideologie allemande*, О.С., особенно p. 181, pp. 489—490, и более всего p. 261.

6 О.С., p. 180.

7 О.С., p. 176.

8 Само собой разумеется, узкому и строгому понятию призрака или *фантазма* никогда не удастся придать всеобщность *phainesthai*. Стремясь воспроизвести изначальный опыт наваждения, феномено-

логия призрачного должна была бы — следуя всем правилам гуссерлианской логики — выкроить для себя вполне определенное и относительно самостоятельное поле в рамках какой-либо региональной дисциплины (например, феноменологии образа и т. д.). Не оспаривая здесь легитимности, как и плодотворности такого разграничения, не имея возможности и далее следовать этим путем, мы ограничимся лишь следующим предположением: исходную возможность всякой призрачности следовало бы искать, ориентируясь на то, что Гуссерль — столь неожиданным, но весьма удачно — определяет как интенциональную, но ирреальную составляющую феноменологического переживания, т. е. как нозму. В отличие от трех остальных терминов из двух пар корреляций понятий (ноэзис-ноэма, *morphe-hyle*), эта ирреальность, это интенциональное, но ирреальное включение нозматического коррелята не находится ни «в» мире, ни «в» сознании. Однако именно оно является необходимым условием любого опыта, любой предметности, любой феноменальности, т. е. любой нозтико-нозматической корреляции — изначальной или модифицированной. Оно уже не регионально. Без ирреального включения этой интенциональной составляющей, (включения и включающего и не включающего, то есть: нозма включена, не будучи частью), было бы невозможно говорить ни о каком явлении, ни о какой феноменальности вообще (об этом бытии-для-сознания, этом являющемся явлении, которое не есть ни сознание, ни то сущее, которое ему является). Нельзя ли назвать такую «ирреальность», ее независимость и по отношению к миру, и по отношению к реальной ткани эгологической субъективности самим местом видения, сущностной, всеобщей и не региональной возможностью призрака? (Разве не является такая «ирреальность»...самим местом призрачности, главной, всеобщей, а не региональной возможностью призрака?) Не это ли также вписывает возможность другого и скорби в саму явленность феномена?

9 О.С., р. 176.

10 О.С., р. 181. Когда «Немецкая идеология» напоминает о гегельянских истоках философии истории Штирнера, она подчеркивает другой аспект негритянского, тот, для которой «Негритянство (*die Negerhaftigkeit*) — это «детство».» (р. 194 et suiv.)

11 О.С., р. 181.

12 Платон, Государство, 555 е.

*** в греч. слова с этим корнем означают «предотвращающий несчастья», но также «уединенно живущий», и даже «отвратительный». — *Прим. пер.* С. 200.

**** «Volerie» – термин для обозначения охоты с ловчими птицами. – *Прим. пер.* С. 200.

***** Имеется в виду немецкое выражение «es spukt», – *прим. пер.* С. 202.

13 les traits – черты, стрелы (les traits, les traits distinctifs et les traits polémiques), – *прим. пер.*

14 Поскольку мы пытаемся здесь заново утвердить наследие Маркса, согласуя его, или приспособивая его к такому пониманию призрачности, которое принимало бы в расчет, в особенности при политической оценке социального объекта и его (более или менее нового) пространства, неустранимую виртуальность (виртуальное пространство, виртуальный объект, подобие синтеза, призрачный симулякр, теле-технологическое различие, *повторяемость идеального* (idéalterabilité), след, преодолевающий оппозицию присутствия и отсутствия и т. д.), нам следует обратить особое внимание на то, что говорит сам Патрис Лоро, когда он – весьма удачно – называет «написанное Марксом» «подобием синтеза» и «виртуальным объектом». Речь идет о таких особенностях марксистского дискурса, которые, «следовательно, для читателя не видны и находятся ниже порога чтения». Написанное не остается под «рукой Маркса», в пределах досягаемости его тела, которое «наслаждается сохранением написанного» (но мы сказали бы также: и не сохранением написанного, и все связано с этим наслаждением – другим и все-таки, тем же самым.). И тут Лоро уточняет: «Но – специально для нас – издатели изготавливают совершенно другой объект: текст Маркса как некий продукт софистической *манипуляции*, которая должна предоставить читателю некое *подобие синтеза* написанного Марксом, ибо это последнее всегда является всего лишь *виртуальным объектом*, и никто никогда не держал его в *руках*». (О.С., pp. 21–22. Курсив мой.)

15 Разумеется, следовало бы – задача необходимая и увлекательная – прочесть Штирнера помимо отрывков, которые представлены (следует признать, в большом количестве) в Немецкой идеологии», и которые обычно подвергаются там сатирическому искажению. Следовало бы также, перечитывая текст Штирнера, воссоздать, начиная как минимум с Канта, традицию или генеалогию этой темы призрака, существовавшей в XIX веке, (Канта не только как читателя Сведенборга, но и как мыслителя трансцендентального воображения, а значит – всевозможных понятийных третьих членов, вводимых фантазией между чувственным и мыслимым во всех местах, благоприятствующих призрачности) и вплоть до «Опыта о духовидении» Шопенгау-

эра (*Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhangt*, 1851), и далее — до Ницше, который был осведомлен о текстах Штирнера и посоветовал читать его Баумгартнеру в 1874 г., или Малларме — чьей музе не позволяет дремать «призрак, белый, словно еще ненаписанная страница» («Мимика»). Поскольку восстановление подобной традиции выходит здесь за рамки нашей темы, процитируем хотя бы несколько отрывков из «Единственного и его собственности»: «Романтики ясно ощущали, какой удар для самой веры в Бога представляло бы исчезновение верований в духов и призраков, поэтому они старались отвлечь роковые последствия, не только пытались воскресить сказочный мир, но и в особенности «открывая врата высшего мира» с помощью сомнамбул, ясновидящих и т. д. Наивные верующие люди и Отцы церкви не подозревали, что вместе с уничтожением верований в призраков исчезнет и почва у религии, которая окажется висящей в воздухе. Кто более не верит в призраков, тому не остается ничего другого, как последовательно все дальше идти в своем неверии, чтобы уяснить, что за вещами вообще не скрывается никакой самостоятельной сущности, никакого призрака или — что то же самое, если употреблять слово в его наивном значении — никакого «духа». (*L'Unique et sa Propriété et autres écrits*, trad. P. Gallissaire et A. Sauge, Bibliothèque de l'Âge d'Homme, 1972, p. 107). И под рубрикой «Призрак»: «Вместе с призраками мы вступаем в царство духов, в царство *сущностей*. Именно тот загадочный призрак, который бродит по миру и с тайными целями ведет свою непостижимую игру, мы называем высшим существом. На протяжении веков люди стремились постичь его суть, *понять* этот призрак, открыть в нем некое *действительное существование* (доказать «бытие Божие»); они неистово предавались этой ужасающей, невыполнимой и бесконечной работе Данаид, пытались превратить призрак в не-призрачное, недействительное — в действительное, дух — в цельную личность из плоти и крови. Именно так за существующим миром они искали «вещь в себе», за *вещью — не-вещью*» (p. 112.)

16 О.С., p. 182. Итак, Маркс отвергает миражи христианской онто-теологии святого Макса, который уже отверг миражи предшествующей христианской онто-теологии. Оба ополчаются на призраков, оба организуют на них охоту, и в этом они совпадают, с той лишь разницей, что ожесточенность Маркса преследует другого ожесточенного — святого Макса (и его призраков). Но оба согласны между собой в том, что охота на онто-теологического и тринитарного призрака должна вестись во имя более строгой онтологии, которая уже не только не путает привидение с таким сущим, как настоящее живое тело,

но и, прежде всего, с тем архи-призраком во плоти, каким является — как прекрасно объясняет святой Макс — Христос, воплотившийся Бог, ставший Человеком. Маркс и святой Макс словно ставят под сомнение — кое-кто быстро сказал бы: «деконструируют», — онто-теологическую и христианскую феноменологию; но лишь постольку, поскольку — как сказали бы оба — ее занимают, а значит — в ней обитают, ее наводняют одни лишь призраки. (Границы их «деконструкции» обнаруживаются там, где этой призрачной онто-теологии *они оба* — каждый на свой лад и независимо от различий между собой — противопоставляют гиперфеноменологический принцип присутствия настоящего живого человека, присутствия сущего как такового, его действительно-го, а не призрачного присутствия, его присутствия во плоти и крови.

Подробности этих разногласий, разумеется, интересны сама по себе, но вдобавок они несут в себе прообраз многих продолжающихся сегодня дебатов. Они важны для нас, в том числе, и в силу этих причин.

17 Еще раз процитируем Штирнера, помимо приводимых Марксом отрывков:

«Стремление сделать призрак осязаемым или превратить *non-sens* [в тексте по-французски] в реальное породило призрак во плоти, призрак, или дух, с реальным телом, телесный призрак. Как измучили себя самые сильные и гениальные христианские умы, чтобы постичь это призрачное явление, не пытаясь при этом разрешить противоречия между двумя природами — божественной и человеческой, то есть фантастической и чувственной, не пытаясь уничтожить этот чуждый призрак, эту ужасную химеру!. Никакое привидение не вызывало такой тревоги [...]. Только через Христа обнаружилась та истина, что дух, или, точнее говоря, призрак — это человек [...]. Отныне человек, в действительности, страшится уже не призраков *вне себя*, а самого себя: он утрачен самим собой. В глубине его души живет *дух греха*, но уже самая мимолетная мысль — а мысль сама есть дух — может быть *дьяволом*, и т. д. (Призрак обрел плоть, Бог сделался человеком, но сам человек стал ужасающим призраком, которого он пытается понять и изучить, пленить, осуществить и выразить: человек *есть дух*. (О.С., pp. 112—113.)

18 В заключение к только что вышедшей книге «Предпоследняя мертва. Спектрография современности. [La penultiemè est morte. Spectrographies de la modernité (Champ Vallon, 1993) Жан-Мишель Рабате усиленно подчеркивает, что «Маркс и Энгельс притворяются, будто не понимают критической важности анализов Штирнера» (р.

223). Постоянно защищаясь от упреков в желании тем самым «реабилитировать «святого Макса», Рабате примечательным образом вновь вписывает «Единственного и его собственность» в могущественную – стало быть, спектрографическую – родословную (от Шекспира до Сада, Малларме, Джойса, Беккета), которую анархисты – последователи этой книги отнюдь не исчерпали.

19 L'Idéologie allemande, О.С., р. 182.

20 1 Царств, 25:2, – *прим. пер.*

* *нем.* – просвещение. – *прим. пер.* С. 208

** В оригинале игра словом «table», обозначающим и скрижаль, и таблицу, и стол. – *прим. пер.* С. 209.

*** eidolon (*греч.*) – 1. образ, видение, ментальный образ; 2. видение, ложная идея, призрак, тень умершего. – *прим. пер.* С. 209.

21 «Капитал», Книга I, гл. I, 4. Говоря об этой Первой Книге, мы далее будем ссылаться на перевод, опубликованный под руководством Жана-Пьера Лефевра и составленный двадцатью авторами. Мы будем цитировать его по изданию «Quadrige», PUF, 1993.

* Неполовое размножение, путем деления, – *прим. пер.* С. 215.

22 «Форма дерева, к примеру, видоизменяется, когда из дерева изготавливают стол. Тем не менее стол все-таки остается деревом, обыденной чувственно воспринимаемой вещью. Но стоит ему выйти на сцену в роли товара, как он превращается в сверхчувственную вещь. Он уже не только стоит на земле на своих ногах, но становится на голову, стоя лицом к лицу с другими товарами, и порождает из своей маленькой деревянной головы целую вереницу химер, которые удивляют нас несравненно больше, чем, если бы, никого не спросив, стол внезапно принялся бы танцевать.

Следовательно, мистический характер товара порождается отнюдь не его потребительной стоимостью». Le Capital, éd. Lefebvre, О.С., р. 81.

23 de son propre chef -(chef - глава, голова), – *прим. пер.*

* Чтобы воодушевить других. – *Прим. пер.* С. 216.

24 О.С., р. 81. Как уточняют редакторы и переводчики, «Маркс имеет в виду случайное совпадение волны спиритизма, распространившегося в Европе после революций 1848 г., с началом Тайпинского восстания в Китае». Хотя, как мы заметили, у каждой эпохи есть свои призраки (у нашей – наши), у каждой – собственный призракологический опыт, собственный призракологический медиум и собственные призракологические средства медиа, хотя «эпохальная» история призраков ставит те же проблемы, что «эпохальная» история бытия, и

это отнюдь не случайное совпадение, — эта ее сложность не должна препятствовать историческому расследованию самой темы. Такое расследование должно вестись очень осторожно. Например, совершенно очевидно, что тексты Штирнера, Маркса и Энгельса, на которые мы ссылаемся, соответствуют мощной «волне» своего времени — и являются ответом на эту волну, — которую можно было бы для краткости назвать «медиумической». Можно выявить ее социальные, философские, литературные признаки (вспомним интерес Штирнера к «Парижским тайнам» Эжена Сю, «спиритистские» устремления Виктора Гюго и некоторых других), и попытаться как-то очертить ее границы, или даже до известной степени объяснить, в чем состоит ее историческая уникальность. Но ее обязательно надо будет вписать в гораздо более обширную традицию призрачности.

25 В своем превосходном прочтении «Шагреновой кожи» Сэмюэль Вебер отмечает вампирический характер капитала, этого одушевленного монстра (*beseeltes Ungeheuer*), и отмечает он это, говоря как раз о призрачной логике фетиша. См. *Unwrapping Balzac, A Reading of «La Peau de Chagrin»*, University of Toronto Press, 1979, p. 86, и особенно примечания 1, 2, 3, посвященные Марксу — и Бальзаку.

26 *Le Capital*, О.С., pp. 82–83.

27 О.С., p. 94–95.

28 О.С., p. 95. быть богатым человеком — дар фортуны; а вот писать и читать — это от природы.

29 О.С., p. 96. Поскольку Маркс тоже, как и Шекспир, стремился помыслить договор и клятву, правда, делая это иначе, можно сослаться на то, что Маркс иронически говорит о клятве в «Немецкой идеологии», p. 186.

30 Мы можем по-разному интерпретировать этот путь, но в любом случае он приводит нас к Третьей рукописи из «Рукописей 1844 года», где говорится о смерти и о чувствах, о способе, каким чувства, в ходе их практического использования, становятся «теоретическими», тем самым, так сказать, десенсибилизируя чувственное и, таким образом, заранее упраздняя все оппозиции между «субъективизмом и объективизмом, спиритуализмом и материализмом, активностью и пассивностью». В этот период Маркс полагал и, как мне представляется, и в дальнейшем всегда придерживался мнения, что эти оппозиции, считающиеся неразрешимыми для философии, которая видит в них лишь теоретическую задачу, преодолеваются или должны быть сняты соответствующим состоянием общества и общественной практикой. См. *Manuscripts de 1844*, tr. E. Bottigelli, Editions sociales, p. 90 et suiv.

31 L'Idéologie allemande, O.C., p. 184.

32 Le Capital, O.C., p. 97.

33 «Критика политической экономии» (1859), O.C., p. 349.

34 Le Capital, O.C., p. 102.

35 O.C., p. 87.

36 O.C., p. 106.

37. O.C., p. 83.

38 В общей форме я пытался найти к нему подход в других местах (см., в особенности, Поминальный звон (*Glas*), Galilée, 1974, pp. 51, 149, 231 et suiv., 249 et suiv., 264 et suiv.). Об отношениях между фетишизмом и идеологией см. Sarah Kofman, *Camera obscura – de l'idéologie*, Galilée, 1973, в особенности то, что предшествует главе «Вращающийся стол» и следует за ней (p. 21); а также Étienne Balibar, *Пять эссе на тему исторического материализма (Cinq études du materialisme historique)*, O.C. (по поводу «теории фетишизма»), p. 206 et suiv.

39 См. Étienne Balibar, O.C., p. 208 et suiv.

40 Став чувственно воспринимаемым, материальным образом, тело, присущее этой призрачной предметности, обретает форму, оно твердеет, обретает массу или каменеет; оно кристаллизуется из некоей мягкой и недифференцированной субстанции; оно образуется из некоего аморфного остатка: «Теперь рассмотрим этот остаток продуктов труда. От труда не остается ничего, кроме той самой призрачной объективности, кроме простого желе [*Gallerte*: желатин, фигура из однородной массы] недифференцированного человеческого труда, т. е. затрат человеческой рабочей силы, без учета той формы, в которой она расходуется. Остаток зримости этих вещей [все, что предстает в них: *Diese Dinge stellen nur noch da*] обязан тому, что для их производства была израсходована человеческая рабочая сила. Стоимости являются стоимостями именно как кристаллизации (*als Kristalle*) их общей социальной субстанции: они являются товарными стоимостями». (*Le Capital*, O.C., p. 43.)

Относительно такой «призрачной предметности» (*gespenstige Gegenständlichkeit*) см. Samuel Weber (O.C., p. 75), который совершенно правомерно настаивает на женском характере химеры-товара как у Бальзака, так и у Маркса. На это указывает множество признаков. Но как определить пол фетиша? Не меняет ли он постоянно пол? Не является ли он самым этим постоянным движением перехода, какими бы ни были фазы его стазиса?

В только что вышедшем тексте Томас Кинэн [Keenan] среди прочего анализирует также и «сублимации» этой «призрачной реальнос-

ти»: «Предельно обобщая, только призраки и выживают» («The Point is to (Ex)Change It» в: *Fetishism as Cultural Discourse*, ed. by E. Apter & W. Pietz, Cornell University Press, 1993, p. 168).

41 Мы рекомендуем смотреть исследование этих тем, прежде всего, в работах Поля Вирилио, а также в одной неизданной работе Бернара Стиглера (вскоре выйдет в издательстве Galilée).

* Нем. действие. Но Деррида имеет в виду корень Hand «рука», — прим. пер. С. 238.

42 L'Idéologie allemande, O.C., pp. 183-184, перевод слегка изменен.

43 O.C., p. 184.

44 Почему Фрейд видит в явлении призраков «может быть, наиболее выразительный пример», своего рода прототип опыта Unheimlichkeit? Потому что «в чрезвычайно высокой степени» (im allerhöchsten Grade) многим людям представляется «unheimlich» все, что «связано со смертью, с трупом, с возвращением мертвых, с духами и призраками (mit Geistern und Gespenster)». Но к величайшей муке для переводчиков, Фрейд хочет проиллюстрировать это утверждение, отмечая не то, что «es spukt» столь труднопереводимо (по причинам, указанным нами выше), но то, что «многие современные языки могут перевести наше выражение «ein unheimliches Haus», лишь переписывая его следующим образом: дом, где “es spukt”» («[...] manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliche Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt». Das Unheimliche, GW XII, pp. 254–255). По правде говоря, «unheimliche» столь же плохо переводимо, как и «es spukt». И в результате получаются путанные и, по сути, непонятные переводы. Например: «[...] многие современные языки не могут передать наше выражение «une maison *unheimlich*» иначе, как иносказательно: «une maison hantée»» (tr. M. Bonaparte et E. Marty, «L'inquiétante étrangeté», dans *Essais de psychanalyse appliqué*, 1933, «Idees», NRF, pp. 194–195), или еще «[...] some languages in use to-day can only render the German expression «an unheimlich house» by «a haunted house»» (Standard Edition, vol. XVII, p. 241). В другой работе мы возвращаемся к тому, что Фрейд будет в дальнейшем утверждать о самой смерти, стремясь таким образом сопоставить его рассуждения с рассуждениями Хайдеггера и Левинаса на эту тему (*Apories*, выйдут в издательстве Galilée). Другая эпоха, другая модальность, другая мода на призраки: на той же странице Фрейд заметил, что увеличение количества утонченных лекций об общении с привидениями приобрело характер тенденции. Он замечает, что среди ученых многие острые умы, преимуществен-

но к концу жизни, уступают телепатическому или медиумическому искушению. В этом он кое-что понимал. И поскольку нашей темой был Гамлет, уточним, что Фрейд считал, что привидения в этой пьесе лишены своей силы *Unheimlichkeit* (О.С., р. 265). Так же, как и привидения из «Макбета» или из «Юлия Цезаря», как привидения из Дантова «Ада». Разумеется, они могут быть устрашающими (*schreckhaft*) или мрачными (*düster*), но они столь же мало *unheimlich*, сколь и гомеровские боги. Объясняется все тем, что это литература, театральный вымысел. Согласно Фрейду, в таких случаях мы судим о происходящем в соответствии с правилами *вымышленной* реальности, теми, которые были установлены поэтом, и мы рассматриваем «души, духов и призраков» как полноправные, нормальные, легитимные сущности (*vollberechtigte Existenzen*). Замечание тем более удивительное, что все примеры *Unheimlichkeit* в разбираемом эссе заимствованы из литературы!

45 Freud et Heidegger. В *La Carte postale...* (Flammarion, 1980, р. 206) автор «Посланий» воссоединяет их, превращая в пару призраков: «Я объединяю здесь в себе Фрейда и Хайдеггера как двух призраков «великой эпохи» — двух великих оставшихся в живых дедов. Они незнакомы друг с другом, но именно поэтому, в силу этой необычной анахронии», они, как я полагаю, как раз и образуют пару».

Поскольку призрак всегда должен приходиться и возвращаться, стремление помыслить призрак, мысль о призраке, в противоположность тому, что считает здравый смысл, обращены в будущее. Это мысль, принадлежащая прошлому, наследие, которое может прийти лишь от того, кто еще не пришел — от самого приходящего.

Научное издание

Жак Деррида
Призраки Маркса

Пер. с французского
Б. Скуратова
Общая редакция
Д. Новикова

Художественное оформление –

А. Эльконин

Оригинал-макет –

Анна Лапкина

Корректор –

В. Угрюмый

ООО “издательство Ессе хомо”

E-mail: germes@land.ru

Подписано в печать 19.05.2006. Формат 60x90/16. 16 п.л.

Бумага офсетная №1, Гарнитура NewtonС,

Печать офсетная. Тираж 3000. Заказ №68

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»

199026, Санкт-Петербург, Средний пр. ВО., д. 86,

тел. (812) 322-68-43

Перечитав «Манифест» и несколько других великих произведений Маркса, я сказал себе, что сложно, а может быть, невозможно найти какой-то другой текст, принадлежащий философской традиции, чьи уроки представлялись бы столь своевременными сегодня – особенно, если принять во внимание то, что говорят сами Маркс и Энгельс (например, в Предисловии Энгельса к изданию «Манифеста» 1888 г.) о возможности «устаревания» их самих – о неизбежно историческом характере их собственного учения. Какой еще мыслитель когда-либо столь же откровенно высказывал подобные предостережения?

Кто и когда призывал к необходимости будущей трансформации своих собственных тезисов? И не только ради некоторого постепенного прироста познаний, который ничего не меняет в порядке системы, но для того, чтобы принять во внимание, но уже как-то совсем иначе, эффекты разрыва или реструктурирования. И кто еще призывал, отвергнув любое программное предвидение, заранее признать непредсказуемость новых знаний, новых методов, новых политических обстоятельств? Никой другой текст, принадлежащий философской традиции, не представляется столь важным для понимания происходящей мондиализации политического, для понимания того, что техника и средства медиа уже неизбежно принадлежат движению той мысли, которая собственно и мыслит – выходя в этом предвидении далеко за исторические пределы эпохи, ее железных дорог и газет, власть которых была блестящим образом проанализирована в Манифесте. И мало какие еще тексты были столь ясными в вопросах права, международного права и национальной идентичности.

Жак Деррида

Из главы 1. Наказы Маркса